Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,

weiland päpstl. Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz.

Fortgeführt durch

Dr. Constantin Gutberlet,

Päpstl. Geheimkämmerer, Professor der Dogmatik und Apologetik an der theolog.-philosoph. Lehranstalt zu Fulda.

Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Siebenter Band.

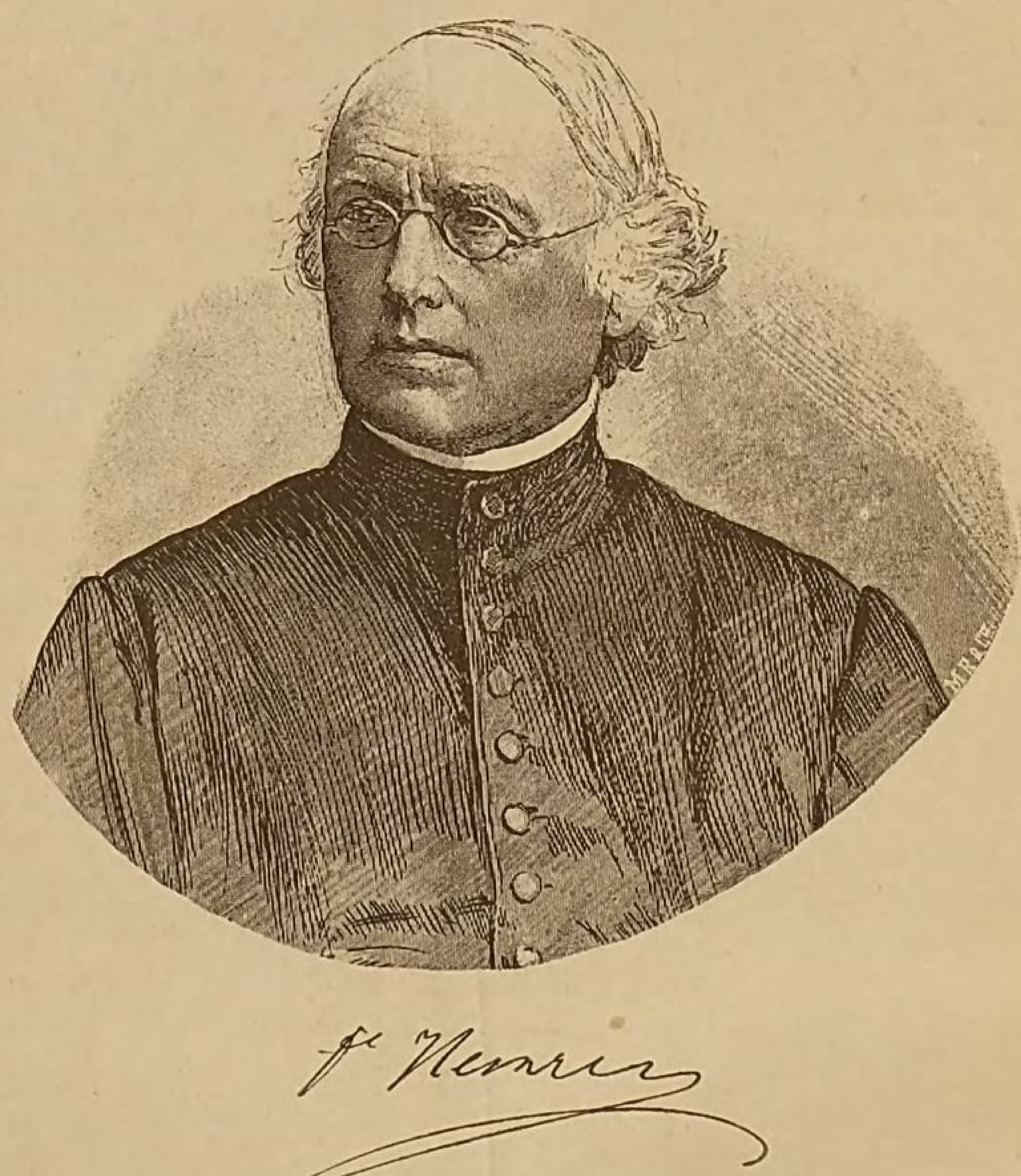
~~Dritte Abtheilung.~~

~~(Bogen 31—53.)~~

~~Schluß des Bandes.~~

Mit Porträt und Lebensskizze des verewigten Herrn Domdekan Dr. J. B. Heinrich.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1896.



Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,

weiland päpstl. Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz.

Fortgeführt durch

Dr. Constantin Gutberlet,

Päpstl. Geheimkämmerer, Professor der Dogmatik und Apologetik an der theolog.-philosoph. Lehranstalt zu Fulda.

Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Siebenter Band.

Mit Porträt und Lebensskizze des verewigten Herrn Domdekan Dr. J. B. Heinrich.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1896.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 9. Decembris 1895.

Dr. J. B. Holzammer,
Can. Capit. et Cons. eccl.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Kurzer Lebensabriß
des hochseligen Domdecan Dr. J. B. Heinrich.

Dem Wunsche des Verlegers, dem Abschlusse des siebenten Bandes von Heinrich's Dogmatischer Theologie eine gedrängte Lebensbeschreibung dieses um die katholische Kirche in Deutschland so hochverdienten Mannes beizugeben, hat der Fortsetzer dieses seines Lebenswerkes am besten dadurch zu entsprechen geglaubt, daß er im wesentlichen die von Herrn Domcapitular Dr. H. Brück seiner Zeit im Katholik veröffentlichten Biographie des Verewigten mit dessen gütiger Zustimmung zum Abdrucke bringt. Als Schüler und späterer College des Verewigten, als Mainzer und Kenner Mainzer Verhältnisse, als weithin angesehener Geschichtschreiber von Fach war derselbe wie kein Anderer in der Lage und befähigt, uns ein ebenso anziehendes als naturgetreues Bild dieses hervorragenden Mannes zu zeichnen.

Johann Baptist Vincenz Heinrich wurde am 15. April 1816 in der altehrwürdigen Bischofsstadt Mainz geboren und in der Pfarrkirche von St. Christoph getauft. Er war der älteste von seinen Geschwistern, die ihm alle im Tode vorangingen. Die Familie, welcher er angehörte, zählte zu den angeseheneren der Stadt, und sein Vater bekleidete bis zu seinem Ableben die Stelle eines Bürgermeisters von Mainz. Die ungewöhnliche Begabung des Knaben, der gern an den Spielen seiner Altersgenossen Theil nahm, noch mehr aber zu geistigen Beschäftigungen hinneigte, veranlaßte seinen Vater, ihn für das Studium zu bestimmen. Mit Freuden ergriff Heinrich diesen Plan und trat in das Gymnasium seiner Vaterstadt ein, um sich die nothwendige wissenschaftliche Vorbildung für ein Fachstudium anzueignen. Waren auch der Geist, welcher an dieser Anstalt herrschte, und die Art und Weise, wie der Unterricht ertheilt wurde, nichts weniger als geeignet, strebsame Jünglinge zu begeistern, so machte doch der junge Gymnasiast in den verschiedenen Lehrgegenständen schöne Fortschritte.

Eine besondere Vorliebe zeigte der Jüngling für die Schriften der deutschen Klassiker, die er so fleißig studirte, daß er noch im hohen Alter große Stellen aus denselben auswendig herzusagen wußte. Nicht weniger fesselten ihn die tiefsinnige „Göttliche Komödie" von Dante, die Meisterwerke Shakespeare's und die unvergleichlich herrlichen Autos von Calderon, welche er in guten Uebersetzungen las. Doch wandte er sich vornehmlich der Lectüre der deutschen Klassiker zu. Vorzüglich schätzte er die Werke des genialen, wenn auch unharmonischen Clemens Brentano[1]), dessen Meisterschaft in Handhabung der Muttersprache er bei jeder Gelegenheit hervorhob. Allerdings war die Beschäftigung mit den Werken Schiller's, Goethe's u. a., welche die verderblichen Ideen Kant's und des modernen Indifferentismus in gewandter und glänzender Form wiederholten, nicht ohne Gefahren für Heinrich. Nur zu leicht konnte sein Geist und Herz auf Abwege gebracht werden. Doch von diesen und ähnlichen Gefahren bewahrte ihn sein religiöser Sinn und sein scharfer Verstand. Wie die alten Christen bezüglich der griechischen und lateinischen Klassiker, wußte auch Heinrich in den Schriften eines Goethe u. a. das Nützliche von dem Schädlichen zu unterscheiden, das Schöne, besonders die Formgewandtheit, sich anzueignen, das Verkehrte und Verderbliche zu verwerfen. Auch die späteren bedeutenderen, namentlich katholischen belletristischen Erzeugnisse ließ er nicht unberücksichtigt. Kaum dürfte ein wichtigeres Werk dieser Art namhaft gemacht werden können, das er nicht gelesen hätte. Durch diese Lectüre erwarb er sich die große Gewandtheit in der deutschen Sprache, die aus allen seinen Schriften zu erkennen ist. Diese Vorliebe für die Klassiker hinderte aber Heinrich nicht, auch die übrigen Gymnasialfächer mit Eifer zu studiren, wie die ihm ertheilten, noch vorhandenen Preise bezeugen.

Im Gymnasium machte Heinrich die Bekanntschaft eines andern, nicht weniger begabten und strebsamen Jünglings, mit welchem er durch die Bande der innigsten Freundschaft verbunden wurde, die nur der Tod für diese Welt löste. Dieser Jüngling war Christoph Moufang, später Regens des bischöflichen Seminars. Derselbe hatte das bischöfliche Gymnasium in Mainz besucht, sah sich aber nach Aufhebung dieser Anstalt durch ein drakonisches Edict der Regierung vom Jahre 1829 genöthigt, nach dem Staatsgymnasium überzusiedeln, wo er Heinrich kennen lernte.

---

1) Vgl. Clemens Brentano von Dr. J. B. Heinrich. Köln 1878 (Vereinsschr. der Görresgesellschaft).

Nach Absolvirung seiner Gymnasialstudien bezog Heinrich mit dem Zeugniß der Reife die Universität Gießen, um sich dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen. Sein Aufenthalt in der Musenstadt dauerte drei Jahre. Nach gut bestandenem juristischen Examen und Erlangung der Würde eines Doctors beider Rechte (27. December 1837) ließ sich Heinrich in Mainz nieder, um hier seinen praktischen Cursus zu beginnen. Er nahm Wohnung bei seiner Mutter. Sein Vater war bereits aus dieser Welt geschieden.

Der junge juristische Doctor wurde Accessist und Untersecretär am Obergericht in Mainz und verharrte zwei Jahre bis 1840 in dieser Stelle. Er fand aber keine Befriedigung in seiner neuen Beschäftigung. Seine Lebhaftigkeit und seine Vorliebe für gefällige Formen bildeten mit dem juristischen Formelwesen, wie es namentlich das französische Recht geschaffen, und seiner schwerfälligen Ausdrucksweise einen zu großen, geradezu unüberwindlichen Gegensatz. Heinrich folgte deßhalb der Stimme seines ideal angelegten, strebsamen Geistes, entsagte seiner Stelle und habilitirte sich in Gießen als Privatdocent.

Von der juristischen Facultät freundlich aufgenommen, hielt er Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Kirchenrecht, französisches Civilrecht, deutschen Civilproceß u. s. w. Die Originalität dieser Vorträge, die geistvolle Behandlung des Stoffes, die Schönheit der Sprache, die Durchsichtigkeit der Darstellung führten ihm viele Schüler zu und eröffneten ihm die schönsten Aussichten für die Zukunft. Heinrich schien am Ziele seiner Wünsche angekommen zu sein. Er war ein gefeierter akademischer Lehrer, den ein Kreis gelehriger und begeisterter Schüler umgab. Seine Anstellung als wirklicher Professor war nur eine Frage der Zeit. Doch in den Rathschlägen Gottes war es anders beschlossen. Er sollte seine herrlichen Talente und seine vorzügliche Lehrgabe im unmittelbaren Dienste der Kirche verwenden.

Schon als Student der Rechtswissenschaft hatte Heinrich die Bekanntschaft des damaligen Pfarrers in Gießen, Professor Dr. Caspar Riffel[1]), gemacht. Auch als Privatdocent setzte er den Umgang mit Riffel fort und war ein beliebter Gast in dessen Haus. Der offene und biedere Charakter Riffel's, seine Liebe zur Kirche, die Theilnahme, welche er für alle wichtigen kirchlichen Fragen dieser Zeit zeigte, übten eine wunderbare Anziehungskraft auf die Seele Heinrich's aus, der sich schon

1) Eine kurze Biographie desselben steht Katholik 1856, II. S. 529 ff. und 1857, I. S. 11 ff.

als Rheinländer zu seinem Landsmanne hingezogen fühlte. Der fortgesetzte freundliche Verkehr mit einem so ausgezeichneten Manne konnte nicht ohne die wohlthätigsten Einwirkungen auf den jungen Privatdocenten bleiben. Der Umgang mit Riffel befestigte ihn in seiner Treue und Anhänglichkeit an die Kirche, veranlaßte ihn, sich eingehender mit den großen religiösen Fragen zu beschäftigen und brachte namentlich in ihm einen Vorsatz zur Reife, welchen er schon lange im Herzen trug, den er aber bis jetzt noch verborgen gehalten hatte.

Wenn auch Heinrich in seinem Berufe als akademischer Lehrer große Befriedigung fand, da er eigentlich für das Lehrfach sich vorzüglich eignete, so fühlte er doch im Innersten seiner Seele den geheimen Wunsch, in den geistlichen Stand einzutreten. Die höchsten und zugleich nothwendigsten Wahrheiten, den Inhalt der göttlichen Offenbarung zum Gegenstande eines eingehenden Studiums zu machen, mit seinem speculativen Geiste dieselben zu erfassen und zu durchdringen, um sie entweder in schlichter einfacher Form die Kinder und die Gläubigen zu lehren, oder im Gewande der Wissenschaft den künftigen Candidaten des Priesterthums vom Katheder vorzutragen und in gelehrten Werken zu erörtern und zu vertheidigen — das war sein Ideal. Er folgte, von Riffel aufgemuntert, diesem Zuge seines Herzens und vertauschte die Rechtswissenschaft mit der Theologie. Zwei seiner Freunde, der spätere Domcapitular und Professor Dr. Joseph Hirschel[1]) und August Hänlein, der als Lehrer an der Realschule in Bingen am 13. Mai 1863 starb, entschlossen sich zu demselben Schritte. Ersterer hatte bereits seine juristischen Studien vollendet und den Doctorgrad erhalten; letzterer war Architekt.

Es war kein geringer Entschluß für Heinrich, von der juristischen Lehrkanzel herabzusteigen, um sich zu den Füßen theologischer Professoren zu setzen und deren Schüler zu werden. Die damit verbundenen Opfer waren nicht gering. Doch Heinrich brachte sie. „Er leistete auf vielversprechende Aussichten in einem andern Stande bereitwilligst Verzicht", um dem Rufe Gottes Folge zu leisten[2]).

Nachdem Heinrich seine häuslichen Angelegenheiten besorgt hatte, bezogen er und seine beiden Freunde, von Bischof Petrus Leopold

---

1) Ein skizzirtes Lebensbild desselben siehe Katholik 1885, II, 528 ff.

2) Die Würde des katholischen Priesters 2c. Eine Primizpredigt von Dr. C. Riffel. Mainz 1845. S. 19.

Kaiser von Mainz empfohlen, im Jahre 1842 die Universität Tübingen, um hier ihre theologischen Studien zu machen. Die dortige theologische Facultät stand damals im Zenit ihres Ruhmes. Sie zählte Studenten aus allen Gauen Deutschlands. Vorzüglich waren es Dr. Johannes v. Kuhn († 1887) und der spätere Bischof von Rottenburg, Dr. Karl Joseph v. Hefele, welche die Freunde bewogen, Tübingen den Vorzug zu geben.

Wie ernst die neuen Candidaten der Theologie es mit dem Studium nahmen, bezeugt die Thatsache, daß sie alle freie Zeit und selbst einen Theil der Nacht auf dasselbe verwandten und sich nur die nothwendigste Erholung gönnten. Auf diese Weise war es ihnen bei ihrem reiferen Urtheil und ihren bereits erworbenen Kenntnissen in den philosophischen Disciplinen und im canonischen Rechte möglich, ihren theologischen Cursus rasch zu absolviren. Das letzte Semester verbrachten sie in Freiburg. Hierauf unterzogen sie sich dem theologischen Examen in Gießen und traten im Frühjahre 1844 in das bischöfliche Seminar zu Mainz ein, um sich auf die höheren Weihen vorzubereiten. Am 15. Februar des folgenden Jahres empfingen sie in der Kirche des Seminars durch Bischof Kaiser die heilige Priesterweihe. Heinrich feierte sein erstes heiliges Meßopfer in der Pfarrkirche zu St. Christoph. Die Primizpredigt hielt Riffel, welcher hierbei seine Freude kundgab, „denjenigen, welchen er so lange als Freund gekannt, geliebt und geehrt, heute an den Stufen des Hochaltares in dieser Kirche, in welcher er wiedergeboren wurde mit dem Wasser und dem heiligen Geiste, als Mitbruder willkommen heißen zu dürfen“ [1]).

Kurze Zeit nach dieser Feier erhielt Heinrich sein Decret als Domcaplan. Einige Monate später wurde ihm auch die Ertheilung des Religionsunterrichtes an der Realschule übertragen. Im Jahre 1846 ward ihm von seinem Bischofe der Auftrag, die Pfarrei Lörzweiler zu verwalten. Aber schon nach einigen Monaten bezog er wieder seine Wohnung im Mainzer Dompfarrhaus.

Die kirchlichen Verhältnisse in der Bischofsstadt waren nicht sehr erfreulich. Die größere Mehrzahl der Katholiken übten allerdings ihre Religion aus; allein die irreligiöse Zeitströmung hatte auch in Mainz ihre Verheerungen angerichtet. Unglaube und religiöse Gleichgiltigkeit griffen immer mehr um sich und drangen auch in die unteren Schichten der Bevölkerung ein. Die Blasphemien Ronge's fanden empfängliche

1) Die Würde ꝛc. S. 6.

Gemüther; viele mit ihrer Religion und ihrem Gewissen zerfallene Katholiken schlossen sich der antikirchlichen Bewegung an. Es bildete sich sogar später eine „deutschkatholische" Gemeinde. Angesichts solcher Zustände entfalteten die katholischen Geistlichen, Bischof Kaiser an der Spitze, eine unermüdete und rastlose Thätigkeit. In Wort und Schrift traten sie den unchristlichen Lehren der neuen Reformatoren und zugleich der religiös-sittlichen Erschlaffung so vieler Katholiken entgegen. Heinrich war nicht der letzte in den Reihen dieser muthigen Kämpfer. Mit dem größten Eifer und einer ängstlichen Gewissenhaftigkeit oblag er den schweren Pflichten seines Amtes. Auf der Domkanzel, im Beichtstuhle, in der Schule und in Privatgesprächen war er bemüht, den Sinn für Religion und Frömmigkeit unter den Katholiken zu wecken und das Unkraut eines religiösen Indifferentismus auszureuten. Wie sehr ihm der Verfall der Religion zu Herzen ging und wie eifrig er bemüht war, demselben entgegenzutreten, beweist seine Predigt am Kirchweihfeste 1849: „Ein Blick in die religiöse Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Stadt und des Bisthums Mainz" [1]), in welcher er die bestehenden Zustände mit allerdings etwas zu schwarzen Farben ausmalt.

Eine wohlthuende Erholung von den Mühen und Arbeiten des Tages fand Heinrich im Kreise trauter Freunde, welche von denselben Gesinnungen wie er beseelt waren. Der Ideenaustausch mit diesen Männern hatte etwas Tröstliches und Erhebendes für den jungen Priester und versüßte ihm die Bitterkeiten seines beschwerlichen Amtes. Zu diesen Freunden Heinrich's in Mainz gehörten vornehmlich Riffel, Himioben, Pfarrer zu St. Christoph [2]), und sein Jugendfreund Moufang, welcher als Religionslehrer am Gymnasium wirkte. Letzterer führte ihn bei seinem Oheim, Adam Franz Lennig [3]), welcher am 25. Juni 1845 in's Domcapitel berufen worden war, ein. Heinrich wurde Hausfreund bei Lennig. Der Umgang mit diesem feingebildeten, um die katholische Kirche in Deutschland und speciell um die Diöcese Mainz so hochverdienten Priester übte einen großen und nachhaltigen Einfluß auf Heinrich aus. Er schloß sich innig an Lennig an, der ihm ebenfalls mit großer Liebe zugethan war. Die Freundschaft mit Lennig [4]) brachte Heinrich

---

1) Sie erschien im Drucke Mainz 1849.

2) Später Domcapitular. Er starb am 27. December 1860.

3) Ueber ihn siehe Brück, Adam Franz Lennig, Generalvicar und Domdecan von Mainz in seinem Leben und Wirken. Mainz 1870.

4) Bei ihm hatte sein Neffe Moufang, Heinrich's Freund, Wohnung genommen.

noch einen andern Vortheil. Er lernte in dessen Behausung die bedeutendsten Celebritäten des katholischen Deutschlands kennen. Hohe kirchliche Würdenträger, hervorragende Gelehrte aus dem geistlichen und weltlichen Stande, Ordensleute und andere um die Kirche verdiente Männer pflegten bei Domcapitular Lennig ihr Absteigequartier zu nehmen und längere oder kürzere Zeit in dessen Haus zu verweilen. Heinrich machte bei dieser Gelegenheit die Bekanntschaft dieser Männer, nahm an der Unterhaltung Theil und zog aus derselben einen gar nicht unerheblichen Gewinn. Die Gäste Lennig's erkannten bald die vortrefflichen Eigenschaften des jungen Priesters, behielten ihn in ehrendem Andenken und nahmen ihn unter die Zahl ihrer Freunde auf. So verstrichen mehrere Jahre. Heinrich waltete unter Mühseligkeiten und Tröstungen seines segensvollen Amtes, bis das Jahr 1848 ihm neue Kämpfe, Mühen und Arbeiten, aber auch große Freuden brachte.

Der Sturm der Revolution, welcher in diesem verhängnißvollen Jahre ganz Europa durchbrauste, Throne umstürzte oder wanken machte, richtete auch auf kirchlichem Gebiete nicht geringe Störungen an; zerstörte aber zugleich das morsche Gebäude eines allregierenden Staatsabsolutismus und riß die Schranken nieder, welche bisher eine gedeihliche Wirksamkeit der Kirche gehemmt oder wenigstens sehr erschwert hatten. Die Morgenröthe der Freiheit für die Kirche Deutschlands schien angekommen zu sein. Wie auf dem politischen, so mußte auch auf dem kirchlichen Gebiete eine freiere Bewegung und größere Selbstständigkeit eingeräumt werden, und die in sich so ungerechte, in ihren Wirkungen so verderbliche bisherige bureaukratische Bevormundung aufhören. Die Errungenschaft des Jahres 1848 durfte nicht unbenützt gelassen werden. Im October desselben Jahres trat, von Erzbischof Johannes v. Geissel[1]) von Köln eingeladen, der deutsche Episcopat in Würzburg zusammen, um mitten in den Stürmen der Revolution die Katholiken zum Gehorsam gegen ihre angestammten Regierungen und zur Aufrechthaltung der Ordnung zu ermahnen, zugleich aber von der weltlichen Obrigkeit die unveräußerlichen Rechte der Kirche zurückzufordern, welche ihr ein engherziger und religionsfeindlicher Bureaukratismus vorenthalten hatte.

Die große Bedeutung der Veränderung am politischen Horizont für die katholische Kirche in Deutschland hatte auch Lennig klar erkannt und in

1) Remling, Cardinal v. Geissel. Speyer 1873. — Baudri, Erzbischof und Cardinal v. Geissel. Köln 1881. Pfülf, Cardinal v. Geissel. I. Bd. Freiburg 1895.

richtiger Würdigung der Verhältnisse für die eben erwähnte Bischofsversammlung in Würzburg gewirkt[1]). Er nahm auch persönlich Antheil an den Verhandlungen als Bevollmächtigter des Bischofs Kaiser, den eine schwere Krankheit abhielt, der Einladung des Erzbischofs von Köln persönlich Folge zu geben. Auf Wunsch Lennig's gab ihm Bischof Kaiser den Domcaplan Heinrich als Begleiter. Als solcher wohnte er den Sitzungen bei und verwaltete mit einigen anderen Herren das Amt eines Schriftführers. Hie und da griff er auch in die Debatten ein.

Schon bevor die deutschen Bischöfe in Würzburg zusammentraten, hatte man in Mainz Veranstaltungen getroffen, die Errungenschaften des Jahres 1848 für die Kirche zu verwerthen. Vorerst beschloß man die Gründung einer politischen Zeitung, welche bis dahin am Widerspruche der Regierung gescheitert war. Der Plan kam zur Ausführung; die Redaction der neuen Zeitung unter dem Titel „Mainzer Journal" übernahm der gewiegte Publicist Franz Sausen. Heinrich stellte seine geübte und gewandte Feder in den Dienst der guten Sache. Viele Artikel des Mainzer Journals haben ihn zum Verfasser.

Um das katholische Volk über seine Rechte und Pflichten eingehend zu belehren, seinen Eifer neu zu beleben und zu einem gemeinsamen Verfechten der heiligsten Interessen anzuspornen, wurde auf Anregung Lennig's der Verein für religiöse Freiheit, nach Papst Pius IX. Piusverein genannt, in Mainz gegründet. Das Präsidium übernahm Lennig. Die Versammlungen fanden regelmäßig jede Woche statt und Gegenstand der Berathungen waren die brennenden kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart. Heinrich, der an der Gründung dieses Vereines thätigen Antheil genommen, besuchte fast ausnahmslos die wöchentlichen Versammlungen und erfreute die Anwesenden durch seine unterhaltenden und belehrenden Vorträge. Der Piusverein fand eine rasche Verbreitung in ganz Deutschland. Der von Lennig erlassene Aufruf fand bereitwilliges Gehör. Ueberall wurden Zweigvereine gegründet und schon am 5. October 1848, also noch vor Eröffnung der Würzburger Bischofsversammlung, konnten die Abgeordneten der katholischen Vereine Deutschlands, d. h. der Piusvereine, zur ersten Generalversammlung in Mainz zusammentreten[2]).

Diese und andere Bemühungen Lennig's und seiner Mitgenossen, zu welchen neben Moufang vorzüglich Heinrich gehörte, waren von sicht-

---

1) Brück, A. F. Lennig S. 110 ff. Vgl. jedoch Pfülf, a. a. O. S. 592, Note.
2) Ueber diese Punkte siehe Brück, a. a. O. S. 111 ff.

barem Erfolge gekrönt. Der Anfang einer bessern Zeit war gekommen. Ein religiöser Aufschwung hatte wenigstens begonnen, wenn auch noch viele Schwierigkeiten überwunden werden mußten. Auch Bischof Kaiser zollte der Thätigkeit dieser Männer seinen vollen Beifall und unterstützte durch Wort und That ihre edlen Bestrebungen.

Während die Vertreter der guten Sache mit erneuten Kräften an der Erreichung ihres Zieles, Freiheit der Kirche und Hebung des religiös-sittlichen Lebens, arbeiteten, erhob sich eine neue und nicht geringe Gefahr für das Wohl und den Frieden der Diöcese Mainz. Am 30. December 1848 wurde Bischof Kaiser aus diesem Leben abgerufen. Die Wahl seines Nachfolgers stürzte die Diöcese in eine unheilvolle Verwirrung[1]). Die Majorität des Domcapitels wählte aus Gründen, deren Erörterung nicht hierher gehört, den Professor der Theologie in Gießen, Dr. Leopold Schmid, zum Bischof von Mainz. Papst Pius IX. verwarf aber diese Wahl, weil dem Gewählten die zur Verwaltung des bischöflichen Amtes nothwendigen Eigenschaften abgingen. Doch gestattete er aus besonderer Gnade dem Domcapitel eine Neuwahl. Dazu wollten sich aber die Wähler Schmid's nicht verstehen, sondern suchten die Bestätigung ihres Candidaten vom heiligen Stuhle zu erpressen. Auch der Klerus des Bisthums und das Volk wurde in diese Angelegenheit hineingezogen. Die Agitationen für Schmid, an denen auch Protestanten, Rongeaner und Juden sich betheiligten, gewannen eine immer größere Ausdehnung und der Kampf nahm einen höchst widerwärtigen Charakter an. Die Wähler Schmid's schienen taub gegen alle Vorstellungen zu sein. Erst als die Regierung in Darmstadt, welcher die Wühlereien zuletzt zu arg wurden, sich in's Mittel legte, boten sie die Hand zu friedlicher Verständigung. Das Domcapitel beschloß, von einer Neuwahl Umgang zu nehmen und dem Papste drei, nicht der Diöcese angehörige Geistliche mit der Bitte vorzuschlagen, einen derselben zum Bischofe von Mainz zu ernennen. Die Namen der drei Candidaten für den bischöflichen Stuhl waren Freiherr Wilhelm Emmanuel v. Ketteler, Propst von St. Hedwig in Berlin, Heinrich Förster, Domcapitular in Breslau, und Anton Oehler, Domherr in Rottenburg.

Der erstgenannte unter den drei Candidaten war den Mainzern nicht unbekannt. Er hatte als Abgeordneter des deutschen Parlamentes

1) Siehe hierüber Brück, a. a. O. S. 131 ff.

in Frankfurt a. M. die erste katholische Generalversammlung im October 1848 in Mainz besucht und im Advent desselben Jahres auf Einladung des Dompfarrers, Joseph Nickel, die bekannten und berühmten Predigten über die großen socialen Fragen der Gegenwart[1]) in der Cathedrale gehalten. Alle Gutgesinnten, Geistliche und Laien, in Mainz wünschten Propst v. Ketteler auf den Stuhl des heil. Bonifatius erhoben. Doch mischte sich ihrer Hoffnung eine gewisse Furcht bei. Man wußte nicht, ob derselbe eine eventuelle Ernennung zum Bischofe von Mainz annehmen werde. Um seine Gesinnung hierüber zu erforschen und noch mehr, um ihm die Beweggründe für die Annahme der bischöflichen Würde vorzutragen, entschloß sich Domcaplan Heinrich, „von Herrn Domcapitular Lennig und anderen Männern, welche die Kirche über alles lieben, dazu aufgefordert" [2]), an ihn zu schreiben. Heinrich hatte bei Gelegenheit der Anwesenheit v. Ketteler's in Mainz dessen Bekanntschaft gemacht und erfreute sich auch dessen Zuneigung. Er konnte es also wagen, in dieser wichtigen Sache mit ihm zu correspondiren, ohne sich den Vorwurf der Anmaßung und der Einmischung in fremde Angelegenheiten zuzuziehen.

Das Schreiben ist vom Sonntag Quinquagesima (10. Februar 1850) datirt. In demselben theilt er dem Adressaten die neuesten Vorgänge in Mainz mit und richtet an ihn die eindringlichste Bitte, die Wahl des heil. Vaters anzunehmen, wenn dieselbe auf ihn fallen würde.

Obschon Freiherr v. Ketteler in seiner Demuth und Bescheidenheit die ihm zugedachte Mitra gern einem Andern überlassen hätte und große Bedenken trug, die schwere Bürde des bischöflichen Amtes auf seine Schultern zu nehmen, so fühlte er sich doch so sehr „zum Gehorsam gegen seine geistlichen Obern" verpflichtet, daß er die Erklärung abgab: „Wenn der Befehl des heiligen Vaters an mich kömmt, so werde ich gehen, wohin er mich ruft[3])." Wie sehr Heinrich und seine Freunde und Gesinnungsgenossen durch dieses Schreiben erfreut und getröstet wurden, bedarf keiner besonderen Versicherung.

Welch' hohen Werth Freiherr v. Ketteler auf das Urtheil und die Rathschläge des Domcaplan Heinrich legte, beweist das seiner Zeit im „Katholik" veröffentlichte Schreiben[4]), welches derselbe am 28. April 1850 an letzteren richtete. Seine Ernennung zum Bischof von Mainz war mittler-

1) Sie erschienen im Druck 1849. 2. Aufl. 1875.

2) Worte seines Briefes an Propst v. Ketteler.

3) Brief an Heinrich vom 18. Februar 1850.

4) Katholik 1891, I. S. 285 ff.

weile erfolgt. Heinrich, von einer Krankheit, welche ihn eine Zeit lang an das Bett gefesselt, kaum genesen, beantwortete, nachdem er sich „unter dem Siegel der Verschwiegenheit mit Herrn Domcapitular Lennig besprochen", am 1. Mai die in dem vorhin erwähnten Briefe gestellten Fragen.

Heinrich benützte diese Gelegenheit, Freiherrn v. Ketteler zum baldigen Eintreffen in Mainz aufzufordern. „Nun das Wichtigste," so schließt das Schreiben, „worin ich die Ueberzeugung Aller, die Urtheil haben, ausspreche. Kommen Sie sobald als möglich hierher. Im Augenblick Ihrer Präconisirung haben Sie das Recht zur Administrirung der Diöcese. Es ist aber auch durchaus erforderlich, daß Sie vor der Weihe einigermaßen sich die Lage der Dinge angesehen haben. Dieses schon wegen einer sehr wichtigen Sache. Alsbald nach Ihrer Weihe müssen Sie einen Hirtenbrief an den Klerus und an das Volk erlassen. Bei den obwaltenden Verhältnissen hat dessen Gehalt und Haltung große Wichtigkeit. Allgemeine Phrasen fruchten wenig; damit Sie aber concret reden können, müssen Sie einigermaßen die Verhältnisse kennen. Hierbei denke ich nicht im Mindesten an die bei der Bischofswahl hereingetretenen Zerwürfnisse, sondern z. B. an das Ueberhandnehmen des Rongeanismus und des Unglaubens in unserer Stadt u. dgl. Doch hierüber müssen Sie nothwendig vorher sich in Etwas instruiren. Gott wird Ihnen dann schon geben, das Rechte zu sagen. Wenn Sie hierher kommen, so logiren Sie ja bei Niemand anders, als beim Herrn Dombecan, als dem natürlichen Repräsentanten des Kapitels. — Außer dem Gesagten weiß ich nichts mehr anzugeben. Ich will auch nichts darüber beifügen, welch' großen Dank wir Ihnen bereits schuldig sind, daß Sie die Wahl angenommen haben. Gott wollen wir Dank sagen: welche Leiden auch noch kommen mögen, dennoch ist gewiß Ihre Hierherkunft das Unterpfand, daß Gott sich unserer Diöcese erbarmen will. Sie werden Alles erwägen in Dem, der Sie stärkt. Ich glaube, die Menschen brauchen gar keine Pläne zu machen, Gott wird Alles so fügen, daß wir thun müssen, was Er will."

Am 20. Mai 1850 erfolgte die Präconisation v. Ketteler's zum Bischof von Mainz; aber er traf immer noch keine Anstalten, seine Uebersiedelung in die ehemalige Metropole Deutschlands zu bewerkstelligen. Eine gewisse Unruhe und Ungeduld bemächtigte sich Heinrich's und seiner Freunde, und von neuem ergriff er die Feder, um den Bischof zur Beschleunigung seiner Reise nach Mainz aufzufordern.

Endlich wurden seine und aller Gutgesinnten Wünsche erfüllt.

Bischof Wilhelm Emmanuel traf in Mainz ein und seine Consecration erfolgte am 25. Juli, dem Feste des heil. Apostels Jakobus. Die Diöcese hatte wieder einen Oberhirten.

Ehe wir die Thätigkeit Heinrich's unter Bischof v. Ketteler schildern, müssen wir seinem Auftreten gegen die falschen Reformvorschläge des Großh. badischen Geh. Raths und Professors Dr. Joh. Bapt. v. Hirscher einige Aufmerksamkeit schenken.

Die Vorgänge bei der Mainzer Bischofswahl und namentlich die Wühlereien nach der Verwerfung Schmid's hängen mit den sogen. Reformbestrebungen in Deutschland[1]) sehr innig zusammen. Ausgesonnen von unkirchlichen Männern im 18. Jahrhundert, fanden diese Reformen im 19. Jahrhundert Eingang in manchen Gegenden und wurden von sogen. aufgeklärten Geistlichen und Laien freudig begrüßt und theilweise in's Werk gesetzt. Ein Hauptheerd dieser seicht rationalistischen Reformbestrebungen war die Erzdiöcese Freiburg. Aber auch in Mainz hatten dieselben, freilich bei einem ganz verschwindend kleinen Theil im Klerus und unter den Laien, Eingang gefunden. Die Gefahr, welche von dieser Seite der Kirche drohte, wurde durch den Umstand vergrößert, daß Hirscher als Wortführer der sogen. Reformen auftrat und dieselben in seiner Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" codificirte, erläuterte und vertheidigte. Diese Schrift fand eine große Verbreitung und war um so gefährlicher, als ihr in hoher Achtung stehender Verfasser die plumpen Ausfälle der früheren Reformer gegen die Kirche und ihre, die christliche Religion geradezu zerstörenden Reformvorschläge vermied, aber den ihnen zu Grunde liegenden falschen Anschauungen und Principien unter einem andern Gewande Eingang zu verschaffen suchte. Auch in Mainz fanden die Ideen Hirscher's Anklang, und seine Verehrer glaubten in Professor Schmid den Mann gefunden zu haben, welcher zu ihrer Durchführung die Hand bieten würde.

Um den schlimmen Einfluß der Schrift Hirscher's zu paralysiren, verfaßte Heinrich eine Reihe von Artikeln für den ‚Katholik', die er später zu einem eigenen Buche unter dem Titel „Die kirchliche Reform, eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift ‚Die kirchlichen Zustände der Gegenwart'"[2]), verarbeitete. Es fiel ihm allerdings schwer, gegen seinen ehe-

1) Siehe hierüber Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland. II, 639 ff.

2) Mainz 1849.

maligen Lehrer auftreten zu müssen; aber die Wichtigkeit der Sache, um welche es sich handelte, machte es ihm zur gebieterischen Pflicht. Ohne der Person oder dem Charakter Hirscher's zu nahe zu treten, geht er die einzelnen Reformvorschläge durch, weist mit großer Ruhe und Objectivität ihren Widerspruch mit den Gesetzen und Einrichtungen und selbst mit den Glaubenslehren der Kirche nach und widerlegt die einzelnen Irrthümer eingehend. Dieses Werk war die erste größere Schrift Heinrich's. Sie legt ein schönes Zeugniß von den theologischen Kenntnissen ihres Verfassers, seiner Liebe zur Kirche und seiner schriftstellerischen Gewandtheit ab. Hocherfreut dankte ihm der Erzbischof von Freiburg, Hermann v. Vicari[1]), für diese „so sehr nützliche, folgenreiche Arbeit" und fügte den Wunsch bei: „Gott erhalte Sie, daß Sie ungehindert Ihre eifervolle Feder gegen die Feinde der Kirche zu Gottes Ehre und zum Heil der heiligen Kirche fortführen können." Dieser Wunsch ging in Erfüllung. Heinrich wurde in Bälde ein reiches Arbeitsfeld angewiesen, wo er seine Lehrgabe bethätigen konnte.

Unter den Gründen, durch welche Heinrich den Bischof Ketteler zur Beschleunigung seiner Reise nach Mainz in dem oben erwähnten Schreiben zu bestimmen suchte, wird auch die „Gießener Angelegenheit" angeführt. Dieselbe betraf die dortige katholisch-theologische Facultät, resp. die Wiedereröffnung der philosophischen und theologischen Lehranstalt im bischöflichen Seminarium zu Mainz. Schon bei Gelegenheit der Entfernung Riffel's vom theologischen Lehrstuhle hatte ein Theil der Geistlichkeit in besonderen Adressen[2]) Bischof Kaiser gebeten, diesem fast allgemeinen Wunsche des Klerus Folge zu geben, da das protestantische Gießen ein durchaus ungeeigneter Ort zur Ausbildung der Candidaten des katholischen Priesterthums sei. Auch die damaligen Schüler Riffel's hatten eine Bittschrift[3]) ähnlichen Inhaltes an den kirchlichen Oberhirten gerichtet. Eine Gewährung der Bitte erfolgte nicht. Die Petitionen gingen zu den Acten, die factischen Zustände blieben bestehen zum großen Leidwesen des Klerus. Der Bischof hatte nicht den Muth, das Verlangen zu erfüllen. Die Zeit hiezu war noch nicht gekommen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse, nachdem das Jahr 1848 die Studien-

1) Brief an Heinrich vom 24. Januar 1850.
2) Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz S. 285 ff.
3) Sie steht Brück a. a. O. S. 288 ff.

freiheit verkündet hatte. Jetzt konnte man mit größerer Hoffnung auf Erfolg Hand an's Werk legen. Daß ein solcher Plan schon gefaßt war, erhellt aus dem angeführten Briefe. Seine Ausführung wurde durch die Sedisvacanz verzögert. Erst die Ernennung des Freiherrn v. Ketteler berechtigte zu neuen Hoffnungen. Sie gingen in Erfüllung. Eine Hauptsorge des neuen Bischofs war die Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung des Klerus nach den Vorschriften der Kirche. Er kam deßhalb dem Wunsche des Mainzer Klerus mit aller Bereitwilligkeit entgegen und traf bald nach seiner Inthronisation Veranstaltungen zur Wiedereröffnung der philosophisch-theologischen Lehranstalt[1]). Die Regierung erhob anfangs Schwierigkeiten. Doch der Gerechtigkeitssinn des Großherzogs Ludwig III. überzeugte sich unschwer von der Berechtigung des kirchlichen Oberhirten zu diesem Schritte, und das Ministerium war einsichtsvoll genug, um denselben an der Ausführung seines Vorhabens nicht mit Gewalt zu hindern. Am 1. Mai 1851 begannen die Vorlesungen. Die Leitung der Anstalt übernahm Moufang. Sein Freund Heinrich, dem der Bischof schon am 29. August 1850 die erledigte vierte Dompräbendatenstelle verliehen hatte, erhielt die Professur der Dogmatik. Auch Riffel konnte „nach zehnjährigen Ferien" seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen wieder beginnen.

Mit unermüdetem Fleiße oblag Heinrich im Vereine mit seinen Collegen den schweren und wichtigen Pflichten seines hohen Amtes. Ein doppeltes Ziel schwebte ihm dabei vor, wie er öfters in seinen Vorlesungen bemerkte. Er wollte die jungen Theologen in die Tiefe der heiligen Wissenschaft einführen, zugleich aber auch mit Liebe zur Kirche und einem echt priesterlichen Geiste erfüllen. Sein anspruchsloses, freundliches Wesen gewann ihm die Herzen seiner Zuhörer, die ihn hochschätzten und liebten. Auch mit seinen Collegen stand er im besten Einvernehmen.

Die Thätigkeit Heinrich's blieb indeß nicht auf den Katheder beschränkt. Er sollte auch an der Lösung der kirchen-politischen Fragen Antheil nehmen. Wie aus dem allegirten Schreiben erhellt, hatte man die Veranstaltung eines Provinzialconcils geplant, um die immer noch der Kirche vorenthaltenen Rechte zu reclamiren. Die Berufung des projectirten Concils unterblieb zwar. Dagegen traten die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz schon im März 1851 unter dem Vorsitze ihres Metropoliten, Hermann v. Vicari, in Freiburg[2])

1) **Brück**, Adam Franz Lennig S. 160 ff.

2) **Brück**, Die oberrheinische Kirchenprovinz S. 293 ff.

zusammen und erließen eine Denkschrift an die resp. Regierungen, in welcher sie ihre Forderungen präcisirten. Als dieselben erst nach geraumer Zeit den Bischöfen eine ungenügende Antwort zugehen ließen, beschlossen die kirchlichen Oberhirten auf einer zweiten Versammlung in Freiburg, im April 1853, in einer neuen Denkschrift die Berechtigung ihrer Forderungen darzulegen und im Einzelnen nachzuweisen. An der Ausarbeitung dieses nach Form und Inhalt ausgezeichneten Actenstückes hat Heinrich einen großen Antheil. Seine gründlichen Kenntnisse im Kirchenrecht und seine Meisterschaft in der Darstellung machten ihn hiezu ganz besonders geeignet.

Bischof v. Ketteler gab Heinrich noch weitere Beweise seines Vertrauens. Am 11. November 1853 ernannte er ihn zum Officialatsrath und am 20. Juli 1855 zum Domcapitular. Einige Tage später verlieh er ihm die Würde eines geistlichen Rathes und machte ihn zum Mitgliede des bischöflichen Ordinariates.

Wir wollen hier noch der Polemik Heinrich's mit dem protestantischen Pfarrer Nonweiler, dessen „Irrthümer und Fehlschlüsse" er in einer Broschüre ‚Die wahre Kirche oder das sichtbare Reich Christi auf Erden' nachwies und beleuchtete, nur vorübergehend gedenken, um die Aufmerksamkeit unserer Leser auf eine andere Seite seiner Wirksamkeit zu lenken.

Während Heinrich der Verwaltung seines Lehramtes und der Theilnahme an der Regierung der Mainzer Diöcese mit allem Eifer sich widmete, zeigten sich schon die Vorboten eines Sturmes, welcher über die Kirche später hereinbrach. Die wüsten Agitationen gegen die Mainz-Darmstädter Convention [1]), die verleumderischen Artikel kirchenfeindlicher Tagesblätter gegen den Bischof von Mainz, die gehässigen Angriffe auf den Klerus und die religiösen Genossenschaften, das Bestreben des Mainzer Stadtrathes, die bestehenden Confessionsschulen in Communalschulen zu verwandeln, die in der zweiten Kammer sich immer mehr kundgebende feindselige Gesinnung gegen die katholische Religion u. s. w. ließen das Schlimmste für die Mainzer Kirche befürchten. Die Gefahr war um so größer, als ihre Feinde eine geschlossene Phalanx bildeten, während die Katholiken einem solchen Feinde isolirt entgegenstanden und der so nothwendigen einheitlichen Leitung entbehrten. Man erkannte die Nothwendigkeit einer Organisation der Katholiken in Mainz an; aber es geschah in Wirklichkeit nichts für dieselbe.

---

1) Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz S. 367 ff. 457 ff.

Da gab eine anscheinend geringfügige Veranlassung den ersten Anstoß zur Verwirklichung dieses schon längst gehegten Planes. Der St. Vincentiusverein hatte bei Gelegenheit seines Rechenschaftsberichtes im Jahre 1863 seine Mitglieder und die erschienenen fremden Gäste nebst einigen hervorragenden Katholiken von Mainz zu einem frugalen Abendessen eingeladen. Was dem Mahle an Würze abging, ersetzte der freundschaftliche Ideenaustausch der Anwesenden, wobei auch die Nothwendigkeit eines festeren Zusammenhaltens der Katholiken zur Sprache kam. Domcapitular Heinrich trug den kundgegebenen Wünschen Rechnung und forderte in einem Toaste die Versammelten auf, auf Sonntag Lätare wieder eine solche gesellige Zusammenkunft abzuhalten. Dieselbe fand unter großer Betheiligung statt. Dieser Erfolg bestärkte Heinrich in seinem Vorhaben. Er verfaßte eine kurze Denkschrift, worin er die Nothwendigkeit einer näheren gesellschaftlichen Vereinigung unter den Katholiken in Mainz darlegt, die Schwierigkeiten, welche derselben entgegenstehen, hervorhebt und die Mittel angibt, wodurch eine solche Vereinigung bewerkstelligt werden könne. Eine Stelle dieses Schreibens soll hier angeführt werden: „Die guten geselligen Eigenschaften," heißt es darin, „sind in ganz besonderer Weise ein Erbtheil des rheinischen Volkes, und zwar aus dem Grunde, weil dieses Volk, trotz aller Unbilden der Zeit, ein durch und durch katholisches Volk ist — und in diesem Umstande liegt für katholische gesellige Verbindungen in Mainz der allergrößte Vortheil, den die Gegner niemals für sich haben werden. Protestantisches, rationalistisches, atheistisches Wesen steht mit der innersten Natur und dem ganzen Herzen unseres Volkes im Widerspruch. Dagegen wird echt katholisches Wesen mit echt rheinischem Wesen auf's beste harmoniren. Und gerade hierin liegt der Vortheil und die Kraft unserer Sache und unserer Stellung, die uns den endlichen Sieg verbürgt. Der Kampf der rheinischen Katholiken für ihren angestammten Glauben ist zugleich ein Kampf für die angestammte Art und Sitte gegen ein von Außen hereingekommenes fremdes Wesen." Nachdem er die Vortheile einer solchen Vereinigung noch namhaft gemacht und die Mittel zur Verwirklichung des Planes angegeben, schreibt er: „Man fange also an, fange an ohne Aufsehen, ohne große Statuten zu machen, ohne der Sache einen pomphaften Namen zu geben, in den einfachsten natürlichsten Formen; man sei nach keiner Seite hin exclusiv; wer mit uns Eines Geistes und Herzens ist, sei willkommen, sei er Priester oder Laie, gehöre er dem Gelehrten-, gehöre er dem Handels- oder Gewerbestande an, sei er jung oder alt; wer etwas Gutes weiß, der sage es, und gern höre jeder, was der

andere sagt; man prüfe alles und behalte das beste, vor allem aber bewahre man recht herzliche Eintracht und gegenseitige Hochachtung und Liebe — und dann wird Gott mit uns sein, und wer wird dann etwas ausrichten gegen uns?"

Der Vorschlag Heinrich's fand Beifall. Es bildete sich ein Verein von Katholiken unter dem Namen „Leseverein", welcher in einigen gemietheten Räumen des katholischen Gesellenhauses seine Zusammenkünfte abhielt. Aus diesen kleinen Anfängen ging später das „Casino zum Frankfurter Hof" hervor, dessen Gründung und Blüthe vorzüglich der Einsicht, dem Unternehmungsgeist und der Opferwilligkeit seines ersten Präsidenten Johannes Falk III. zu verdanken ist.

Mit der Stiftung des Lesevereins war der erste Theil des von Heinrich entworfenen Programms verwirklicht; es galt nun, auch den zweiten Theil zur Ausführung zu bringen, nämlich die Mitglieder über die schwebenden Fragen der Politik und der Religion zu belehren. Hierzu sollten Vorträge über geschichtliche, kirchenpolitische und rein religiöse Gegenstände dienen. Ueber die Bedeutung derselben spricht er sich in dem angeführten Promemoria also aus:

„Wie schädlich wirken die Gegner durch sogen. wissenschaftliche Vorlesungen aller Art; von literarischen Vagabunden, von den verschrobensten und gefährlichsten Köpfen werden unter dem Schein, naturwissenschaftliche, historische ꝛc. Kenntnisse zu verbreiten, die schmählichsten Lehren des grassesten Materialismus, die verkehrtesten politischen Doctrinen, historische Vorurtheile und Entstellungen und überall ein dem Katholicismus feindlicher Geist, leider mit nur zu viel Erfolg ausgebreitet. Es stehen uns die geistigen Kräfte zu Gebote, um mit siegreicher Macht auf allen Gebieten die Wahrheit geltend zu machen; und es wird geschehen und es wird ein Leichtes sein, durch zweckmäßige Vorträge erfolgreich zu wirken, so wie wir einmal einen geistigen Vereinigungspunkt haben."

Heinrich eröffnete die Reihe dieser Vorträge. Als Thema wählte er sich die damals großes Aufsehen erregende und vielverbreitete Schrift Renan's, worin derselbe unter dem Scheine der Gelehrsamkeit die Blasphemien der französischen Encyklopädisten und Atheisten gegen Christus und die katholische Kirche in populärer Form und in phrasenreicher Sprache vorträgt. Diese an und für sich gehaltlose Schrift fand Bewunderung und Beifall in den vom Geiste des Unglaubens beherrschten gebildeten und ungebildeten Kreisen und wurde als Ausbund von Gelehrsamkeit und

Weisheit gepriesen. Um so mehr glaubte sich Heinrich verpflichtet, Renan's Tendenzroman auf seinen wahren Werth zurückzuführen. In höchst anziehender und lichtvoller Weise enthüllte er die Truggebilde der hirnverbrannten Phantasie des französischen Akademikers, deckte die Falschheit und die Widersprüche seiner Behauptungen auf und führte den Beweis, daß diese Lästerschrift jedes wissenschaftlichen Werthes entbehrt. Hierauf entwarf er in großartigen Zügen ein Bild von der Person Christi, des Gottmenschen, und seines Werkes, schilderte die Vorbereitung der Menschheit auf ihn, die Stiftung und Ausbreitung der Kirche, ihre Erhaltung trotz aller im Laufe der Zeit sich erhebenden Stürme und ihre segensreichen Wirkungen auf die Menschheit[1]).

Auch die belletristische Literatur schloß Heinrich von seinen Vorträgen nicht aus. Einen tiefen Eindruck auf seine zahlreich versammelten Zuhörer machte die Erklärung des Meisterwerkes eines der größten Dramatiker, des Macbeth von Shakespeare. Auch der anziehenden Darstellung der Lebensschicksale des genialen Dichters Clemens Brentano folgten die Anwesenden mit hohem Interesse. Wie in Mainz, so hielt Heinrich auch in Köln, Aachen und anderen Städten auf Einladung der Vorstände der dortigen katholischen Vereine Vorträge über Gegenstände der Wissenschaft und der Kunst vor einem ausgewählten Publikum, das seinen Leistungen nicht weniger Beifall spendete, als ihm in seiner Vaterstadt zu Theil wurde.

Die von Döllinger, Haneberg und Alzog nach München ausgeschriebene Gelehrtenversammlung veranlaßte Heinrich, im Jahre 1863 die Reise nach Bayerns Hauptstadt anzutreten. Die Vorgänge auf dieser Versammlung können hier nicht näher besprochen werden, und wir beschränken uns darauf, nur kurz zu erwähnen, daß auch Heinrich zu jenen dort versammelten Gelehrten gehörte, welche gegen die in der Eröffnungsrede Döllinger's enthaltenen historischen Unrichtigkeiten und irrigen Ansichten Verwahrung einlegten. Die Redaction des bezüglichen Actenstückes übernahm Heinrich.

Noch in demselben Jahre fand sich Heinrich genöthigt, zur Abwehr neuer feindseliger Angriffe auf die katholische Kirche zunächst in der Diöcese Mainz auf dem Kampfplatze zu erscheinen. Die schon berührten Vorfälle in Mainz waren keineswegs der Ausdruck der Bewohner dieser

---

1) Die Vorträge erschienen, zu einer apologetischen Schrift umgearbeitet, unter dem Titel „Christus. Ein Nachweis seiner geschichtlichen Existenz und göttlichen Persönlichkeit" ꝛc. Mainz 1864.

Stadt, sondern gingen von einer weitverbreiteten Partei aus, deren eigentliches und letztes Ziel Sturz des positiven Christenthums ist. Die Führer dieser Partei hatten sich besonders die Diöcese Mainz als Angriffsobject ausersehen. Um die Protestanten zu gewinnen, verschmähten sie die gemeinsten Verdächtigungen und Verleumdungen der Katholiken und namentlich des Bischofs v. Ketteler nicht. Doch sollte die religiöse Frage vorerst ihnen eine Handhabe bieten, um den Minister von Dalwigk zu stürzen. Als Agitationsmittel mußte die Mainz-Darmstädter Convention von 1854 dienen[1]). Sie sollte aufgehoben und ein einseitiges Staatskirchengesetz an ihre Stelle treten. Die Einleitungen waren gut getroffen. Die Zusammensetzung der zweiten Kammer ließ nichts zu wünschen übrig.

Die Katholiken blieben diesen unwürdigen Machinationen und Hetzereien gegenüber nicht unthätig, sondern traten mit aller Energie dagegen auf. Auch Heinrich ergriff die Feder und verfaßte sein Buch „Die Reaction des sogen. Fortschrittes gegen die Freiheit der Kirche und des religiösen Lebens"[2]). War auch die nächste Veranlassung dieser Schrift die Anfeindung der katholischen Kirche im Großh. Hessen, insbesondere das von der zweiten Kammer projectirte Kirchengesetz[3]), so glaubte ihr Verfasser doch nicht, sich mit einer Kritik des fraglichen Gesetzentwurfes begnügen zu dürfen, da derselbe „nur die Offenbarung von Tendenzen und Bestrebungen war, welche über ganz Deutschland verbreitet waren". Um seine Aufgabe allseitig zu lösen, gibt Heinrich zuerst einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche in Deutschland von den Zeiten des Mittelalters bis zur Gegenwart, verbreitet sich hierauf in entsprechender Weise über das Wesen und die Nothwendigkeit der Freiheit und Selbstständigkeit der katholischen Kirche, wobei er zugleich „die unwahre und arglistige Unterscheidung zwischen Katholicismus und Ultramontanismus" der verdienten Kritik unterzieht, und bespricht zuletzt eingehend die Tendenz des von der zweiten Kammer beschlossenen Kirchengesetzes und die einzelnen Artikel desselben. Mit überzeugenden Gründen führt er den Nachweis, daß die Bestimmungen des Vorschlages der zweiten Kammer allen Gesetzen des vernünftigen Denkens Hohn sprechen, die Grundsätze der wahren Freiheit und des wahren Fortschrittes verleugnen und namentlich die Parität und die gesetzlich garantirten Rechte und Befugnisse der

---

1) Siehe S. XVII, Note. — 2) Mainz 1863.
3) Siehe Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz, S. 554 ff.

Katholiken arg verletzen und nur die Keime der unheilvollsten Zerwürfnisse in sich bergen.

Hätte nicht der Parteistandpunkt wie ein unerbittliches Fatum über Geist und Willen der Gegner der Kirche geherrscht und jedes eigene und selbstständige Denken ihnen fast unmöglich gemacht, so würden die klaren und ruhigen Auseinandersetzungen Heinrich's ihre Wirkung auf dieselben nicht verfehlt haben. Aber weder die Führer noch ihre Nachbeter hatten trotz ihrer gegentheiligen Versicherungen so viel Freiheits- und Gerechtigkeitssinn, um von ihrer unbegründeten und ungerechten Verfolgung der Kirche abzustehen. In anderen Kreisen dagegen fand die Schrift Heinrich's die rechte Würdigung und trug vieles zur Klarstellung der Sachlage bei.

Es sei uns gestattet, das Urtheil eines Mannes, welcher unter den deutschen Gelehrten eine ehrenvolle Stellung einnahm, hier wörtlich mitzutheilen. In einem Schreiben an Cardinal Reisach vom 22. October 1863 äußert sich Regens und später Dompropst Dr. Ernst von Eichstätt über Heinrich's Schrift in folgender Weise: „Ich wurde dieser Tage in meiner Auffassung der Verhältnisse bestärkt durch die Lectüre einer ganz vorzüglichen Schrift des Dr. Heinrich in Mainz: Die Reaction des sogen. Fortschritts u. s. w. In klarer und bestimmter Weise bespricht dieser Gelehrte die Frage und Verhältnisse der katholischen Kirche in Deutschland. Er weist hin auf die Ursachen und zusammenwirkenden Factoren, durch welche dies alles so geworden ist. Die Sprache ist einfach, kernhaft, katholisch. Ohne alle menschliche Rücksicht, aber auch ohne Leidenschaft und verletzende Bitterkeit schildert er die gegenwärtige Zeitströmung und deutet die Mittel an, ihr entgegen zu wirken. Die Schrift hat Feuer ohne Rauch."

Am 22. November 1866 wurde der hochverdiente Domdecan und Generalvicar Lennig der Diöcese durch den Tod entrissen. Als Nachfolger desselben wählte das Domcapitel, nachdem Moufang abgelehnt hatte, am 30. Januar 1867 den Domcapitular Heinrich. Ihn ernannte am 16. November 1869 Bischof v. Ketteler zu seinem Generalvicar. Bisher hatte Heinrich die Geschäfte des Generalvicariats provisorisch besorgt. Diese neue und mühevolle Stellung änderte nichts in seinen bisherigen Verhältnissen. Er behielt den Lehrstuhl der Dogmatik im bischöflichen Seminare bei, bestieg fast jeden Sonntag die Kanzel und war auch sonst in der Seelsorge thätig. Es gehörte eine ganz ungewöhnliche Arbeitskraft dazu, um diese so verschiedenen und schwierigen

Geschäfte zu erledigen. Dombecan Heinrich besaß dieselbe. Dabei schien er der Erholung kaum zu bedürfen. Die Zeit, welche ihm seine Professur und seine Beschäftigung als Generalvicar übrig ließ, verbrachte er am Studirtische. Nur selten machte er zu seiner körperlichen Erfrischung und Stärkung einen Spaziergang.

Im Jahre 1867 unternahm Heinrich eine größere Reise, deren Ziel Rom war. Auf Einladung des Papstes Pius IX. faßte Bischof v. Ketteler den Entschluß, an der Feier des Centenariums der heiligen Apostel Petrus und Paulus Theil zu nehmen, und bewog auch Dombecan Heinrich und Domcapitular Dr. Haffner, seine Reisegefährten zu sein. Um aber etwas länger in Rom verweilen zu können, waren dieselben dem Bischofe vorausgeeilt und hatten schon am 25. Mai die Reise angetreten. Am 4. Juni trafen sie wohlbehalten in Rom ein. Es war ein eigenthümliches Gefühl der Freude und der Ehrfurcht, mit welchem Heinrich die ewige Stadt mit ihren weltgeschichtlichen Erinnerungen, ihren antiken und modernen Kunstwerken und ihren unzähligen Heiligthümern betrat. Alles, was er sah und hörte, verfehlte nicht, einen mächtigen Eindruck auf sein tief religiöses Herz zu machen. Die ihm zugemessene Zeit benützte er, um alle Sehenswürdigkeiten der heiligen Stadt in Augenschein zu nehmen, besonders aber, um ihre heiligen Orte zu besuchen. Wie aus seinem Notizbuche über diese Reise erhellt, hat er kaum eine nur einigermaßen merkwürdige Stätte unbesucht gelassen. In die unterirdische Todtenstadt Roms, die Katakomben, stieg er am 22. Juni mit einem der bewährtesten Führer, Cardinal Reisach, hinab. Den kirchlichen Feierlichkeiten an den verschiedenen Festen wohnte er regelmäßig bei. An der Frohnleichnamsprocession, 20. Juni, betheiligte er sich als Assistent des Bischofs v. Ketteler, welcher zwei Tage vorher in Rom eingetroffen war. Am 22. Juni Nachmittags wurde ihm als Begleiter seines Bischofs das Glück einer Privataudienz bei Papst Pius IX. zu Theil. Noch zweimal ward ihm diese Ehre beschieden, nämlich am 25. Juni mit den etwa fünftausend fremden Priestern, welche in derselben Absicht wie er nach Rom gekommen waren, und am 27. mit den übrigen Deutschen, welche dem heiligen Vater durch Cardinal Reisach vorgestellt wurden. Am 29. Juni, dem Feste der Apostelfürsten, wohnte er dem vom Papste mit Entfaltung aller Pracht gefeierten Hochamte in St. Peter bei und empfing hierauf mit unzähligen Gläubigen den Segen des heiligen Vaters von der Loggia dieses Riesendomes. Er schreibt hierüber[1]): „Es sind nun die großen Festtage beim

1) Brief an seine Schwestern vom 30. Juni.

schönsten Wetter, ohne die geringste Störung, in der höchsten Ordnung und Frömmigkeit und unbeschreiblicher Großartigkeit abgelaufen. Etwa 480 Bischöfe ohne die Cardinäle und vielleicht 12,000 Priester und eine geradezu unzählbare Volksmenge wohnten bei. Die Zahl der Fremden mag wohl auf 60,000 gestiegen sein. Die Haltung des römischen Volkes ist über alles Lob erhaben." Er nahm auch die bei diesem Feste veranstaltete Beleuchtung der Peterskuppel in Augenschein und wohnte dem Schauspiel der Girandola bei. „Bei der Beleuchtung der Peterskuppel am Sonntag," schreibt er in demselben Briefe, „und der Girandola gestern Abend (29. Juni) waren mehr als 100,000 Menschen beisammen, aber nicht einmal ein Gedränge konnte ich wahrnehmen, kein Schreien u. dgl."

Wie nicht anders zu erwarten war, verkehrte der Domdecan häufig mit den Lehrern und Zöglingen des deutschen Collegs, mit welchen er theils in Rom, theils auf deren Villa San Saba ganz in der Nähe der Stadt manche vergnügte Stunde zubrachte.

Auch die malerische Umgebung Roms wurde nicht vernachlässigt. War den beiden Reisenden auch die Zeit ihres Aufenthaltes knapp zugemessen, so machten sie doch manche Ausflüge in die umliegenden Orte. Ueber einen solchen Excursus äußert er sich[1]): „Wir fuhren in der Frühe nach Frascati, fünf an der Zahl. Von hier ritten wir, zwei auf Pferden und drei auf Eseln — worunter ich — über das alte griechische Basilianer-Kloster Grotta Ferrata, wo wir bei den Mönchen einkehrten, über Marino, vorüber am Albanersee und Castel Gandolfo, der Sommerresidenz des Papstes, nach Albano, einer Stadt von 20,000 Einwohnern. Von hier fuhren wir nach Ariccia, Gallora und Genzano, wo die berühmte Blumen-Procession[2]) stattfindet. Im Garten der Kapuziner ist die schönste Aussicht. Zu den Füßen der tiefe See von Nemi, das am andern Ufer am Bergabhange liegt, darüber der Monte Cavo mit seinem Passionistenkloster und herrlicher Gebirgslandschaft. Ueber den See hinaus öffnet sich die Gegend und man erblickt das Meer mit seinen Buchten und Vorgebirgen bis zum Vorgebirge der Circe. In dieser ganzen Gegend ist die üppigste Vegetation, Oliven- und Kastanienwälder, Orangen, Reben, blühende Granatbäume, frische Berg- und Seeluft und kühle Schatten — überall Villen, Schlösser, Klöster, Kirchen, Kapellen. Am Abend kehrten wir auf der Eisenbahn nach Rom zurück.

1) Brief an seine Schwestern vom 18. Juni.

2) Am Frohnleichnamstage.

Inzwischen erzählt man Geschichten von Briganten in diesen Gegenden, wo wir nichts als freundliche Leute sahen, und die, was Belebtheit und Bebautheit betrifft, dem Rheingau ähnlich sind."

Eine besondere Aufmerksamkeit widmete Cardinal Reisach dem Bischofe von Mainz und seinen Begleitern. Sehr anregend für Heinrich war der Verkehr mit mehreren römischen Gelehrten und mit einigen ihm befreundeten Deutschen, welche das Centenarium nach Rom geführt hatte. Auch mit einer nicht geringen Zahl von Bischöfen und anderen kirchlichen Würdenträgern, mit hochangesehenen Persönlichkeiten aus allen Ständen und Ländern wurde er damals bekannt. Auf diese Weise war ihm der Aufenthalt in Rom höchst angenehm und auch in mehr denn einer Beziehung von Nutzen.

Am 3. Juli traten Bischof v. Ketteler und seine Gefährten die Heimreise an. In Foligno trennten sie sich. Der hochwürdigste Herr fuhr mit seinem Neffen, Grafen Max v. Galen, jetzigem Weihbischof von Münster, nach Assisi und Ravenna. Domdecan Heinrich und Domcapitular Haffner besuchten das Heiligthum von Loreto. Den heil. Franz von Assisi hatten sie schon auf der Hinreise nach Rom begrüßt. Von Loreto nahmen sie ihren Weg nach Rimini, verweilten in Padua, wo sie die Reliquien des heil. Antonius verehrten, und kamen hierauf nach Venedig. Nachdem sie die Merkwürdigkeiten der Lagunenstadt besichtigt hatten, reisten sie über Padua und Vicenza nach Verona, von hier nach Trient. Dort trafen sie wieder mit Bischof v. Ketteler zusammen. In Bozen verließ Domcapitular Haffner die Gesellschaft, um sich nach Chur und Zürich zu begeben. Heinrich fuhr direct nach Mainz, wo er am 17. Juli eintraf. Außer den Mühen und Strapazen der Reise hatte er sich über keinen Unfall zu beklagen. Bald nach seiner Ankunft widmete sich Heinrich wieder ganz seinen Studien und sonstigen Berufsarbeiten.

Die Zeit floß ruhig dahin. Auch die kirchenfeindlichen Agitationen schienen zu ruhen. Um so heftiger brach der Sturm los, als Pius IX. das Vaticanische Concil ausschrieb. Nun begannen die bekannten Hetzereien und Verdächtigungen gegen das Concil und seine Thätigkeit, welche Heinrich um so schmerzlicher berührten, als selbst manche bisher der Kirche treu ergebene Männer von dem Strudel sich hatten fortreißen lassen. Was von seiner Seite zur Aufklärung der Geister und zur Abwehr der falschen Anklagen geschehen konnte, geschah besonders durch

seine orientirenden Artikel im „Katholik". Weiter in den Gang der Ereignisse einzugreifen, war ihm nicht möglich.

Nicht minder schmerzlich, wie dieses verderbliche Getriebe, war für ihn die Nachricht von der Occupation Roms durch König Victor Emmanuel und der Annexion des letzten Restes des Kirchenstaates an das Königreich Italien.

Auch die Diöcese Mainz wurde wieder in neue Leiden gestürzt. Der bisher erträgliche Zustand, in welchem sich die katholische Kirche im Großherzogthum Hessen befunden, erfuhr nach dem französisch-deutschen Krieg eine gewaltsame Veränderung. Der vom Reichskanzler Fürsten v. Bismarck in Preußen gegen die Kirche inscenirte Kampf fand Nachahmung in Hessen. Das Ministerium Hofmann-Starck verpflanzte den „Culturkampf" auch in das Großherzogthum und fand bereitwilliges Entgegenkommen an der intoleranten Majorität der zweiten Kammer. Eröffnet wurde der Kampf durch Vorlage eines Schulgesetzes, welches die Confessionsschulen in Communalschulen verwandelt, die katholischen Schulstiftungen ihrem Zwecke entzieht und die Lehrorden aus den öffentlichen Schulen ausweist. Der Widerspruch der ersten Kammer gegen das Gesetz ward durch einen Pairsschub beseitigt. Etwas später erfolgte die Vorlage der nach preußischem Muster ausgearbeiteten, nur noch etwas verschärften Kirchengesetze, welche von beiden Kammern angenommen und im April 1875 verkündigt wurden. Nur mit Widerwillen unterzeichnete Großherzog Ludwig III. die sogen. Kirchengesetze.

So sehr auch Dombecan Heinrich bemüht war, das gute Einvernehmen zwischen Kirche und Staat zu erhalten und jeden Conflict zu vermeiden, so konnte er doch nicht seine Hand zur Ausführung von Gesetzen bieten, welche, so tief einschneidend in das Wesen und die Verfassung der Kirche, dieselbe ihrer von Gott angeordneten Grundlage entrückten und jede freie Bewegung ihr unmöglich machten. Er unterzog deshalb die Gesetze einer scharfen Kritik und verweigerte jede Mitwirkung seinerseits zu deren Ausführung. Diese Erklärung gab er auch bei einer gewissen Veranlassung dem Ministerium in Darmstadt ab.

Die Lage der Kirche in Hessen wurde noch verschlimmert durch den am 13. Juli 1877 erfolgten Tod ihres ausgezeichneten Oberhirten [1]). Der vom Domcapitel gewählte Bisthumsverweser Dr. Moufang wurde ohne jede Berechtigung von der Regierung recusirt und die geordnete

1) Er starb auf der Rückreise von Rom im Kloster der Kapuziner zu Burghausen in Bayern. Heinrich war an sein Sterbebett geeilt, um seinem Oberhirten im letzten Kampfe Beistand zu leisten.

Verwaltung des Bisthums war hiermit in Frage gestellt. Auch die Besetzung des bischöflichen Stuhles stieß auf die größten Schwierigkeiten, indem die Regierung sämmtliche Bischofscandidaten, unter ihnen auch Domdecan Heinrich, zurückwies, weil sie sich nicht zur Ausführung der Kirchengesetze verpflichten konnten und wollten. Dieser traurige Zustand dauerte volle neun Jahre. Die kirchlichen Verhältnisse gestalteten sich immer trostloser.

Endlich fand man den Faden, um aus diesem Labyrinth zu kommen. Großherzog Ludwig IV., der Nachfolger seines Oheims, trat in Unterhandlungen mit Papst Leo XIII., deren Resultat die Besetzung des Mainzer Bischofsstuhles und die theilweise Aufhebung resp. Abänderung der Kirchengesetze war.

Se. Heiligkeit ließ Sr. kgl. Hoheit dem Großherzog zwei Geistliche für den erledigten bischöflichen Stuhl in Vorschlag bringen, nämlich Domdecan Heinrich und seinen Freund Domcapitular Haffner, hatte dabei jedoch den Wunsch ausgesprochen, es möge letzterer, weil noch in kräftigem Mannesalter stehend, Nachfolger des Freiherrn v. Ketteler werden. Großherzog Ludwig IV. ging hierauf ein, und es erfolgte nun die Präconisation des Domherrn Haffner zum Bischofe von Mainz. Die feierliche Consecration und Inthronisation desselben fand am Feste des heiligen Apostels Jakobus, 25. Juli 1886, in der Domkirche zu Mainz statt.

Wie sein Vorgänger, so bediente sich auch der neue Bischof des bewährten Rathes des Domdecans Heinrich, den er an die Spitze der Verwaltung stellte. Die später erfolgte Wiedereröffnung der philosophisch-theologischen Lehranstalt im bischöflichen Seminar gab Heinrich die erwünschte Gelegenheit, seine theologischen Vorlesungen wieder mit jugendlichem Eifer zu beginnen. Wie sehr der Bischof ihn schätzte und wie großes Gewicht er auf seine Rathschläge legte, spricht er in seiner Trauerrede auf den Verewigten mit den Worten aus:

„Als ich auf den bischöflichen Stuhl erhoben wurde, fand ich meinen größten Trost in der Zuversicht, daß ich an meinen Freunden in dem bischöflichen Domcapitel und insbesondere an meinem verehrten Domdecan eine feste Stütze haben werde. Diese Zuversicht hat mich nicht getäuscht.

„Seitdem ich als Lehrer der Philosophie im Seminar im Jahre 1855 mit dem Verstorbenen in Beziehung getreten war, fand ich stets in ihm einen liebreichen, gütigen, väterlichen Freund. Er war es in höherem

Maße, seitdem ich Bischof geworden. Mich beschämte die demüthige Ehrerbietung, mit der er mich behandelte, mich stärkte die Festigkeit, mit der er mir Rathschläge gab, mich tröstete die Liebe, mit der er alle Sorgen mit mir theilte.

„Dieser Trost ist mir nunmehr genommen. Wenn die Diöcese einen großen Verlust erlitten hat, so ich den größten."

Auch Papst Leo XIII. gab Heinrich einen Beweis seiner Hochschätzung, indem er ihn mittelst Breve vom 16. April 1886 wegen seines Seeleneifers und seiner Verdienste um die katholische Wissenschaft[1]) zum päpstlichen Hausprälaten ernannte. Se. königl. Hoheit, Großherzog Ludwig IV., verlieh ihm am 12. September 1886 das Ritterkreuz erster Klasse des Ludwigsordens. Die theologische Facultät zu Würzburg hatte ihn schon bei Gelegenheit der dritten Säcularfeier der Alma Julia am 1. August 1882 zum Doctor der Theologie honoris causa promovirt; er gehörte zu den wenigen auserlesenen Gelehrten, welchen bei jener Gelegenheit diese Auszeichnung zu Theil wurde.

Ein besonderes Interesse bekundete Heinrich für die Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands. Mit dem ganzen Feuereifer seiner Jugend hatte er diese Idee ergriffen und während seines langen Lebens an ihrer Verwirklichung gearbeitet. Schon auf der ersten Generalversammlung in Mainz trat er als Redner auf. Im folgenden Jahre begab er sich über Wien nach Breslau. Hier war die Revolution kaum niedergeschlagen worden. Noch standen die Barrikaden, welche die Revolutionäre errichtet hatten. In seiner Rede betonte er namentlich die Nothwendigkeit eines engeren gegenseitigen Anschlusses aller gesinnungstüchtigen Katholiken, „um das Christenthum wieder in's Leben einzuführen". Auch auf sehr vielen der nachfolgenden Generalversammlungen sah man ihn auf der Rednerbühne. Was immer der Gegenstand seiner Rede sein mochte, er wußte demselben stets eine interessante Seite abzugewinnen. Er gehörte zu den beliebtesten Rednern, weil er durch seine mit trefflichem Humor gewürzten Vorträge die meistens sehr zahlreiche, allen Ständen angehörige Zuhörerschaft fortzureißen und zu begeistern verstand. Noch im September des Jahres 1890 kam er von Ems, wo er sich zum Kurgebrauche aufhielt, in das nahegelegene Koblenz, um die dort tagende Generalversammlung durch eine kurze und herzliche Rede zu erfreuen. Auch an den Verhandlungen dieser Ver-

1) Worte des Breve.

sammlungen nahm er als Mitglied des engeren Ausschusses Theil und mancher heilsame Beschluß ist seiner Anregung oder seiner kräftigen Befürwortung zu verdanken. Dies gilt auch von dem durch Stadtpfarrer Thissen von Frankfurt auf der Generalversammlung zu Trier 1865 beantragten Broschürenverein, dessen literarische Erzeugnisse er durch einige Broschüren bereicherte.

Auf dem Gebiete der Literatur hat der Name des Domdecan Heinrich überhaupt einen guten Klang. Wie wir bereits hervorgehoben, begann er schon frühzeitig eine ziemlich ausgedehnte literarische Thätigkeit. Fast alle katholischen periodischen Blätter brachten Artikel aus seiner Feder. Die meisten Abhandlungen von ihm enthält der „Katholik“ [1]). Gegründet von den damaligen Professoren am Mainzer Seminar, Andreas Räß [2]) und Nicolaus Weis [3]) im Jahre 1821, entfaltete diese Zeitschrift das Banner der kirchlichen Freiheit in einer Zeit der Bedrückung und Verwaisung der katholischen Kirche in Deutschland, und führte mit Muth und Gewandtheit unter der Devise Christianus mihi nomen, catholicus cognomen den Kampf gegen Unglauben, Irrthümer und falsche Reformbestrebungen. Die beiden Freunde fanden würdige Nachfolger an zwei anderen Freunden, Heinrich und Moufang, welche 1850 die Redaction des „Katholik“ übernahmen. Doch gaben sie, den Zeitbedürfnissen entsprechend, der Zeitschrift 1859 eine Umgestaltung. Sie behandelten vornehmlich specifisch wissenschaftliche Fragen auf dem Gebiete der Philosophie und der Theologie, übernahmen die Vertheidigung der katholischen Kirche gegen die Angriffe des Irr- und Unglaubens und traten in neuester Zeit dem Socialismus entgegen. Die Behandlung praktischer Fragen überließen sie mehr den Pastoralblättern. Bis zu seinem Tode führte Heinrich die Redaction. Noch das Januarheft 1891 erschien unter seiner Verantwortung.

Die anderen literarischen Erzeugnisse Heinrich's sind schon früher theilweise namhaft gemacht worden. Sein Hauptwerk ist aber seine „Dogmatische Theologie“. Der erste Band erschien im Jahre 1873, dem bis zu seinem Tode noch fünf weitere Bände nachfolgten. Der Hauptvorzug dieses Werkes ist unstreitig die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, die lichtvolle Erörterung schwieriger Materien und die aller

1) Eine Geschichte dieser Zeitschrift siehe Katholik 1870. I, 1 ff.
2) Später Bischof von Straßburg.
3) Später Bischof von Speyer.

Phrasen baare, schöne und fließende Sprache. Als Hauptführer bei seinen Untersuchungen folgte der Verfasser dem heil. Thomas von Aquin, was ihn jedoch nicht hinderte, die bedeutendsten Theologen der neueren und neuesten Zeit bei seiner Arbeit zu Rathe zu ziehen[1]). Ueber Plan und Absicht bei Abfassung des Werkes spricht er sich in der Vorrede zum ersten Bande folgendermaßen aus: „Meine Absicht war aber, ein so vollständiges und allseitig durchgeführtes Handbuch der Dogmatik zu schreiben, daß es dem Schüler zur Ergänzung der Vorlesungen, dem Klerus zum Selbststudium, auch wissenschaftlich gebildeten Männern anderer Stände zur Belehrung dienen könne.“ Hierbei ging sein ganzes Bestreben darauf hinaus, „die Gedanken der großen Theologen der Vorzeit in einer der Gegenwart verständlichen Form darzulegen, zugleich aber auch mit dem durch die Jahrhunderte geheiligten, meist so präcisen Sprachgebrauche derselben, der zugleich der Sprachgebrauch der Kirche ist, den Leser vertraut zu machen“. „Die vorzüglichste Sorge wurde aber darauf verwendet, die dogmatischen Wahrheiten genau zu formuliren, allseitig zu erklären, aus der heiligen Schrift, aus den Quellen der Ueberlieferung und aus den kirchlichen Lehraussprüchen möglichst gründlich zu beweisen.“

Das Werk fand eine sehr günstige Aufnahme und von den ersten fünf Bänden ist bereits eine zweite Auflage erschienen. An der Vollendung des siebenten Bandes hinderte ihn der Tod, der ihn überraschte, als er eben den mit besonderer Vorliebe von ihm bearbeiteten Tractat von der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau Maria fertig stellen wollte.

Ein großes Interesse widmete Domdecan Heinrich auch dem Görresverein, an dessen Stiftung er nicht geringen Antheil hat. Er wurde am hundertjährigen Geburtstage des alten Kämpen für Wahrheit und Recht, Joseph v. Görres, 1876 in dessen Geburtsstadt Koblenz gegründet, um die wissenschaftlichen Bestrebungen auf allen Gebieten zu fördern und zu unterstützen. Heinrich erschien oft auf den allgemeinen Versammlungen, wo er die Mitglieder des Vereines durch seine zündenden Worte aneiferte und begeisterte. Auch auf diesen doch eigentlich specifisch wissenschaftlichen Versammlungen wußte er, seiner

---

1) Sehr treffend begründet die theologische Facultät zu Würzburg die schon erwähnte Ernennung Heinrich's zum Doctor der Theologie mit den Worten: Qui opere »de Dogmatibus theologicis« et veterum Theologorum doctrinam erudite accurateque exposuit, et juventutis studiosae utilitati optime consuluit.

innersten Geistesrichtung entsprechend, das religiöse Moment mit dem wissenschaftlichen, den kirchlichen Standpunkt mit dem des Gelehrten in ungezwungenster, ansprechendster Weise zu verbinden. Auf der Görres-Versammlung zu Fulda z. B. im Jahre 1880 legte er uns die Ermahnungen, welche Leo XIII. in der Encyklika Aeterni Patris den Lehrern und Studirenden der Philosophie und Theologie gegeben, noch eindringlicher und detaillirter an's Herz und drang zugleich auf eine fromme Verehrung des großen heiligen Lehrers, wobei er mittheilte, daß er seit der Veröffentlichung der Encyklika täglich ein Ave Maria zu Ehren des heil. Thomas zu beten pflege. Uebrigens gehört Heinrich zu den wenigen ausgezeichneten Theologen, die auch bereits vor jener feierlichen Kundgebung des Statthalters Christi das Studium und die Pflege der Lehre des heil. Thomas sich zur Norm ihrer theologisch-philosophischen Wissenschaft gemacht hatten. Sowohl in seinen Vorlesungen war es ihm immer Herzensangelegenheit, die Candidaten des Priesterthums in die ebenso erhabenen wie soliden Gedanken des Englischen Lehrers einzuführen, als auch in seiner dogmatischen Theologie hat er seinen Ausführungen stets die Lehre des heil. Thomas zu Grunde gelegt.

Werfen wir zum Schlusse noch einen flüchtigen Blick auf das Privatleben des Dahingeschiedenen. Domdecan Heinrich war ein ausgeprägt rheinländischer Charakter. Offenherzigkeit und Frohsinn, eine Lebhaftigkeit, die ihn zuweilen zu weit fortriß, verbunden mit Milde und Wohlwollen gegen alle, bilden die hervorstechenden Züge seines ganzen Wesens. Stets bereit, durch Wort und That seinen Mitmenschen beizustehen, wies er keinen Bittsteller ab. Oft wurde seine Güte mißbraucht. Aber auch solche Erfahrungen vermochten nicht, seiner Gutmüthigkeit Schranken zu setzen. Dabei war er in seinem äußeren Auftreten trotz seiner hohen Stellung und der Auszeichnungen, die ihm von den höchsten kirchlichen und weltlichen Würdenträgern zu Theil wurden, bescheiden und anspruchslos.

Was aber den herrlichen Eigenschaften seines Geistes und Herzens einen noch viel größeren Werth verlieh, war die tiefinnige Religiosität, wodurch sich Heinrich auszeichnete. In seinem ganzen Auftreten gab sich eine ungeheuchelte Frömmigkeit kund. Mit der größten Gewissenhaftigkeit erfüllte er seine priesterlichen Pflichten. Unermüdet auf der Kanzel und im Beichtstuhle, hat er manche verirrte Seele wieder auf den Weg der Tugend zurückgebracht, anderen zu einer höheren Stufe

der Vollkommenheit verholfen. Eine besondere Vorliebe zeigte er für die religiösen Bruderschaften. Schon 1851 hatte ihn Bischof v. Ketteler an die Spitze der Jünglingssodalität gestellt. Als deren Leitung später die an der St. Christophskirche thätigen Jesuiten übernahmen, gründete er die Stanislauscongregation für solche Knaben, die noch nicht in die Jünglingssodalität aufgenommen werden konnten. Für den Gesellenverein und das Lehrlingshaus hatte er ein reges Interesse. Den Vereinsfeierlichkeiten wohnte er fast regelmäßig bei und sprach gewöhnlich einige Worte der Ermunterung und Anerkennung. Seit dem Tode Lennig's führte er das Präsidium der Herz-Marien-Bruderschaft und hielt meistens persönlich im Dome die Predigten in den Bruderschaftsandachten an den Abenden der Sonn- und Feiertage. Dies hinderte ihn aber nicht, zugleich die Leitung des Marianischen Bundes und des Zittavereins, letzterer für weibliche Dienstboten, zu übernehmen. Auch Einladungen zu Festpredigten an anderen Orten der Diöcese und selbst außer derselben nahm er bereitwilligst an. Nicht unerwähnt soll hier bleiben, daß er noch in seinem Alter an der Abhaltung von Volksmissionen sich betheiligte und mit Freuden sich allen damit verknüpften Strapazen unterzog.

Auch schriftlich war Heinrich für die Pflege des religiösen Lebens thätig. Mehrere kleinere Gebet- und Erbauungsbücher hat er zu diesem Zwecke veröffentlicht. Auf Wunsch des Bischofs v. Ketteler verfaßte er das neue Mainzer Gesangbuch, welches durch seine tiefsinnigen und glaubensvollen Lieder und Gebete, sowie durch die trefflichen Belehrungen über Glaubenswahrheiten, die christlichen Pflichten und die kirchlichen Ceremonien zu den besten Erzeugnissen der ascetischen Literatur gezählt werden kann.

Während Heinrich Allen Alles zu werden suchte, um sie für Christus zu gewinnen, vergaß er seine eigene Heiligung nicht. Er hatte eine hohe Auffassung von der Würde und von den Pflichten des Priesterthums und war bemüht, in seinem Leben das Ideal eines guten Priesters zu verwirklichen. Er war ein Mann des in der Liebe wirksamen Glaubens. Derselbe bildete die Grundlage seiner Anschauungen, Urtheile und Bestrebungen. Den von der Kirche den Geistlichen vorgeschriebenen Gebeten fügte er noch besondere Andachtsübungen bei. Mit großer Sammlung feierte er das heilige Meßopfer. Zu seiner geistigen Erfrischung hielt er jedes Jahr die heiligen Exercitien. Wie ernst er es hiebei nahm, beweisen seine noch vorhandenen Aufzeichnungen.

In Kleidung und Haushalt war Domdecan Heinrich höchst ein-

fach. Er hatte in dieser Beziehung nur wenige Bedürfnisse. Sein Tisch war frugal. Aeußerst selten sah er eine größere Gesellschaft zu einem fröhlichen Mahle in seinem Hause versammelt. Dagegen fanden Geistliche und Laien, welche seine Gastfreundschaft in Anspruch nahmen, liebevolle Aufnahme bei ihm. Seine Einkünfte verwendete er viel mehr zur Unterstützung Anderer, als für seine eigenen Bedürfnisse. An allen kirchlichen und gemeinnützigen Werken betheiligte er sich mit verhältnißmäßig großen Summen. Für arme Studenten hatte er eine offene Hand und Börse. Seine Hinterlassenschaft bestimmte er testamentarisch für gute Zwecke, insbesondere zur Unterstützung mittelloser Theologen und für die neuerrichtete St. Josephs-Pfarrkirche in Mainz.

Bis in sein Greisenalter erfreute sich Heinrich einer großen körperlichen und geistigen Frische, und seine Gesundheit schien sich immer mehr zu befestigen. Auf den Rath seines Arztes besuchte er in den letzten Jahren den Badeort Ems, dessen Heilquellen ihm wohl thaten. Außer einigen kleineren Unpäßlichkeiten, meistens in Folge von Erkältungen, blieb er von Krankheiten verschont. Nur im Jahre 1890 mußte er im Januar etwa drei Wochen das Bett hüten. Doch genaß er von dieser Krankheit wieder vollständig. Er fühlte so wenig die Gebrechen seines Alters, daß er sich sogar entschloß, eine neue Arbeit sich aufzubürden, nämlich seine dogmatischen Collegienhefte zu einem Compendium zu verarbeiten. Er hatte bereits Druckproben erhalten, als ihn die kalte Hand des Todes ergriff.

Anfangs flößte die Krankheit Heinrich's, deren eigentlichen Entstehungsgrund wir nicht angeben können, keine besondere Furcht ein. Aber schon nach kurzer Zeit änderte sich das Aussehen des Kranken so sehr, daß seine Umgebung nicht ohne Besorgniß für ihn war. Doch dachte Niemand an eine eigentliche Lebensgefahr. Da stellte sich ein Fieber ein, welches den Kranken nöthigte, das Bett zu hüten. Dabei zeigten sich noch andere bedenkliche Symptome, besonders eine auffallende Schwäche des Herzmuskels. Doch hoffte man immer noch, das Leben des theuern Kranken erhalten zu können. Leider gingen diese Hoffnungen nicht in Erfüllung. In der Nacht vom 9. auf den 10. Februar 1891, kurz vor zwölf Uhr, schied Heinrich aus diesem Leben. Während seiner Krankheit hatte er sich oft durch den Empfang der heiligen Sacramente gestärkt. Im Vorgefühl des Todes empfing er die heilige Oelung. Großen Trost und hohe Freude bereitete ihm der apostolische Segen des heiligen Vaters, welcher ihm einige Stunden vor seinem Tode zu Theil wurde. Nicht weniger tröstlich für ihn war der Beistand

seines Freundes, des hochwürdigsten Bischofs von Mainz, der am Sterbebette knieend mit seinen Gebeten und mit seinem hohenpriesterlichen Segen ihn in die Ewigkeit geleitete.

Der Tod des Domdecans Heinrich erregte überall die größte Theilnahme und zahlreiche Condolenzschreiben liefen von Seiten geistlicher und weltlicher Würdenträger bei dem Bischof und Domcapitel ein.

Wir können hier auf den Inhalt jener Condolenzschreiben, deren Verfasser die großen Verdienste des Verstorbenen um die Wissenschaft und um die Pflege des religiösen Lebens rühmend hervorheben, nicht näher eingehen. Doch dürfte es unseren Lesern nicht unerwünscht sein, wenigstens einige Aeußerungen über Heinrich zu vernehmen. Schon am 15. Februar bezeugte Cardinal Melchers in Rom dem Domcapitel „seine herzliche Theilnahme an dem Verluste dieses vortrefflichen Prälaten, welchen er seit 1848 persönlich gekannt und seitdem immer mehr als einen der tüchtigsten und verdienstvollsten Priester hochgeschätzt habe". „Der selig Verblichene," schreibt Erzbischof Thoma in München-Freising, „hat in einer langen Reihe von Jahren die segensreichste Wirksamkeit für die Ehre Gottes, das Wohl der Kirche und die katholische Wissenschaft entfaltet. Sein Andenken wird stets einen ruhmvollen Platz einnehmen in der Geschichte Ihrer Diöcese, wie des ganzen katholischen Deutschland [1])." In ähnlicher Weise drücken sich Erzbischof Krementz von Köln, die Bischöfe von Eichstätt, Würzburg, Kulm, die Domcapitel von Rottenburg, Fulda, Limburg u. s. w. aus. „Je reiner Sitten und Wandel des edlen Verstorbenen," schreibt das Domcapitel von Limburg den 16. Februar, „je reicher sein umfassendes und tiefes Wissen, je herzlicher sein allzeit auferbauliches Beispiel, je erfolgreicher seine selbstlose, nur Gott und den Interessen der heiligen Kirche gewidmete Anregung in Wort und That waren, desto mehr betrauern wir den Hingang dieses großen Mannes, der als Priester, Lehrer und Führer in den Kämpfen der letzten fünf Jahrzehnte gleich achtungswürdig war" u. s. w. Bischof Klein von Limburg [2]) drückte ebenfalls dem Domcapitel den tiefen Schmerz aus, mit welchem ihn die unerwartete Nachricht von dem Ableben seines theuern Freundes versetzt hat. „Seit mehr als vierzig Jahren mit ihm und seinem Streben und Wirken bekannt," fährt er fort, „habe ich ihn jederzeit als eine Zierde des deutschen Klerus, als eine Säule der deutschen Kirche, als einen Heros der deutschen theologischen Wissenschaft verehrt und bewundert." Der Bischof von Passau

1) Schreiben vom 14. Februar 1891.
2) Schreiben vom 16. Februar 1891.

kleidet sein „schmerzliches Beileid" in die Worte: „So ist denn auch Heinrich, wie vor nicht langer Zeit Moufang, heimgegangen. Mit der größten Verehrung habe ich stets auf diese beiden Vorkämpfer hingeblickt; mit dem größten Schmerze blicke ich ihnen in's Grab nach[1])."

Auch von Seiten anderer kirchlichen Würdenträger, Domherren, Professoren und von angesehenen Laien liefen Beileidsbezeugungen ähnlichen Inhaltes ein. Sehr anerkennend drückt sich Staatsminister Finger, Excellenz in Darmstadt, über diesen „hervorragenden Mann" aus. Auch der in Mainz noch in gutem Andenken stehende ehemalige Gouverneur der Festung, v. Woyna, General der Infanterie, richtete am 16. Februar ein Beileidsschreiben an das Domcapitel, in welchem es u. a. heißt: „Zu öfteren Malen hatte ich Gelegenheit, mit dem selig Entschlafenen während unseres Zusammenlebens in Mainz in persönliche Berührung zu treten und immer ist mir in Herrn Domdecan Heinrich ein Mann begegnet, in welchem die Eigenschaften des Geistes und Herzens von tief empfundener Religiosität durchhaucht waren. Mit seinem Hingange ist ein nicht unbedeutender Theil hochwichtiger und hochinteressanter Erlebnisse aus der Kirchengeschichte von Mainz zu Grabe getragen worden. Dem theueren Andenken, welches das Domcapitel dem hochwürdigen Herrn Domdecan Dr. Heinrich widmet, schließe ich mich aus vollem Herzen an." U. s. w.

Zum Schlusse möge noch eine Stelle aus einem Briefe eines Mannes[2]) hier stehen, welcher mit wenigen Worten eine treffliche Charakteristik des verblichenen Domdecans gibt: „Eine so glückliche Harmonie von wissenschaftlicher Speculation und kindlicher Frömmigkeit, apostolischem Ernste und liebenswürdigstem Frohsinn, wie sie in Domdecan Heinrich sich fand, ist mir im Leben noch nie so entgegengetreten."

Dieses Urtheil werden alle bestätigen, welche in näherer Verbindung mit dem Dahingeschiedenen gestanden haben.

Die Größe des Mannes, und insbesondere seine wissenschaftliche und literarische Bedeutung, wie sie dem Leser in Vorstehendem vor die Seele getreten sein wird, und die ja auch die allseitigste Anerkennung gefunden hat, muß es als ein kühnes Wagniß erscheinen lassen, sein großes Werk, die dogmatische Theologie, fortsetzen und zum Abschluß bringen zu wollen. Und ich muß gestehen, daß dieses Gefühl der Un=

1) Schreiben vom 13. Februar 1891.
2) Dr. B. Liesen, Rector in Emmerich.

zulänglichkeit nach Uebernahme jener schwierigen Arbeit mich mehr und mehr beherrscht, seitdem bei der wirklichen Durchführung die Schwierigkeiten, welche ich kaum geahnt, mir sich nun sehr empfindlich geltend machen.

Was mich zu einem solchen Unternehmen bewog, war der Umstand, daß wiederholte Versuche, einen Fortsetzer jenes monumentalen Werkes zu gewinnen, fehlgeschlagen, andererseits es aber als eine Pflicht der Pietät erschien, das Lebenswerk eines um die katholische Kirche Deutschlands und speciell um die katholische Wissenschaft so hochverdienten Mannes nicht unbeendigt liegen zu lassen. Dazu darf ich nicht verschweigen, daß mir der Verewigte immer ein besonders liebevolles Wohlwollen bewiesen und durch Anerkennung und Aufmunterung meine wissenschaftlichen Bestrebungen gefördert hat. Ich glaubte dabei dem Wunsche meines verehrten Freundes, des Herrn Domcapitular Raich, des langjährigen intimen und unermüdlichen Mitarbeiters Heinrich's, und seinen großen Bemühungen für die Vollendung der Dogmatik Heinrich's um so leichter entsprechen zu können, als ich über dreißig Jahre theils als Repetent, theils als Professor, theils auch bei meiner schriftstellerischen, insbesondere exegetischen Thätigkeit mich mit der Dogmatik befaßt habe. Da ich nun meine philosophischen Arbeiten, welche ich in Aussicht genommen, zum Abschluß gebracht, und jedenfalls ein größeres philosophisches Werk nicht mehr in Angriff nehmen konnte, so sah ich darin eine Fügung der Vorsehung, daß mir diese in vielfacher Hinsicht verdienstvolle dogmatische Arbeit angetragen wurde. Ich glaubte mit Muße einfach niederschreiben zu können, was ich seit so langer Zeit studirt und überdacht hatte.

Darin fand ich mich nun freilich, nachdem ich an die Arbeit selbst ging, sehr getäuscht. Denn um nur einigermaßen Gleichförmigkeit mit der Heinrich'schen Darstellung einzuhalten, mußte das positive Material und die theologische Literatur eingehend berücksichtigt werden. Und gerade dieses bereitet mir bei meinen körperlichen Leiden und äußeren Verhältnissen nicht geringe Schwierigkeit. Ich muß darum in dieser und in jeder anderen Beziehung, in der meine Leistungen hinter denen meines Vorgängers zurückbleiben, den Leser um gütige Nachsicht bitten: er würde mir dieselbe auf's bereitwilligste schenken, wenn er sich nur eine annähernde Vorstellung von den Schwierigkeiten machen könnte, mit denen ich zu ringen habe. In einem Punkte bin ich mir jedenfalls bewußt, treu den Fußspuren Heinrich's zu folgen, daß ich nämlich die Glaubenslehre, wie er, in streng kirchlichem Geiste und insbesondere nach Anleitung des heil. Thomas zur Darstellung zu bringen suche.

C. Gutberlet.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Zweites Buch.

Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes und der Erlöser und Vollender der Welt.

Erstes Kapitel.

Der ewige Rathschluß und die zeitliche Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung.

Zweites Kapitel.

Der Gott-Mensch Jesus Christus.

Seite

Drittes Kapitel.

Die Ausstattung der Menschheit des Gottessohnes.

Viertes Kapitel.

Die Erlösung.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Zweites Buch.

Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes und der Erlöser und Vollender der Welt.

---

§. 323.

Vorbemerkungen.

I. Wir betrachten in diesem zweiten Buche des von den Werken Gottes handelnden Theiles der speciellen Dogmatik die Person und das Werk Christi; letzteres jedoch zunächst nur insofern, als dasselbe von Christus in den Tagen seines irdischen Wandels vollbracht worden ist; während wir die Ausführung dieses Werkes durch den heiligen Geist in der Kirche und in den Herzen der Einzelnen, sowie dessen Vollendung am Ende der Zeiten in den folgenden Büchern darstellen; obwohl auch alles dieses Werk Christi ist und aus seinem von ihm in statu viae vollbrachten grundlegenden Werke, das man deßhalb *oeconomia originans* nennt, hervorgeht. Wir verbinden aber die Lehre von der Person und dem grundlegenden Werke Christi, oder, wie man auch sagt, die Christologie und Soteriologie in diesem Buche mit einander, weil sie der Natur der Sache nach mit einander unauflöslich verbunden sind: denn was Christus für uns gethan hat, beruht ganz auf dem, was er ist, nämlich das Fleisch gewordene Wort, der Gott-Mensch. Als solcher ist er seinem Wesen nach der Mittler zwischen Gott und den Menschen und deßhalb auch befähigt und geignet, das Werk der Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen und allen Creaturen zu vollbringen.

II. In dem angedeuteten Inhalte des gegenwärtigen Buches sind hauptsächlich drei Glaubenswahrheiten enthalten: erstens, daß

Gott der Sohn Mensch geworden; zweitens, daß dieser Gott-Mensch der Erlöser und Vollender der Welt; drittens, daß Jesus Christus von Nazareth dieser Mensch gewordene Sohn Gottes und Welterlöser ist.

Besonders in diesem dritten Punkte berührt sich unser Dogma von Christus dem Fleisch gewordenen Worte und Weltheilande mit anderen theologischen und profanen[1]) Disciplinen; insbesondere mit der Apologetik, insofern diese aus vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründen den Nachweis liefert, daß Christus der von den Propheten

---

1) Da Christus und sein, in der vorchristlichen Zeit sich vorbereitendes, in der christlichen Zeit bis zur Vollendung aller Dinge sich verwirklichendes Reich der reale Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, so versteht es sich von selbst, daß unser Dogma mit der gesammten historischen Wissenschaft und allen ihr connexen Disciplinen, namentlich mit der Culturgeschichte, vor allem aber mit der Geschichte der Religionen in engster Beziehung, also denselben keineswegs indifferent gegenübersteht. Es kommen in dieser Hinsicht die Bd. 2, §. 114—119 dargelegten Grundsätze zur Anwendung. Auch hier ist, bei strenger Wahrung der dogmatisch feststehenden Wahrheit und entschiedener Verwerfung aller damit wirklich in Widerspruch stehenden Behauptungen profaner Wissenschaft, gerade wie den Naturwissenschaften gegenüber, große Vorsicht nothwendig, damit weder die berechtigte Selbstständigkeit der profanen Wissenschaft verletzt, noch das Interesse des Glaubens durch vom Dogma nicht geforderte und wissenschaftlich nicht über jeden Zweifel erhabene Behauptungen compromittirt werde. Jedoch muß hervorgehoben werden, daß die historischen Wissenschaften, sowie die Philosophie der Geschichte, mit der Geschichte der übernatürlichen Offenbarung und Weltordnung nothwendig in viel engerer Beziehung stehen, als dieses bei den rein physikalischen und rein philosophischen Wissenschaften der Fall ist. Der Sündenfall und die Erlösung des Menschengeschlechtes ist eben eine Thatsache, und die wichtigste und universalste unter allen Thatsachen der Weltgeschichte; wie auch das Reich Christi in seiner Kirche das realste unter allen Reichen ist, welche die Geschichte zu betrachten hat. Alle Darstellungen und Constructionen der Welt- und Menschheitsgeschichte, welche diese Centralthatsachen ignoriren, oder leugnen, oder in naturalistischer Weise zu erklären suchen, sind daher nicht nur häretisch, unchristlich und irreligiös, sondern auch historisch unwahr und unwissenschaftlich. In unseren Tagen, wo an die Stelle der speculativen Bekämpfung und Fälschung des Christenthums durch einen falschen philosophischen Idealismus, dessen Bekämpfung und Fälschung durch einen falschen positivistischen Realismus getreten ist und vorzugsweise auf dem Gebiete der Cultur- und Religionsgeschichte sich bethätigt, hat die christliche Wissenschaft in dieser Beziehung eine unermeßlich wichtige Aufgabe, zu deren Vollziehung sie nicht nur einer großen historischen Erudition, sondern auch einer großen Klarheit und Festigkeit in den Principien der Theologie und Philosophie bedarf. Deßhalb hat Leo XIII. nicht nur so energisch die historischen Studien angeregt und gefördert, sondern auch, wie auf Thomas, so auch auf Augustin und seine Civitas Dei hingewiesen.

verheißene Sohn Gottes und Welterlöser ist[1]); ferner mit der Geschichte der Offenbarung, insbesondere mit der Geschichte Jesu Christi[2]). Die Dogmatik hat jedoch die betreffenden Thatsachen der Geschichte nur insoweit zu behandeln, als sie entweder integrirende Momente des Dogma's bilden oder zur Beleuchtung desselben dienen[3]).

III. Das große Geheimniß, das uns hier beschäftigt, wird der Natur der Sache entsprechend von den Theologen in zwei Hauptstücken behandelt: von der Incarnation des Logos, oder in der Christologie, und von dem Werke des Gottmenschen, das man *a potiori* mit dem Namen der Erlösung, Soteriologie, zu bezeichnen pflegt. Beide Hauptstücke werden von Vielen unter dem Gesammttitel *De Verbo incarnato*[4]) zusammengefaßt.

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 34—53.

2) Es seien besonders hervorgehoben das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. Jos. Grimm, Prof. in Würzb. Regensburg bei Manz. 1876 ff. Der 1887 erschienene 5. Band des eminenten Werkes reicht bis zur Passion. Das Leben Jesu Christi des Erlösers mit neuen historischen und chronologischen Untersuchungen vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. J. H. Friedlieb, Prof. in Breslau. Münster bei Schöningh. 1887.

3) Von einem anderen Standpunkt gehen der Historiker und der Apologet aus, und andere sind die nächsten Ziele ihres Strebens. Den Geschichtschreiber wird alles interessiren, was geeignet ist, von der Geschichte Christi und seiner Zeit ein vollständiges und genaues Bild zu entwerfen und er wird hiebei alles, aber auch nur das durch die Geschichtsquellen genügend Erwiesene verwerthen. Der Apologete aber wird nur das geltend machen, was geeignet ist, den Glaubwürdigkeitsbeweis durch für die Vernunft unanfechtbare Gründe zu führen. Daher wird er nur philosophisch und historisch unanfechtbare Argumente gebrauchen, und nicht aus rein theologischen Erkenntnißquellen schöpfen; wie dieses allerdings das Recht und die Aufgabe der rein theologischen Wissenschaft insbesondere der Dogmatik ist.

4) So durchweg die älteren Theologen; vgl. *Suarez*, Opp. omn. tom. 17—19. So auch Franzelin, Tractatus de Verbo incarnato. Rom. 1869. Stentrup, Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. Andere neuere Theologen haben statt dem Titel de Verbo incarnato den Titel von dem Erlöser und der Erlösung (Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, Abh. 11 u. 12. Scheeben, 5. Buch „die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes.“ Oswald, die Erlösung in Christo Jesu. 1. Band Christologie oder die Person des Erlösers; 2. Band Soteriologie oder die Lehre vom Erlösungswerke) gewählt. Es scheint uns der alte Titel De Verbo incarnato den Vorzug zu haben, daß er das Erste und Fundamentale voraus stellt und den Zweck der Menschwerdung nicht auf die Wiederherstellung

IV. Was die Stellung der Incarnationslehre im gesammten System betrifft, so lassen die meisten neueren Theologen die Incarnations- und Erlösungslehre auf die von dem Urstande und Sündenfalle folgen. Auch wir haben diese, der zeitlichen Aufeinanderfolge der heiligen Geschichte sich anschließende Ordnung adoptirt. Die Scholastiker dagegen haben vielfach die Incarnationslehre erst nach der, die ganze christliche Ethik in sich begreifenden Lehre von den Tugenden und Sünden, sowie nach der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung behandelt[1]). Diese Systematisirung hat, wie auch die zuerst angegebene, methodisch und pädagogisch ihre Vorzüge und Nachtheile. Jedoch kommt auf die Form und Ordnung der Darstellung wenig an, wenn nur die Sache vollständig und allseitig behandelt wird[2]).

V. Der Betrachtung des Incarnations- und Erlösungsdogma's lassen die Theologen gewöhnlich Untersuchungen über die Wichtigkeit und den Charakter dieser Dogmen und über den ewigen göttlichen Rathschluß und die zeitliche Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung, namentlich auch über die Frage vorangehen, ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden

---

des gefallenen Menschen beschränkt. In dem von uns gewählten Titel wollten wir in möglichster Kürze die verschiedenen, hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte berücksichtigen.

1) Den einfachen Gedanken dieser Ordnung setzt Thomas im Prolog zur Tertia also auseinander: Quia salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus; necesse est, ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis ejus humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam 1° considerandum occurrit de ipso Salvatore; 2° de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur; 3° de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipsa incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his, quae per ipsum salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

2) Daß Christus das Endziel und die Vollendung der gesammten übernatürlichen Ordnung ist, spricht für die Ordnung des heil. Thomas, daß er deren Urbild und Urquell ist, für die andere Ordnung; von der Erkenntniß des höchsten Mysteriums der Incarnation fällt auf das Geheimniß der übernatürlichen Gnade erst das volle Licht, während umgekehrt die minderen Geheimnisse der Gnade und Rechtfertigung Stufen sind, um zu dem größeren Geheimnisse der Incarnation emporzusteigen und uns dessen Verständniß zu vermitteln.

wäre, wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte. Wir werden ihrem Beispiele folgen [1]).

VI. Die alten Theologen haben meistens das Leben und die Thaten Christi von seiner Menschwerdung bis zu seiner zweiten Wiederkunft [2]) ausführlich behandelt; während die Neueren die Darstellung des Lebens Christi vielfach der Exegese und anderen speciellen Disciplinen überließen. Jedenfalls müssen die selbst in den Glaubensbekenntnissen ausgesprochenen großen Thatsachen des Lebens, Leidens und der Verherrlichung Christi, soweit sie dogmatisch sind, auch in der Dogmatik behandelt werden, während die Wiederkunft Christi zweckmäßiger in der Eschatologie betrachtet wird.

Es wird jedoch nützlich sein, die im Worte Gottes enthaltene Schilderung des Lebens, Leidens und der Verherrlichung Christi auch in der Dogmatik und von ihrem Standpunkte aus näher zu be-

---

1) Wenn Constantin von Schäzler in seinem Buche: Das Dogma von der Menschwerdung, im Geiste des heil. Thomas dargestellt, diese Untersuchungen zugleich mit der Erlösungslehre auf die Lehre von der Incarnation folgen läßt, so hat dieses in dem Zweck dieses Werkes, und auch an sich den guten Grund, daß alles hier zu Erörternde von dem richtigen Verständnisse des von der Kirche so allseitig definirten Grunddogma's von der Incarnation abhängt und nur aus ihm erschlossen werden kann. Allein die gewöhnliche Darstellung ist natürlicher, leitet das von der Kirche definirte Dogma entsprechend ein und entbindet dessen Darstellung von sonst nothwendigen Unterbrechungen und Excursen.

2) Nachdem Thomas III, q. 1—34 das Incarnationsdogma und was dazu wesentlich gehört, erörtert, spricht er 35—59: De nativitate Christi; de manifestatione Christi nati; de legalibus circa puerum Jesum servatis; de baptismo Joannis; de baptizatione Christi; de modo conversationis Christi; de tentatione Christi; de doctrina Christi; de miraculis a Christo factis in generali; de miraculis Christi in speciali; de transfiguratione Christi; de passione Christi; de causa efficiente passionis Christi; de modo passionis Christi quantum ad effectum; de effectibus passionis Christi; (in diesen beiden Fragen wird hauptsächlich die Lehre vom Verdienst und der stellvertretenden Genugthuung Christi behandelt); de morte Christi; de sepultura Christi; de descensu Christi ad inferos; de resurrectione Christi; de manifestatione resurrectionis; de resurrectionis Christi causalitate; de ascensione Christi; de sessione Christi ad dexteram Patris; de judiciaria potestate Christi. Daran reiht sich sodann die Lehre von den heiligen Sacramenten. Im Wesentlichen schlossen sich die späteren scholastischen Theologen diesem System des heil. Thomas an. So namentlich auch Suarez, der die Geheimnisse des Lebens Christi und seiner Mutter, mit Einschluß der betreffenden eschatologischen Lehren, in 58 Disputationen behandelt, welche den 19. Band der gesammten Werke (Edit. Vivès) füllen.

trachten[1]), ohne aber die Grunddogmen von dem Verdienst und Sühnopfer Christi und seinem dreifachen Amte, wie dieses zum Theil die Scholastiker thaten, in die Darstellung des Lebens Jesu einzuflechten[2]).

VII. Kein Geschöpf steht zu der Person und zum Werke des Mensch gewordenen Sohnes Gottes in einem so nahen Verhältnisse und nimmt in seinem Reiche einen so hohen Rang ein, als seine Mutter, die unbefleckte und allerseligste Jungfrau Maria. Sie ist die letzte und unmittelbarste Vorbereitung auf die Menschwerdung des ewigen Wortes und zugleich die erste und vollkommenste Frucht seines Erlösungswerkes. Deßhalb haben neuere Theologen alles, was die Kirche auf Grund der göttlichen Offenbarung von ihr lehrt, in einem eigenen Abschnitte zusammengefaßt und der Christologie als Mariologie beigefügt[3]). Wir hoffen der hohen Wichtigkeit dieses Gegenstandes vollkommen gerecht zu werden, wenn wir denselben in der Weise der alten Theologen[4]) an den betreffenden Stellen der Christologie, sowie in der Lehre von dem Reiche Christi und der Gemeinschaft der Heiligen behandeln. Ist ja auch Maria in solcher Weise in der Schrift und in der Ueberlieferung der Kirche mit Christus verbunden.

---

1) Daß die dogmatische Theologie die Geheimnisse des Lebens Jesu lediglich der oft ungenügenden Behandlung derselben in der biblischen Einleitungswissenschaft und der Exegese überließ, hat eine tiefere und fruchtbarere Ausbildung des Theologen und Predigers gewiß ebensowenig gefördert, als auf dem Gebiete der Ethik und Ascese die Vernachlässigung des reichen Inhaltes der Secunda Secundä.

2) Vgl. oben S. 7, Note 2.

3) Z. B. Scheeben, Dogm. 3. Bd., 5. Buch, 5. Hauptst. Teisonnier Compend. theol. dogm. tom. 2. *Hurter*, Theol. dogm. Comp. tom. 2, Tract. VII de Verbo incarn. c. 6. Während erstere die Mariologie, wie uns scheint, zweckmäßiger an den Schluß der gesammten Lehre von Christus und seinem Werke stellen, schiebt Hurter dieselbe zwischen die Christologie und die Soteriologie ein. Jedoch konnten sie alle die Christologie nicht behandeln, ohne auch in ihr von Maria zu reden.

4) So Thomas, der sehr eingehend von Maria handelt, und auch Suarez, der, an die qq. des heil. Thomas anschließend, das Leben und Wirken Mariä inclusive ihrer Aufnahme in den Himmel und ihrer Anrufung und Fürbitte, sowie ihre Gnaden und Vorzüge ausführlich darstellt (tom. 19, disput. 1—23), dann aber nach Betrachtung des Vorläufers — disp. 24 & 25 — das Leben und Wirken Christi behandelt.

Erstes Kapitel.

Der ewige Rathschluß und die zeitliche Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung.

---

§. 324.

Begriff und Namen der Menschwerdung und Erlösung.

I. Das Glaubensgeheimniß der Person Christi besteht darin, daß Christus der Mensch gewordene Sohn Gottes, das Fleisch gewordene Wort, das Verbum incarnatum ist: seiner Persönlichkeit und göttlichen Natur nach wahrer Gott, seiner menschlichen Natur nach wahrer Mensch.

Der ewige Sohn Gottes ist aber dadurch wahrer Mensch geworden, daß er die menschliche Natur aus Maria, der Jungfrau, in seine göttliche Persönlichkeit aufgenommen und dadurch in der Einheit der Person mit seiner göttlichen Natur vereinigt hat.

Diese göttliche That der Menschwerdung des Logos ist der Mittelpunkt des gesammten göttlichen Heilswerkes, wodurch nicht nur die gefallene Menschheit wiederhergestellt und zur höchsten Würde und Seligkeit erhoben wird, sondern auch die ganze übernatürliche Ordnung, und in ihr das ganze erschaffene Universum die höchste übernatürliche Vollendung, Gott aber die höchste äußere Ehre und Verherrlichung (gloria Dei externa) empfängt.

II. Dieses höchste Werk Gottes wird von der heiligen Schrift, von der Kirche, sowie von den Vätern und Theologen mit mannigfaltigen Namen[1]), nach verschiedenen Seiten hin und von verschiedenen Gesichtspunkten aus, mehr oder minder adäquat bezeichnet.

1. Der allgemeinste und unbestimmteste Name ist der griechische Name οἰκονομία, welchen die Lateiner herübernahmen, *oeconomia*[2]),

---

1) Vgl. *Petavius*, De incarn. l. 2, c. 1.

2) In der Trinitätslehre haben wir gesehen, daß dieser Ausdruck auch gebraucht wurde, um den Personenunterschied im Gegensatz zur Wesenseinheit oder der Monarchie auszudrücken, z. B. *Tertullian*, Adv. Prax. 2 & 7 s. Bd. 4, S. 309, Note 1 (2. Aufl. S. 302, Note 4).

oder durch das Wort *dispensatio* wiedergaben. Menschwerdung und Erlösung sind eben die Heilsordnung vorzugsweise, durch welche der himmlische Hausvater in seiner herablassenden Erbarmung die Güter der Gnade und Glorie uns mittheilt.

Schon die Herablassung Gottes zu dem Menschen im alten Bunde, welche sich auch in den anthropomorphen Ausdrücken der heiligen Schrift zeigt, wird mitunter mit diesem Worte bezeichnet[1]; ganz vorzüglich aber wird so die vollkommenste Herablassung Gottes zu den Menschen genannt, welche darin liegt, daß Gott selbst wahrhaft Mensch wurde[2]. Dem entsprechend wird auch die Glaubenslehre von der wahren Menschheit Christi *οἰκονομία* genannt, im Gegensatz zum Dogma von der wahren Gottheit Christi, oder der *θεολογία*. In diesem Sinne sagt Hieronymus[3], daß Apollinaris, weil er die Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus leugnete, die oeconomia verstümmelt habe, und wird ihm, wie bereits den Doketen gegenüber gesagt, daß die *οἰκονομία*, insbesondere die oeconomia passionis, kein Schein sei[4]. Demgemäß werden die menschlichen Thätigkeiten und Leiden des Sohnes Gottes als *secundum oeconomiam* oder *οἰκονομικῶς* geschehen bezeichnet. So sagen auch die Theologen, daß Christus, da ihm an sich auch seiner Menschheit nach Leidensfreiheit und Glorie gebührte, *dispensatione divina* gelitten habe. Dem entspricht es, daß auch die Eucharistie und das eucharistische Opfer *λατρεία τῆς οἰκονομίας* genannt wird[5]. Alles dieses sind Anwendungen des allgemeinen Sprachgebrauchs, wonach jede nicht geschuldete Anbequemung und Herablassung zur Bedürftigkeit Anderer mit diesem Worte bezeichnet wird[6].

2. Eine zweite Klasse von Namen für das Geheimniß der Menschwerdung bilden jene, welche dasselbe mit Vorzug als die Offenbarung, die Erscheinung Gottes, näherhin mit der heiligen Schrift[7] als die Erscheinung Gottes im Fleische bezeichnen. Hier-

---

1) Vgl. die Stellen von Theodoret bei *Petavius,* l. c. IV.

2) Daher *κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία; ἀνθρωπίνη οἰκονομία; οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως; οἰκ. μετὰ σαρκός*, etc., vgl. bei *Petav.* l. c. III. die Stellen von Clemens Alex., Athanasius, Basilius.

3) Apollinaris dimidiatam Christi introduxit oeconomiam. Ep. 65.

4) S. Athanasius bei Petav. l. c. III.

5) Petav. l. c. V.

6) Näheres bei *Petav.* l. c. II.

7) *Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· θεὸς* (al. *ὅς*) *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* . . . I Tim. 3, 16. Die Vulgata hat: Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justi-

her gehören die oft gebrauchten Ausdrücke ἐπιφάνεια[1]), φανέρωσις, θεοφάνεια, θεοφάνεια τοῦ λόγου, auch σωματικὴ ἐπιφάνεια; apparitio, manifestatio, revelatio, adventus Dei[2]).

3. Daß diese höchste Gottesoffenbarung und Gotteserscheinung eine bleibende sei, ist in den Worten angedeutet, welches unser Geheimniß als Gegenwart, als Wohnen Gottes des Logos im Fleische oder unter uns Menschen[3]) bezeichnen. Hierher gehören die Namen ἐνδημία, ἐπιδημία ἐν σαρκὶ, praesentia[4]), παρουσία, was sowohl das bei uns Sein, als das zu uns Kommen bedeuten kann.

4. Da das Wesentliche unseres Geheimnisses eben darin besteht, daß Gott der Sohn in Christus dadurch uns erschienen, zu uns gekommen ist und unter uns wohnet, daß er selbst wahrhaft Mensch wurde, so sind jene Namen die angemessensten und häufigsten, welche zunächst diese Wahrheit aussprechen. Unter diesen nimmt der auf den Prolog des Johannesevangeliums[5]) sich gründende Ausdruck Fleischwerdung des Logos, Incarnatio, ἐνσάρκωσις, σάρκωσις den ersten Rang ein, wobei das im Gegensatz zu den Doketen gebrauchte Wort Fleisch dem allgemeinen Sprachgebrauche der heiligen Schrift gemäß die ganze menschliche Natur bezeichnet, mit besonderer Betonung ihrer in Folge des Sündenfalls eingetretenen Passibilität[6]). Seltener kommt der Ausdruck σωμάτωσις, ἐνσωμάτωσις, corporatio, incorporatio vor, der auch deßhalb sich weniger empfiehlt, da er leichter in apollinaristischem Sinne verstanden werden könnte. Am wenigsten mißverständlich in dieser Beziehung und am adäquatesten ist der Name Menschwerdung, ἐνανθρώπησις, *humanatio*. Sowohl der Name Fleischwerdung, als der Ausdruck Menschwerdung sind durch das Glaubensbekenntniß[7]) sanctionirt.

---

ficatum in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum in gloria. Vgl. *I Joann.* 1, 2: Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη . . . καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν . . Et vita manifestata est . . . et apparuit nobis.

1) Dieser Ausdruck wird bekanntlich für die Menschwerdung, dann aber auch für die Erscheinung des Mensch Gewordenen vor Israel an Weihnachten, und vor den Erstlingen der Heiden gebraucht. Vgl. *Petav.* l. c. XII.

2) S. die Belege bei *Petav.* l. c. XI.

3) Vgl. *Joann.* 1, 14.

4) Vgl. *Petav.* l. c. XI.

5) *Joann.* 1, 14.

6) Vgl. Bd. 6, §. 295; insbes. S. 79, Note 7.

7) *Symbol. Nicaen.*: Διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

5. Weil der Logos dadurch Mensch geworden ist, daß er die menschliche Natur in seine göttliche Persönlichkeit aufnahm und sie dadurch mit sich und seiner göttlichen Natur auf's Innigste vereinigte, so wird das Geheimniß der Menschwerdung oftmals und in verschiedener Weise durch Namen bezeichnet, welche, wie πρόσληψις, ἀνάληψις, assumptio, susceptio, jene Aufnahme, oder, wie ἕνωσις, σύνοδος, συνάφεια, σύνθεσις, σύμβασις, συνδρομή, συμφυΐα, μίξις, κράσις, συνκράσις, ἀνακράσις, und die entsprechenden lateinischen Namen, unio, unitio, adunatio, compositio, consertio, conjunctio, connexio, contextio, confibulatio, contemperatio, sc. divinitatis cum humanitate, conventus, concordia, foedus, foederatio, confoederatio, conversio, conjugatio, coaptatio, mixtio, commixtio, mistura, die daraus entspringende Vereinigung und die daraus hervorgehende Einheit, ἑνότης, unitas, zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in der Einheit der göttlichen Person ausdrücken. Es liegt auf der Hand, daß alle diese das Geheimniß der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo bezeichnenden Namen, die insgesammt in rechtgläubigem Sinne gebraucht wurden, mehr oder weniger inadäquat sind; daher jene Namen, welche den Unterschied der Naturen betonen und auch von einer blos äußerlichen oder einer blos moralischen Vereinigung verschiedener Personen gebraucht werden können, von den, die hypostatische Einheit leugnenden Nestorianern, andere aber, welche eine besondere Innigkeit der Einigung und Einheit[1]) ausdrücken wollen, von den, den Unterschied der Naturen leugenden Monophysiten mißbraucht wurden. Dieser Mißbrauch schloß zwar den richtigen Gebrauch solcher Ausdrücke nicht aus, war aber ein Grund, solche mißbrauchte und an sich mißverständliche Ausdrücke mehr und mehr zu meiden, namentlich aber die Vereinigung und Einheit der beiden Naturen in Christus durch einen Zusatz näher zu bestimmen. Daher bezeichnete man im Gegensatze zu der nur moralischen und accidentalen Vereinigung und Einheit, welche die Nestorianer und all ihre rationalistischen Nachfolger zwischen Gott oder dem Logos und dem Menschen Jesus annehmen, die Einheit zwischen Gottheit und Menschheit in Christus als eine physische[2]), substantiale[3]), wesenhafte[4]); weil aber diese Ausdrücke in monophysitischem Sinne von einer Ein-

1) Wie namentlich mixtio und conversio und ihre griechischen und lateinischen Synonyma.

2) Ἕνωσις φυσική oder κατὰ φύσιν.

3) Unio substantialis, secundum substantiam.

4) Ἕνωσις κατ' οὐσίαν. Dem entsprechend heißt es auch, daß beide Naturen vereinigt seien, οὐσιωδῶς, φυσικῶς.

heit der Natur, der Substanz oder des Wesens als solcher verstanden werden könnten, während die Einheit der beiden Naturen in Christus darin begründet ist, daß beide in Einer und zwar der göttlichen Person oder Hypostase subsistiren, so ist der Ausdruck Einheit der Person nach oder der Hypostase nach, persönliche[1]) und, noch weniger mißverständlich und mißdeutbar, hypostatische Vereinigung und Einheit, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, unio hypostatica der geeignetste und allgemein herrschende. Alles dieses wird unten in der Lehre von der hypostatischen Union seine allseitige Erklärung und Begründung finden. Daher nur noch ein Wort

6. über den Sinn und den richtigen Gebrauch der drei wichtigsten Ausdrücke: *incarnatio, unio hypostatica* und *assumtio.*

Vor allem ist zu bemerken, daß der Ausdruck *incarnatio,* wie der Ausdruck *unio hypostatica* sowohl den Act der Menschwerdung resp. der hypostatischen Vereinigung, als das Product dieses Actes den bleibenden Zustand der Incarnation resp. hypostatischen Vereinigung bezeichnet. Ebenso kann *assumtio* im activen und passiven Sinne gebraucht werden.

Die genannten drei Namen sind verwandt, aber nicht gleichbedeutend.

Der allgemeinste unter ihnen ist der Ausdruck Vereinigung, *unio,* indem er einfach die Relation der beiden hypostatisch vereinigten Naturen zu einander ausdrückt. Man kann daher ebenso sagen, daß in Christo die göttliche Natur mit der menschlichen, wie umgekehrt, daß die menschliche mit der göttlichen Natur hypostatisch vereinigt ist.

Anders verhält es sich mit den beiden anderen Ausdrücken. Sowohl die Incarnation als die active Assumtion kann nur der Person des Wortes, die passive Assumtion aber nur der menschlichen Natur zugeschrieben werden. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, incarnirt, er hat die menschliche Natur angenommen. Zwischen dem Begriffe der *incarnatio* und der *assumtio activa* besteht nur der Unterschied, daß der Logos in dem Begriffe der Incarnation als zur menschlichen Natur

---

1) Denn „persönliche“ Vereinigung, unio personalis, wird im gemeinen Leben vielfach von einer nur moralischen Vereinigung verschiedener Personen verstanden; abgesehen davon, daß Neuere, namentlich die Güntherianer, Person und Hypostase in falscher Weise unterschieden und in Folge davon in Christus Eine Persönlichkeit, aber zwei Hypostasen glaubten annehmen zu dürfen.

herabsteigend[1]) und sich mit ihr vereinigend, in dem der activen Annahme aber als die menschliche Natur zu sich erhebend und sie mit sich vereinigend gedacht wird. Nur die Frage sei hier noch kurz berührt, ob und inwiefern man, wie von einer Menschwerdung Gottes, von einer Gottwerdung oder Vergottung des Menschen in Christus reden könne. In dem Sinne, daß die menschliche Natur in Christus in die Hypostase des Wortes aufgenommen wurde und in Folge davon der Mensch Jesus Christus wahrhaft Gott, näherhin die göttliche Person des Wortes ist, kann man allerdings sagen, und sagen mitunter die Väter[2]), daß in Christus, wie Gott Mensch, so der Mensch Gott geworden sei, und reden in diesem Sinne von einer Theose oder einer Deificirung des Menschen in Christus. Allein obwohl dieser Ausdruck einen richtigen Sinn haben kann, und in dem Munde rechtgläubiger Lehrer wirklich hat, so ist er dennoch besser zu vermeiden, weil er den Gedanken nahe legen könnte, daß die Menschheit Christi vor ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos als eine menschliche Hypostase bestanden habe oder gar, was der Gipfel der Absurdität wäre, daß diese menschliche Hypostase die göttliche Natur an und in sich aufgenommen habe. So viel über die Namen; die Sache selbst wird unten in der Lehre von der hypostatischen Union ihre Erklärung finden.

§. 325.

Von der absoluten Freiheit und der relativen Nothwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung[3]).

Sowohl die Erlösung der gefallenen Menschheit, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist eine absolut freie That der göttlichen Liebe.

Von einer Nothwendigkeit derselben kann also nur in dem relativen Sinne einer auf freiem göttlichem

1) Descendit . . . et incarnatus est. *Symb. Nic.* Dieses Herabsteigen wird auch als exinanitio, κένωσις bezeichnet — ἑαυτὸν ἐκένωσε, semetipsum exinanivit. *Phil.* 2, 7. Jedoch Näheres hierüber später.

2) So schreibt z. B. Gregor von Nazianz: θεοῦ μὲν ἀνθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεοθέντος. Epist. 1 ad Cledon.

3) *S. Th.* 3, q. 1. *Thomas* und *Bonaventura* in 3 Sent. dist. 20. *Petavius*, Theol. dogm. tom. 4, De incarn. l. 2, c. 12 sq. *Suarez*, in 3, q. 1. De incarn. disp. 4. *Lugo* in S. Th. 3. disput. 25, sect. 2. *Le Grand*, De incarn. dissert. 5 (*Migne*, Theol. cursus compl. tom. 9). Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 3. 12. Abhandl. v. d. Erlösung, Hptst. 1—3. v. Schäzler, das Dogma v. d. Menschwerd., Abschn. 2, Kap. 5. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 206—208.

Rathschlusse beruhenden[1]) und bedingten[2]) Nothwendigkeit, sowie in dem uneigentlichen Sinne bloßer Angemessenheit[3]) die Rede sein.

Alles dieses ist de fide, aber auch vernünftig erkennbare Wahrheit, und ergibt sich von selbst aus den allgemeinen Principien, welche bereits in der Lehre von dem göttlichen Willen und den göttlichen Werken, und in specieller Anwendung in der Lehre von der Schöpfung und von der übernatürlichen Ordnung, dargelegt wurden. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und der gerade hier aufgestellten irrigen Meinungen ist es jedoch nothwendig, näher darauf einzugehen.

I. Wie bezüglich aller Rathschlüsse und Werke Gottes, müssen wir auch bezüglich der Menschwerdung und Erlösung einestheils absolute Freiheit, anderntheils vollkommene Angemessenheit behaupten.

Daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, durch seinen Kreuzestod die gefallene Menschheit erlöst und die ganze natürliche und übernatürliche Ordnung zur Vollendung geführt hat, ist in Wirklichkeit das höchste unter allen göttlichen Werken und ist ihm so zu sagen eine unendliche Angemessenheit eigen. Diese wunderbare Congruenz der Menschwerdung und Erlösung möglichst zu ergründen und zu verstehen, ist die erhabenste Aufgabe der heiligen Wissenschaft, die kräftigste Förderung des Glaubens und der Frömmigkeit. Nichts ist geeigneter, den Ungläubigen von der Thorheit seines Unglaubens zu heilen und dem Glauben an die geheimnißvolle göttliche Weisheit Christi geneigt zu machen, den Gläubigen aber mit Glaubenskraft, Bewunderung und Liebe zu erfüllen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß Väter und Theologen die Congruenz dieses Geheimnisses mit besonderer Sorgfalt und Vorliebe behandelt haben[4]).

Allein ebenso wichtig ist es, die absolute Freiheit dieses göttlichen Rathschlusses und Werkes in jeder Beziehung festzuhalten, da schon in den mittleren, noch mehr aber in den neueren Zeiten

---

1) Necessitas decreti.

2) Necessitas conditionata.

3) Necessitas congruentiae.

4) Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli: *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* (*1 Cor.* 1, 25). Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur. Mit diesen Worten beginnt Thomas *S. c. g.* l. 4, c. 54 seine Auseinandersetzungen über die Convenienz der Menschwerdung.

eine irregehende Speculation Manche verführt hat, statt jener hohen Angemessenheit, eine absolute Nothwendigkeit sowohl der Erlösung, als der Menschwerdung zu behaupten und dadurch dieses große Geheimniß der Frömmigkeit, anstatt es, wie man wähnte, zu vertheidigen, in seinem tiefsten Grunde zu vernichten und zu fälschen, die in ihm sich offenbarende Weisheit und Liebe Gottes ihrer höchsten Prärogative, der göttlichen Unabhängigkeit und Freiheit, zu berauben und den innersten Lebenskern der wahren Frömmigkeit, der in der Anerkenntniß der vollkommensten Abhängigkeit von Gottes Gnade und Erbarmung besteht, zu tödten.

Deßhalb betont auch die heilige Schrift an dem Werke unseres Heiles vor allem diese göttliche Freiheit. Nicht nur die Begnadigung des einzelnen Menschen, sondern auch und vor allem deren Grund und Ursache, die Erlösung der ganzen Menschheit durch die Menschwerdung und den Kreuzestod Christi, ist ganz und in allen Momenten freieste Gnade, reinste Liebe, unergründliches Erbarmen[1]).

---

1) Es genügt, auf die Stellen hinzuweisen, welche in der Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens Bd. 3, §. 197, III, von der göttlichen Liebe und Erbarmung Bd. 3, §. 202, II angeführt wurden und in allem Folgenden, zumal in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre mitgetheilt werden. Jedoch seien einige Aussprüche hier ausdrücklich hervorgehoben. Ueberall, wo der heil. Paulus das Werk unserer Erlösung und unseres Heiles schildert, hebt er vor allem und immer wieder dessen absolute Freiheit und Gratuität von Seiten Gottes hervor: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo; in quo habemus redemtionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae ejus, quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia; ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in coelis, et quae in terra sunt, in ipso, in quo etiam et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 5—11. Quia in ipso (Christo) complacuit (εὐδόκησε), omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum... *Col.* 1, 19 & 20. Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati) et conresuscitavit, et consedere fecit in coelestibus in Christo Jesu, ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate (χρηστότητι) super nos in Christo Jesu. Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc

Diese Freiheit und Gratuität haben auch Väter und Theologen, wie sehr sie die relative Nothwendigkeit und Congruenz betonten, stets hervorgehoben[1]); nie haben sie eine absolute Nothwendigkeit behauptet[2]).

Die absolute Freiheit und Gratuität der Erlösung und Menschwerdung ist auch in den Worten des Nicänischen Glaubensbekenntnisses, daß der Sohn Gottes wegen uns Menschen

---

non ex vobis, Dei enim donum est. *Eph.* 2, 4—8. Justificati gratis per gratiam ipsius (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι), per redemtionem quae est in Christo Jesu. *Rom.* 3, 24. Commendat autem charitatem suam Deus in nobis; quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. *Rom.* 5, 8. Man sieht, daß der Apostel nicht genug die absolute Freiheit und Gratuität, nicht nur unserer Begnadigung und Rechtfertigung, sondern auch ihres Grundes, der Menschwerdung des Sohnes Gottes und des gesammten Erlösungswerkes, betonen und erheben kann. Christus und sein Werk ist die Offenbarung der göttlichen Gnade vorzugsweise. Apparuit enim gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus. *Tit.* 2, 11. Cum autem benignitas et humanitas (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία) apparuit Salvatoris nostri Dei; non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum; ut justificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae. *Tit.* 3, 4—7. Alles das sind nur nähere Ausführungen des Wortes Christi: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. *Joann.* 3, 16 cf. *1 Joann.* 4, 9: In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum.

1) Zahlreiche Nachweise werden wir später kennen lernen. Namentlich gehören hierher jene zahllosen Stellen, welche die Erlösung durch Christus als Werk der reinsten Liebe, absolut unverdienter Gnade preisen. Nur eine Stelle Augustin's sei angeführt. *Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi?* (Ps. 115, 12). Quid retribuit mihi? Primo nihil eram, et fecit me; perieram, quaesivit me; quaerens invenit me, captivum redemit me, emptum liberavit me, de servo fratrem fecit me. *Quid retribuam Domino?* Non habes quod retribuas. Quando ab illo totum exspectas, quid habes retribuere? Sed exspecta: nescio quid vult dicere. Cur quaerit: *Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi?* Circumspiciens undique quid retribuat, quasi invenit. *Quid invenit? Calicem salutaris accipiam.* Retribuere cogitabas, adhuc accipere quaeris. Vide, rogo. Si adhuc accipere quaeris, adhuc debitor eris, quando retributor? Si ergo semper debitor eris, quando retribuis? Non invenis quid retribuas: nisi quod dederit non habebis. Sermo 254 (al. de temp. 151) c. 5, nr. 6.

2) Vgl. unten S. 26, Note 1.

und um unseres Heiles willen[1]), also nicht aus eigenem Bedürfniß oder von einer Nothwendigkeit bestimmt, Mensch geworden und am Kreuz gestorben ist, klar ausgesprochen.

Wenn ferner die Kirche die vollkommene Freiwilligkeit des Opfertodes Christi, auch dessen menschlichem Willen nach, definirt hat[2]), so ist um so mehr die absolute Freiheit des göttlichen Willens in dem gesammten Erlösungswerke erklärt. Implicite ist die absolute Freiheit Gottes bezüglich der Erlösung und Menschwerdung in allen jenen kirchlichen Lehrentscheidungen enthalten, welche die absolute Freiheit Gottes bezüglich aller opera Dei ad extra[3]), insbesondere bezüglich der Schöpfung[4]) und der ganzen übernatürlichen Ordnung[5]) vertheidigen.

Auch sind, theils ausdrücklich, theils durch allgemeinen Consens, alle jene irrigen Systeme des Pantheismus und Emanatismus[6]), sowie des Optimismus[7]) verworfen, auf deren Grund und in deren Sinn allein von einer im göttlichen Wesen begründeten Nothwendigkeit der Incarnation und Erlösung geredet werden könnte.

II. Wir sagten, daß das Werk unserer Erlösung durch die Menschwerdung und den Kreuzestod Christi, wie es wirklich von Gott ewig gewollt und in der Zeit vollbracht wurde, eine absolut freie That Gottes ist, und zwar in allen seinen Momenten. Gott hätte also dieses ganze Werk seiner höchsten äußeren Verherrlichung und unseres Heiles auch gar nicht oder in einer ganz anderen Weise, als es wirklich geschah, wollen und vollbringen können. Daher ist eine jede dem freien göttlichen Rathschlusse vorangehende und denselben determinirende Nothwendigkeit schlechthin und in allen Beziehungen zu leugnen.

Es ist also hier nicht von der ganz anderen Frage, ob der gefallene Mensch eine Erlösung, und zwar diese Erlösung noth-

---

1) Δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.

2) Vgl. z. B. *Lateran. sub Martino I,* a. 649 — *can. 2.* „sponte passum".

3) Vgl. Bd. 3, §. 199. S. 750, Note 2—6 (2. Aufl. S. 724, Note 3—5 und S. 725, Note 1 u. 2) die Entscheidungen gegen Abälard, Wiclif, Hermes, Günther, sowie die Aussprüche des Vaticanums.

4) Vgl. Bd. 5, §. 263, I.

5) Vgl. Bd. 5, §. 280.

6) Vgl. die Bd. 3, §. 150, I, S. 271 (2. Aufl. S. 258) angeführten Lehrentscheidungen gegen den Priscillianismus und den mittelalterlichen und modernen Pantheismus.

7) Vgl. Bd. 3, §. 199, IV, B. Bd. 5, §. 263, III.

wendig hatte, oder von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen die Rede.

Daß das ganze Menschengeschlecht und jeder einzelne Mensch zur Wiedererlangung der durch den Sündenfall verlorenen Gnade und Seligkeit einer göttlichen Erlösung absolut bedarf, und daß uns in Wirklichkeit keine andere Erlösung gegeben ist, als in Christus, dem Gekreuzigten, ist eine unbestrittene Fundamentalwahrheit des Christenthums. Niemand, weder der gefallene Adam, noch irgend einer seiner Nachkommen, noch das gesammte Menschengeschlecht, noch irgend ein anderes Geschöpf kann die Schuld der Sünde tilgen, oder für dieselbe entsprechende Genugthuung leisten und uns die verlorene Gnade wieder verschaffen. Nur Gott kann Sünden vergeben[1]) und Gnade verleihen[2]). In Wirklichkeit aber hat Gott der gefallenen Menschheit nur in Christus und durch seinen Kreuzestod Erlösung verliehen und die Möglichkeit der Wiederherstellung und des Heiles gegeben[3]). Von dieser Nothwendigkeit einer Erlösung überhaupt, und insbesondere der Erlösung und Wiederherstellung durch Christus und seine Gnade, für uns Menschen[4]) wird also hier nicht gehandelt.

Hier beantworten wir die Frage, ob Gott uns erlösen, und zwar in dieser Weise erlösen mußte — und diese Frage ist, wie gesagt, in jeder Beziehung zu verneinen.

Um aber alle Irrthümer und Mißverständnisse auszuschließen, müssen wir die Erlösung von der Menschwerdung, und beide

---

1) *Marc.* 2, 7. Nicht darin haben die Pharisäer geirrt, daß sie behaupteten, daß nur Gott Sünden vergeben kann, sondern darin, daß sie Christus nicht als Gesandten und als den Sohn Gottes anerkannten. Vgl. Schanz zur angeführten Stelle.

2) Vgl. Bd. 5, §. 428, IX.

3) Non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. *Act.* 4, 12 cf. *Joann.* 3, 36; 14, 16; 17, 3 etc.

4) Es ist in der Natur der Sache begründet, daß Väter, Theologen und Apologeten durch den Nachweis unserer Erlösungsbedürftigkeit zu der Lehre von der Erlösung durch Christus überleiten. Vgl. z. B. Thomas, *Compend. theol.* c. 198 u. 199. Kleutgen, Theol. d. Vorzt., Bd. 3, 12. Abh., 1. Hptst., I. S. 336. Ausführlich wird davon in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung gehandelt. Demgemäß spricht auch das Concil von Trient diese Wahrheit am Anfang seiner canones de justificatione aus. Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo: anathema sit. Sess. VI, can. 1 cf. cp. 1 vgl. Bd. 6, S. 760, Note 2.

wieder von der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen, und diese wiederum von der Genugthuung durch den Kreuzestod unterscheiden und sagen, daß sowohl die Erlösung, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als die stellvertretende Genugthuung durch den Gottmenschen, als die Genugthuung durch den Kreuzestod nicht auf einer göttlichen Nothwendigkeit beruhen, sondern ganz und in jeder Beziehung ihren letzten Grund in der absolut freien wohlwollenden Liebe Gottes haben.

Obwohl nämlich im wirklichen Rathschlusse Gottes alle diese Momente unauflöslich mit einander verbunden sind, so hätte doch Gott, wenn er gewollt hätte, dieselben auch von einander trennen, auch sie in ganz anderer Weise combiniren können. Er hätte also die gefallene Menschheit wiederherstellen können, auch ohne Mensch zu werden; umgekehrt hätte er Mensch werden können, ohne uns zu erlösen. Er hätte Mensch werden und uns wiederherstellen können, auch ohne stellvertretende Genugthuung zu leisten, und er hätte diese Genugthuung leisten können auch ohne Kreuzestod. Nur das ist zu behaupten, daß, wenn Gott durch adäquate Genugthuung uns erlösen wollte, dieses nur durch einen Gottmenschen geschehen konnte, und daß daher unter dieser freigewollten Bedingung die Menschwerdung nothwendig war.

III. Gehen wir näher auf das Einzelne ein und fassen wir zunächst die Nothwendigkeit einer Erlösung in dem weiteren und unbestimmten[1]) Sinne irgend welcher[2]) Wiederherstellung in's Auge; und zwar nicht für die mögliche, aber nie wirkliche Ordnung der reinen Natur[3]), oder für irgend eine andere mögliche Heilsordnung, sondern für die wirklich bestehende Ordnung der ursprünglichen übernatürlichen Berufung und Begnadigung und des Sündenfalles des Menschengeschlechtes in Adam, wie sie im dritten Kapitel des ersten Buches[4]) dargelegt wurde. Hier ist jedoch die Bemerkung nicht überflüssig, daß, wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte, eine Erlösung weder nothwendig,

---

1) Etymologisch liegt in dem Worte Erlösung, redemtio, ἀπολύτρωσις, der Begriff des Loskaufes, der Zahlung einer Schuld, also einer Genugthuung, wie wir in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Jesu Christi näher sehen werden.

2) Wir sagen „irgend welcher" Wiederherstellung. Denn eine absolut vollkommene Wiederherstellung hat allerdings, wie oben gesagt, eine vollkommene Genugthuung, wie sie nur durch den Gottmenschen möglich ist, zur Voraussetzung.

3) Vgl. Bd. 6, §. 310 u. 311.

4) Bd. 6.

noch möglich gewesen wäre. Daß aber der Sündenfall mit der von Gott reichlichst gegebenen Gnade durch den freien Willen des Menschen hätte vermieden werden können und sollen, kann Niemand leugnen, ohne mit Glauben und Vernunft in Widerspruch zu treten. Daher kann schon wegen der Nichtnothwendigkeit des Falles von einer unbedingten Nothwendigkeit einer Erlösung keine Rede sein[1]).

Gewöhnlich stellt man auch nur die Frage, ob unter der Voraussetzung des Sündenfalls der Rathschluß irgend welcher Erlösung für Gott ein nothwendiger war.

Diese Frage wurde in der neueren Zeit in der Form bejaht, daß man sagte, nur im Hinblick auf die Erlösung Christi, des zweiten Adam, habe Gott den Fall des ersten Adam und des ganzen Menschengeschlechtes in ihm zulassen können; was umgekehrt in sich schließt, daß Gott, wenn er den Sündenfall und die Erbsünde zuließ, nothwendig auch die Erlösung, und zwar durch Christus habe wollen müssen[2]).

---

1) Hätte Gott eine Erlösung nothwendig und unbedingt gewollt, so hätte er auch den Fall nothwendig und unbedingt wollen müssen. Das liturgische Wort: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est *(Benedict. cerei pasch.)* darf also nicht im Sinne einer solchen Nothwendigkeit verstanden werden, sondern ist ein Ausdruck des bewundernden Dankes, daß Gott durch seine unergründliche Erbarmung die Schuld des Stammvaters zum Anlasse nahm, um der Menschheit die überschwänglich größere Gnade des Heiles in Christus zu schenken, wie auch die unmittelbar vorhergehenden Worte aussprechen: Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inaestimabilis dilectio charitatis: ut servum redimeres, Filium tradisti. Die Meinung, der Fall Adams sei nothwendig gewesen, bezeichnet Augustinus Civ. Dei l. 14, c. 23 als absurd. Hier zeigt er nämlich, daß man unmöglich die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes als eine Folge des Sündenfalls ansehen könne, sonst müßte man ja, da Gott die Mehrung des Menschengeschlechtes unbedingt gewollt hat, auch den Sündenfall als nothwendig und von Gott gewollt betrachten — quod credere absurdum est. Vgl. Bd. 6, §. 309, IV.

2) Daß Günther diesen Irrthum in Verbindung mit anderen, noch größeren Irrthümern lehrte, und daß auch deßhalb seine Lehre verworfen wurde, kann keinem Zweifel unterliegen. Derselbe lehrte nicht nur, wovon später die Rede sein muß, daß auch der zweite Adam hätte sündigen können und Gott ihn nur deßhalb in's Dasein treten ließ, weil er sein Nichtsündigen vorhersah (Vorschule 2. B. S. 343); — sondern er behauptete auch, daß Gott nur unter der Bedingung, daß er die Erlösung durch Christus wollte und vorhersah, den Sündenfall und die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in der Erbsünde habe zulassen können. „Unser Geschlecht steht nur unter einer Erbschuld, weil es ein Erbverdienst besitzt. Dieses Axiom kann

Dem gegenüber ist als katholische Wahrheit festzuhalten, daß **Gott allerdings das ganze in Adam gefallene Menschengeschlecht seinem selbstverschuldeten Verderben hätte überlassen können**[1]. In diesem Falle hätte Gott, nachdem er dem Menschengeschlechte in seiner ursprünglichen Berufung zur Glorie und in seiner paradiesischen Begnadigung eine **unermeßliche Liebe** und **Gnade** bewiesen, an dem von ihm abgefallenen

nur begründet werden, indem dargethan wird: wie der Urmensch in seiner actuellen persönlichen Entscheidung gegen den Willen Gottes sich den Tod zuziehen mußte. Ferner: wie ein Fortbestand des Stammvaters und die Fortsetzung seiner in einem Geschlechte nur dadurch eintreten konnte, wenn jene Schuld, die er persönlich contrahirt, durch das gleiche Verdienst einer gleichen Persönlichkeit factisch aufgewogen, und so für das Geschlecht als aufgehoben betrachtet werden konnte." **Der letzte Symboliker**, S. 106. Vgl. **Kleutgen**, Theol. d. Vorzt., Bd. 3, nr. 293.

1) Wenn der heil. **Augustinus** den Pelagianern gegenüber die Gratuität der Gnade Christi begründet, so stützt er sich dabei vor Allem auf die Wahrheit, daß alle Menschen durch den Sündenfall dem gerechten Gerichte Gottes verfallen waren, und daß Gott nicht verpflichtet war sie zu erlösen, sondern nach seiner Gerechtigkeit sie hätte verwerfen können. Universa igitur massa poenas debet: et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur . . . Quis igitur usque adeo dementissime insaniat, ut non agat ineffabiles gratias misericordiae quos voluit liberantis, qui recte nullo modo posset culpare justitiam universos omnino damnantis? *De nat. et grat.* c. 5. Ebenso *Enchirid.* c. 99: Videt enim, si capit, universum genus humanum tam justo judicio divino in apostatica radice damnatum, ut etiam si nullus inde liberaretur, nemo recte posset Dei vituperare justitiam. Wir fassen hier nicht die Lehre von der Gnadenwahl in's Auge, sondern die von Niemand bestrittene Wahrheit, von der **Augustinus** ausgeht, daß das ganze Menschengeschlecht durch den Sündenfall die Verwerfung verdient hatte und daß Gott ihm die Erlösung nicht schuldig war. Vgl. *Faure* zur angeführten Stelle des Enchiridiums. Es folgt dieses, wie wir früher sahen, aus dem Wesen der Barmherzigkeit und der Gnade selbst. Ob Gott Barmherzigkeit walten oder seine Gerechtigkeit eintreten läßt, hängt von seiner **freien Wahl** ab. Moysi enim dicit (*Exod.* 33, 19: miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit): miserebor cui misereor. *Rom.* 9, 15. Aus diesem allgemein giltigen Axiom beweist hier zunächst der heil. **Paulus**, daß Gott den ungläubigen Juden nicht Unrecht thue, wenn er sie ihrer Verstockung überlasse, während er an den Heiden seine Barmherzigkeit erweist. So rechtfertigt auch das **Buch der Weisheit** die Verwerfung der Kananiter einestheils durch deren Sündhaftigkeit und Unbußfertigkeit, anderntheils und schließlich aber durch Gottes freien und gerechten Rathschluß. Quis enim dicet tibi: Quid fecisti? Aut quis stabit contra judicium tuum? Aut quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? Aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? *Sap.* 12, 12. Was von Einzelnen und Völkern, gilt auch von der ganzen sündigen Menschheit.

Geschlechte heilige Gerechtigkeit geübt, wie er dieses an den Engeln, die sündigten, gethan hat. Wenn daher auch, wie wir später sehen werden, Congruenzgründe dafür sprechen, daß Gott in der Erlösung des sündigen Menschen die Größe seiner Barmherzigkeit offenbarte, während er in der sofortigen ewigen Verwerfung der gefallenen Engel seine Gerechtigkeit verherrlichte[1]): so ist und bleibt doch, auch abgesehen von der Menschwerdung, diese Bevorzugung des Menschen vor den Engeln eine, im letzten Grund auf den freien Willen der göttlichen Liebe zurückzuführende, unaussprechliche Erbarmung[2]). Es hätte demnach Gott nicht etwa nur den leiblichen und ewigen Tod der gefallenen Stammeltern sofort eintreten lassen und damit allen ihren Nachkommen das Dasein versagen können; sondern er hätte auch dem gefallenen Menschen das zeitliche Leben und das natürliche Gut der Fortpflanzung erhalten können, ohne das Menschengeschlecht überhaupt, und insbesondere durch die Menschwerdung und die stellvertretende Genugthuung des Sohnes Gottes zu erlösen[3]). Weder im ersten, noch im zweiten Fall hätte Gott gegen irgend eine seiner göttlichen Vollkommenheiten, insbesondere nicht gegen seine Gerechtigkeit und auch nicht gegen seine Güte gehandelt. Denn in ersterem Falle hätte Gott, nachdem er durch die Urgnade Adam und seinem Geschlechte unaussprechliche Liebe erwiesen, seine heilige Gerechtigkeit walten lassen. Wenn Gott aber den Stammeltern und ihren Nachkommen das natürliche Gut des zeitlichen Lebens und der Fortpflanzung erhalten hätte, ohne ihnen das verscherzte übernatürliche Gut der Gnade und Glorie zurückzugeben; so wäre dieses nicht nur in jeder Beziehung gerecht, sondern auch eine natürliche Wohlthat gewesen, wie wir dieses in der Lehre vom Sündenfalle und der Erbsünde gesehen haben[4]). Wie sich in

1) Vgl. Bd. 5, §. 289, VII.

2) Das ist auch klar genug angedeutet *Hebr.* 2, 16: Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Vgl. Thomas und Estius zu dieser Stelle. Wenn auch *2 Petr.* 2, 4 zunächst auf die dort erwähnten Irrlehrer geht, so kann man doch ganz allgemein sagen, daß wenn Gott der sündigenden Engel nicht schonte, um so mehr der sündige Mensch Gottes Gerechtigkeit fürchten, und wenn er ihn verschont, um so mehr seine Barmherzigkeit bewundern muß.

3) Vgl. die oben S. 22, Note 1 angeführten Stellen des heil. Augustinus.

4) Vgl. Bd. 6, §. 322. Wir haben dort angedeutet, daß das Adam und seinem Geschlecht verbliebene Gut des zeitlichen Lebens und der natürlichen Fortpflanzung schon an sich eine der göttlichen Güte, insbesondere seiner Barmherzigkeit zu verdankende Wohlthat ist; dann aber daß ihnen diese Wohlthat in der wirklich bestehenden Ordnung und nach dem wirklichen Gnadenrathschlusse

diesem letzteren Falle das Leben und die Entwickelungsgeschichte der Menschheit gestaltet hätte, wissen wir nicht. Nur das ist gewiß, daß gerade so, wie das Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder nicht nur dem Gesetze der Gerechtigkeit in aller und jeder Beziehung entspricht, sondern das natürliche Dasein und die natürliche Unsterblichkeit auch für sie eine Wohlthat Gottes ist und bleibt[1]); auch für alle sündigen Nachkommen Adam's, wenngleich ihnen die Wiedererlangung der übernatürlichen Gnade und Seligkeit nicht ermöglicht worden wäre, das natürliche Leben nebst allen damit verknüpften Gütern der natürlichen Vorsehung ein, alles Dankes würdiges Geschenk der erbarmenden Güte Gottes gewesen wäre. Auch in ihnen wäre die Erbsünde nicht anders, als sie es verdient, daher nicht in derselben Weise, wie ihre persönlichen Sünden gestraft worden. Aber auch bezüglich ihrer persönlichen Sünden würden sie an Gott nicht nur einen gerechten, sondern auch einen milden Richter gehabt haben. Auch kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Menschen, wenn die Gnade der Erlösung ihnen versagt worden wäre, milder behandelt und bestraft worden wären, als Diejenigen, welche die ihnen in irgend einer Weise angebotene Gnade der Erlösung verschmähen oder mißbrauchen. Daher steht es auch mit den Principien des Glaubens und der Vernunft nicht in Widerspruch, wenn angesehene Theologen[2]) annehmen, daß in diesem Falle die göttliche Vorsehung dem gefallenen Menschen die Möglichkeit gegeben hätte, durch Erfüllung des natürlichen Gesetzes irgend wie den Zweck des ihnen geschenkten natürlichen Lebens zu erfüllen und ein entsprechendes natürliches Glück zu erlangen. Nur darf dieses nicht so aufgefaßt werden, als ob der Stand der ge-

---

Gottes zum Zwecke ihrer Erlösung und Wiederherstellung gegeben war. Letzteren Charakter übernatürlicher Erbarmung hätte in dem möglichen Falle, den wir im Auge haben, die Erhaltung des Menschengeschlechtes allerdings nicht gehabt, wohl aber den einer auf natürlicher Erbarmung beruhenden natürlichen Wohlthat.

1) Vgl. Bd. 6, §. 321, I, 2.

2) So z. B. Suarez: Licet Deus post praevisum originale peccatum statuisset non redimere homines per Christum, vel omnino illos non restituere ad felicitatem supernaturalem neque ad gratiam: nihilominus, quantum cogitari potest, non crearet illos destitutos debita et convenienti providentia naturali, neque hoc esset debitum peccato originali; sed potius illos relinqueret in hoc mundo tanquam viatores in ordine ad conservationem et propagationem naturae, et ad comparandam in hoc mundo Dei cognitionem et virtutem, et consequenter ad obtinendum post mortem, saltem in anima separata, aliquem statum naturalem vel felicem in suo ordine et gradu vel saltem carentem speciali dolore et poena sensus, si nova peccata non committerent. *De gratia.* Prolog. 4, c. 9, nr. 12.

fallenen und nicht erlösten Menschheit dem status naturae purae schlechthin gleich gewesen wäre; vielmehr wäre in diesem Falle der Zustand eines jeden Adamskindes in der Zeit ein Stand der Ungnade, in der Ewigkeit ein Stand der gerechten Beraubung der übernatürlichen Gnade und Seligkeit, die ihnen eigen sein sollten, geblieben[1]).

Man hat eingewendet, daß Gott die Wiederherstellung des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes zwar nicht diesem, wohl aber sich selbst, nämlich der Unwandelbarkeit seines ursprünglichen Heilsrathschlusses schuldig gewesen sei: denn es habe sich nicht geziemt, und Gott habe daher nicht zugeben können, daß sein Heilsrathschluß durch die Arglist des Teufels und die Sünde Adam's vereitelt werde.

Allein wenn Väter und Theologen in mannigfaltigen Formen diesen Gedanken aussprechen, so verstehen sie unter der von ihnen ausgesprochenen Nothwendigkeit der Erlösung nicht eine necessitas *antecedens* et *absoluta*, sondern nur die Congruenz und eine im letzten Grunde im freien Willen Gottes begründete bedingte Nothwendigkeit[2]). Wenn aber selbst ein einzelner

---

1) Wenn Kleutgen (Theol. d. Vorzt. Bd. 3, S. 351) sagt: „Es ist also denkbar, daß Gott die Stammeltern ohne die Gnade der Buße und Verzeihung und ihre Nachkommenschaft ohne ein Mittel, sich von der Erbschuld zu befreien, gelassen; übrigens aber für diese jene Ordnung der Dinge hätte eintreten lassen, die dem reinen Naturzustande entspricht," so will er damit diesen Stand der gefallenen und unerlösten Natur nicht dem der reinen Natur in jeder Beziehung gleichsetzen.

2) Statt aller möge eine Stelle des heil. Thomas genügen, wo er die Frage, ob eine Nothwendigkeit für Gott bestanden habe, die gefallene Menschheit wiederherzustellen, folgendermaßen beantwortet: Ex parte autem Dei potest attendi triplex necessitas. Una est necessitas coactionis: et haec respectu nullius potest Deo attribui, quia non potest in eo aliquid violentum esse, neque extra naturam, cum sit immutabilis . . . Alia necessitas est absoluta; et haec quidem cadit in Deo respectu illorum, quae in ipso sunt, quae scilicet naturam suam consequuntur, quia impossibile est ea aliter se habere, sicut necessarium est Deum esse, vel esse bonum, et alia hujusmodi; sed haec necessitas non est Dei respectu alicujus effectus, quia non agit ex necessitate naturae, sed ex libertate voluntatis. Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem possit inducere multis aliis viis, etiam quam illis, quae modo determinatae sunt ad finem aliquem; sed ex suppositione alicujus, quod est in ipso, scilicet praescientiae vel voluntatis, quae mutari non possunt: secundum quem modum dicitur, quod necessarium est praedestinatum salvari; et haec dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam; et per hunc

Vater[1]) oder Theologe †) in dieser Beziehung sich unrichtig ausge-

---

modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam reparari, quia ipse praeviderat et ordinaverat reparandam. Sed haec necessitas, ut dictum est, est necessitas conditionis, non absoluta, sive consequentiae, non consequentis. *In 3 Sent. dist.* 20, q. 1, a. 1, solut. 3.

1) Man pflegt sich für eine absolute Nothwendigkeit der Wiederherstellung des gefallenen Menschen namentlich auf Athanasius De incarn. Verbi, nr. 6 zu berufen, namentlich auf die Worte: Divina enim bonitate indignum prorsus erat, res a Deo factas, ob fraudem, qua homines diabolus circumvenit, destrui. In primis vero dedecebat, Dei artem in hominibus vel propter illorum incuriam, vel propter daemonum dolum deleri . . . Satius enim erat eos omnino non fieri, quam factos negligi et interire. Siquidem hujusmodi negligentia infirmitatis Dei, non bonitatis majus fuisset argumentum, si nimirum opus quod fecerat destrui permisisset, quam si hominem ab initio penitus non fecisset etc. Allein so stark diese und ähnliche Ausdrücke klingen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß Athanasius — ähnlich wie auch Cyrill v. Alex. Thesaur. l. 5, c. 7 — keine absolute Nothwendigkeit der Erlösung behauptet. Vor allem ist der apologetische Charakter der ganzen Schrift zu erwägen, in der es Athanasius darauf ankam, gegen die Heiden und überhaupt die Leugner der Menschwerdung Gottes und der Gottheit Christi die Möglichkeit und Angemessenheit der Menschwerdung zu beweisen. Hiebei geht er aber durchaus vom wirklichen Heilsrathschlusse Gottes und vom Standpunkt des Glaubens aus. Das ergibt sich schon aus dem Beginne der Argumentation, woraus obige Stelle genommen ist. Er schildert zuerst die Herrschaft des Todes und des Verderbens über die Menschheit und zeigt, daß solches nothwendig war, da die von Gott dem Stammvater angedrohte Todesstrafe habe vollzogen werden müssen. Ebenso aber sagt er sei es nicht entsprechend gewesen, daß Gott das Menschengeschlecht habe ganz zu Grunde gehen lassen. Man sieht also, Athanasius will nur zeigen, daß, wie die Strafe der göttlichen Gerechtigkeit, so die Wiederherstellung der göttlichen Erbarmung entsprach. Daß er aber hier keine absolute Nothwendigkeit der letzteren behauptet, geht daraus hervor, daß er sofort in ähnlicher Weise den Beweis führt, daß die Menschwerdung des Logos nothwendig gewesen, damit nämlich durch ihn ebenso wohl der göttlichen Gerechtigkeit, als der göttlichen Barmherzigkeit Genüge geschehe. Daß aber Athanasius keineswegs, wie es hiernach scheinen könnte, unter der Bedingung des Sündenfalls eine Nothwendigkeit der Menschwerdung behauptet, ist gewiß, da er z. B. or. 2 (al. 3) c. Arianos ausdrücklich lehrt, Gott habe den gefallenen Menschen auch in anderer Weise wieder herstellen können. S. unten S. 37, N. 1. Aber ganz abgesehen davon bezeichnet Athanasius an unzähligen Stellen, und namentlich auch in seiner Schrift von der Incarnation, Erlösung und Menschwerdung als das Werk reiner Erbarmung und unverdientester Gnade. Wenn daher Athanasius die Nichtwiederherstellung unziemlich oder Gottes unwürdig nennt, so darf dieses nicht von einer positiven und privativen Unziemlichkeit, die mit Gottes Vollkommenheit unverträglich und daher mit Unmöglichkeit identisch ist, sondern nur von der s. g. negativen Unziemlichkeit verstanden werden, wie unten erklärt wird.

drückt oder selbst unrichtig gedacht hätte, so wäre dieser Irrthum eines Einzelnen dem allgemeinen Consens der Väter und Theologen gegenüber ohne Bedeutung. Um jedoch in unserer Frage vollkommen klar zu sehen und jedes Mißverständniß fern zu halten, müssen wir sowohl bezüglich des göttlichen Rathschlusses, als bezüglich seiner Ziemlichkeit und Angemessenheit Verschiedenes wohl unterscheiden.

Sagt man, daß Gott den Menschen habe erlösen und so, wie es geschah, erlösen müssen, damit der göttliche Rathschluß nicht unerfüllt bleibe; so ist diese Behauptung vollkommen richtig, wenn man unter dem göttlichen Rathschluß den wirklich bestehenden Heilsrathschluß versteht, und spricht jener Satz nichts anderes

---

†) Es ist namentlich Anselm, von dem angesehene Autoritäten, namentlich Petavius, auch, entgegen seiner früheren Ansicht, Kleutgen annehmen, daß er eine unbedingte Nothwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung in seinem Buche *Cur Deus homo* behauptet habe. Wir werden die Frage, ob Anselm unter der Bedingung der Wiederherstellung des gefallenen Menschen die Nothwendigkeit einer satisfactio de condigno und damit der Menschwerdung gelehrt habe, später behandeln. Daß aber der heil. Anselm die Erlösung und Wiederherstellung der gefallenen Menschheit nicht als eine göttliche Nothwendigkeit, sondern als ein Werk freier Erbarmung betrachtete, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Wenn er, gestützt auf die weitverbreitete Meinung, daß die Menschen die Sitze der gefallenen Engel einnehmen sollten, lehrt, Gott habe diesen seinen Rathschluß durch den Sündenfall des Menschen unmöglich vereiteln lassen können, Cur Deus homo 1, 16 & 18, so gründet er diese Nothwendigkeit der Wiederherstellung nicht auf eine innere göttliche Nothwendigkeit, sondern auf Gottes freien Rathschluß. So erklärt es Anselm selbst ausdrücklich. Auf den Einwand, daß, wenn Gott zur Erlösung habe Mensch werden müssen, das Erlösungswerk kein Werk der Gnade und Freigebigkeit und man dafür Gott keinen Dank schuldig sei, antwortet er: Den allergrößten Dank sind wir ihm schuldig, da ja Gott sich selbst freiwillig in diese Nothwendigkeit versetzt hat; alles ist Gnade, da Gott nur seinen ewigen Rathschluß, wie er ihn begonnen, auch zur Vollendung führte: denn es ziemte sich, daß er nicht vereiteln ließ, was er bezüglich des Menschen beschlossen hatte. Cum ipse (Deus) se sponte necessitati benefaciendi subdit, nec invitus eam sustinet, tum utique beneficii gratiam meretur majorem... Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incepit, quamvis totum sit gratia, quod facit. *Cur Deus homo* l. 2, c. 4 & 5. Wenn Anselm also sagt: Nec decebat, ut quod de homine proposuerat, annihilaretur, so gründet er diese decentia auf das göttliche Propositum. So fassen auch die angesehensten Theologen die Lehre des heil. Anselmus auf. Von der, von demselben gelehrten Nothwendigkeit sagt z. B. Bonaventura: exurgit ex stabilitate et immutabilitate divinae dispositionis, quae non opponitur libertati voluntatis, atque per hoc nec gratiae, nec liberalitati. *In 3, dist. 20*, q. 1, a. 1.

aus, als die s. g. *necessitas decreti*, nämlich die Nothwendigkeit, daß der Rathschluß Gottes in der von Gott gewollten Weise in Erfüllung gehe. Dieser wirkliche Heilsrathschluß schließt den Erlösungsrathschluß ein, beruht aber allen seinen Momenten und Beziehungen nach auf dem absolut freien Willen Gottes, als auf seinem letzten Grunde. Gott hat von Ewigkeit nicht nur das übernatürliche Heil und die ewige Glorie des Menschen gewollt, sondern hat auch gewollt, daß dieser sein Rathschluß, auch wenn Adam für sich und seine Nachkommen durch die Sünde die paradiesische Gnade verlöre, dennoch durch die Gnade des Erlösers in Erfüllung gehe, und zwar in solcher und so vollkommener Weise, wie es wirklich geschehen ist. In diesem Sinne reden Schrift, Väter und Theologen nicht nur von der Nothwendigkeit der Erlösung überhaupt, sondern auch von der Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Kreuzestodes des Sohnes Gottes[1]).

In diesem Sinne sind aber auch die Väter und Theologen zu verstehen, wenn sie sagen, daß die Erlösung und die Menschwerdung eintreten mußte, damit der Rathschluß, den Gott bei Erschaffung des Menschen und der Gründung der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung hatte, nicht vereitelt werde.

Etwas ganz anderes aber und durchaus falsch ist es, wenn man behauptet, Gott habe keinen anderen Rathschluß fassen können, als er wirklich gefaßt hat; er habe z. B., wenn er den

1) Die heilige Schrift insbesondere redet nur von dieser auf dem freien Rathschlusse Gottes beruhenden necessitas decreti. — So z. B. *Luc.* 24, 26 & 27: Nonne haec oportuit (ἔδει) pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? Et incipiens a Moyse, et omnibus prophetis, interpretabatur illis de omnibus scripturis, quae de ipso erant. Daß die hier ausgesprochene Nothwendigkeit zunächst ihren Grund in dem göttlichen Rathschlusse hat, ergibt sich klar aus der Berufung auf die Propheten, welche eben diesen Rathschluß Gottes verkündigt haben. Das ist auch der Sinn aller jener zahlreichen Stellen, worin gesagt wird, der Heiland habe dieses oder jenes gethan oder gelitten, damit die Prophetie erfüllt werde, oder der Wille des Vaters geschehe. Da aber der Rathschluß Gottes auch in allem congruent ist, so ist selbstverständlich in Stellen, wie *Luc.* 24, 26 auch die necessitas congruentiae eingeschlossen, daher z. B. Cornelius a Lapide zu der genannten Stelle auch eine Reihe von Congruenzgründen des Leidens Christi mit Recht anführen kann. Wir werden unten in der Lehre von dem menschlichen Willen Christi und in der Lehre von seinem stellvertretenden Opfertode diesen Gegenstand näher betrachten. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß Christus überall, wo er sich seinem menschlichen Willen nach, wie z. B. am Oelberge, unterwirft, dieses nicht etwa im Hinblick auf eine dem göttlichen Willen vorhergehende Nothwendigkeit, sondern im Hinblick auf den Willen und das Wohlgefallen des Vaters thut.

Sündenfall zuließ, nothwendig auch die Erlösung, und wenn den ersten Adam, nothwendig auch den zweiten Adam wollen müssen.

Aber auch bezüglich der Angemessenheit oder Congruenz der Erlösung müssen wir Verschiedenes unterscheiden. Wir wissen[1]), daß Gott nichts wollen kann, was nicht mit allen seinen göttlichen Eigenschaften in vollkommenem Einklange steht. Daher ist auch der Rathschluß der Erlösung allen Eigenschaften Gottes und deßhalb auch der Natur der Dinge vollkommen angemessen, ja als die höchste unter allen uns bekannten Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Liebe, in aller Beziehung so vollkommen, daß kein erschaffener Geist etwas besseres zu denken oder auch nur annäherungsweise die Vortrefflichkeit dieses Rathschlusses und seiner Verwirklichung zu erfassen vermag. Diese wunderbare Weisheit und Zweckmäßigkeit des Erlösungswerkes in allen seinen Momenten sprechen Väter und Theologen aus, wenn sie aus mannigfaltigen Gründen zu zeigen suchen, daß alles gerade so und nicht anders beschaffen sein müsse; wie wir ja auch von der Ordnung der natürlichen Welt, oder selbst von einem menschlichen Kunstwerke sagen, daß das Ganze und seine Theile so beschaffen und geordnet sein müßten, um nämlich den von dem göttlichen Schöpfer oder beziehungsweise einem menschlichen Künstler gewollten Zweck zu erreichen. Nur von dieser Angemessenheit reden, wie wir oben sahen, Schrift und Väter, wenn sie von den göttlichen Rathschlüssen und Werken im Ganzen wie in ihren einzelnen Momenten sagen, daß sie so, und nicht anders, beschaffen sein müßten, daß sie nur so der göttlichen Weisheit entsprächen. Allein damit wird keineswegs eine absolute Nothwendigkeit behauptet, als ob Gott diese Rathschlüsse habe nothwendig fassen, diese Werke habe nothwendig ausführen müssen. Insofern ist also bezüglich eines jeden göttlichen Rathschlusses und Werkes die vollkommenste Freiheit zu behaupten. Nichts ist nothwendig, als Gott der Dreieinige allein, nur seine unendliche Vollkommenheit ist, was sie ist, und kann nichts anderes sein. Nur sich selbst will Gott mit Nothwendigkeit. Dagegen keines unter allen wirklichen und möglichen, natürlichen und übernatürlichen Werken ist nothwendig. Gott kann es wollen oder nicht wollen. Er kann unter unendlich vielen Möglichkeiten, die alle Gott angemessen sind, wählen, was ihm beliebt. Alles, was er wollen kann, kann er auch nicht wollen. Wir können und sollen daher die Vollkommenheit der göttlichen Werke, so viel wir immer vermögen, zu erkennen und ihre hohe Angemessenheit nach=

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 199.

zuweisen suchen; aber nimmermehr können wir, ohne Leugnung der absoluten Vollkommenheit Gottes und seiner absoluten Unabhängigkeit und Freiheit bezüglich alles Creatürlichen, von irgend einem göttlichen Werke und dem ihm zu Grunde liegenden Rathschlusse eine absolute Nothwendigkeit behaupten.

III. Hieraus ergibt sich die Verwerflichkeit aller Systeme, welche eine Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, sei es schlechthin, sei es unter Voraussetzung der Schöpfung, sei es unter Voraussetzung des Erlösungsrathschlusses lehren.

1. Eine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung behaupten selbstverständlich alle Systeme, welche überhaupt die Freiheit leugnen und die innere Nothwendigkeit alles Geschehens und folglich alles Wirklichen annehmen. Das gilt vor allem von allen jenen Wahnsystemen einer emanatistischen und pantheistischen Gnosis und Theosophie, welche, wie die Schöpfung, so auch Sündenfall, Erlösung und Menschwerdung als nothwendige Momente und Entwickelungen des theogonischen und kosmogonischen Processes darstellen[1]). Davon ist hier nicht weiter zu reden[2]).

2. Allein auch Jene, welche solche Verirrungen verwarfen, die wahre Gottesidee und die Wahrheiten des Christenthums festhalten wollten, aber wie Raimundus Lullus[3]) dem Wahne sich hingaben, die Geheimnisse des Christenthums aus Vernunftgründen als nothwendig beweisen zu können, mußten consequenter Weise auch bezüglich der Menschwerdung eine Nothwendigkeit behaupten. Ganz besonders aber führt der Optimismus[4]) consequenter Weise dazu, eine Nothwendigkeit der Menschwerdung zu lehren: denn da der Gottmensch das denkbar vollkommenste Wesen, weil seiner göttlichen Natur nach unendlich vollkommen, eine Welt also, deren Haupt der Gottmensch ist, unendlich vollkommener, als jede andere, und wirklich insofern die beste Welt ist[5]), so müßte Gott, wenn er unter allem Möglichen

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 238, IV & V. Bd. 5, §. 260, III & IV.

2) Daß alle diese Systeme den wahren Begriff der Schöpfung, des Sündenfalls, der Erlösung und Menschwerdung in pantheistischem und emanatistischem Sinne fälschen, bedarf kaum der Bemerkung.

3) Vgl. Bd. 2, §. 126, III, insbes. S. 808, Note 1 (2. Aufl. S. 787, Note 2). Auch Wiclif hat in Folge seiner Leugnung der göttlichen Freiheit die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Kreuzestodes Christi gelehrt. Trialog. l. 3, c. 24 & 25.

4) Vgl. Bd. 3, §. 199, IV. Bd. 5, §. 263, III.

5) Vgl. Bd. 3, §. 199, IV, B. 4, c. S. 766 (2. Aufl. S. 740).

das Beste wählen müßte, nothwendig die Incarnation wollen[1]). Auf Grund dieses Optimismus hat Malebranche, jedoch nicht unbedingt, sondern nur unter Voraussetzung der Schöpfung die Nothwendigkeit der Menschwerdung behauptet. Er gestand zu, daß Gott auch nicht habe schaffen können; allein wenn er schaffen wollte, habe er nothwendig auch die Incarnation wollen müssen, da nur eine Welt, deren Haupt der Gottmensch ist, Gottes würdig, weil im Stande sei, Gott die ihm gebührende Ehre zu erweisen; daher habe Gott nur um den Preis der Incarnation die Welt erschaffen können[2]). Der Irrthum dieser Lehre liegt nicht darin, daß sie behauptet, daß nur die Incarnation der Schöpfung die höchste übernatürliche Vollkommenheit und eine unendliche Würde verleihe, sie zum Gegenstand des höchsten übernatürlichen Wohlgefallens mache und Gott eine unendliche äußere Ehre und Verherrlichung bereite: das lehren alle Väter und Theologen und beweisen daraus die Congruenz der

1) So Leibnitz, welcher meinte, es stehe mit der unendlichen Weisheit in Widerspruch, daß Gott etwas minder Vollkommenes wolle und wirke, als seiner Allmacht möglich ist. Minus boni facere, quam fieri potuerit, est in sapientiam bonitatemque peccare. *Tentam. Theodic.* pars 2, §. 201. Ja er meinte, das minder Gute sei bei Gott ein Böses, daher sei es unmöglich, daß Gott nicht immer das Beste wähle. Jam suprema ista sapientia, bonitati non minus infinitae adjuncta, non potuit non eligere optimum. Nam sicut minus malum est quoddam boni genus, ita minus bonum est species quaedam mali, si bono majori ponat opicem, essetque in Dei actionibus corrigendum aliquid, si melius agendi locus foret. l. c. pars 1, §. 8. Noch andere Nachweise s. bei Schäzler, das Dogma v. d. Menschwerd. S. 284 ff. Das sind arge Täuschungen und Sophismen eines großen Denkers.

2) Eine rein endliche Welt, meint Malebranche, könne Gott nicht bestimmen, etwas außer sich in's Dasein zu rufen; das vermöge nur eine göttliche Welt und göttlich werde sie nur durch die Incarnation. Dieu pense a une ouvrage, qui par son excellence, et par sa beauté exprime des qualités qu'il aime invinciblement, et qu'il est bien aise de posseder. Mais cela néanmoins ne lui suffit pas pour prendre le dessein de la produire, parce qu'un monde fini, un monde profane n'ayant encore rien de divin, il ne peut avoir de rapport a son action, qui est divine. Que fait il? Il le rend divin par l'union d'une personne divine. *Entretien 9 sur le metaphysique, nr. 6.* Or, l'action par laquelle le monde est tiré du neant est l'action d'un Dieu, son prix est infini; et le monde, quelque parfait qu'il puisse être, n'est point infiniment aimable, et ne peut rendre a Dieu un honneur digne de lui. Ainsi, séparez Jesus-Christe du reste des creatures, et voyez si celui, qui ne peut agir que pour sa gloire, et dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre le dessein de rien produire au dehors. *Traité de la nature et de la grâce*, discours 1, a. 3. S. v. Schäzler, a. a. O. S. 286 ff.

Incarnation. Der Irrthum dieser optimistischen Lehre liegt vielmehr darin, daß sie die Freiheit Gottes bezüglich seiner Werke nach Außen leugnet, und demgemäß entweder schlechthin behauptet, daß Gott nothwendig die vollkommenste Welt, deren Haupt der Gottmensch ist, habe schaffen müssen; oder, wie Malebranche meint, daß Gott nur unter der Bedingung der Incarnation habe schaffen können, und somit nur die Wahl gehabt habe, entweder nicht zu schaffen oder aber jene Welt in's Dasein zu rufen, deren Haupt der Gottmensch ist und welche durch ihn Gott eine unendliche Ehre und Verherrlichung zu erweisen vermag.

Der Widerspruch, in dem diese optimistische Speculation mit Glauben und Vernunft steht, ist evident. Nach Offenbarung und Kirchenlehre sind alle Werke Gottes ohne Ausnahme, zumal die Incarnation, Producte absolut freien göttlichen Wohlwollens[1]). Demgemäß lehren Väter und Theologen und die Kirche selbst, daß Gott auch eine minder vollkommene Welt, als er wirklich schuf, hätte in's Dasein rufen[2]), und daß er die Geschöpfe auch im Stande der puren Natur hätte belassen können[3]). Dies ist namentlich auch die Lehre des heil. Augustinus[4]), den Malebranche, ähnlich wie die Jansenisten, zu Gunsten seiner Meinung anführte. Wenn man gewisse Stellen Augustin's, worin er den Manichäern gegenüber darlegt, daß die Uebel in der Welt kein böses Princip beweisen, indem Gott alles auf's Beste erschaffen habe, und daß auch die Zulassung der Uebel gut sei, zu Gunsten des Optimismus geltend machen wollte, so beruht dies auf einem völligen Mißverständnisse dieser Stellen.

Die Vernunftgründe, welche Malebranche und überhaupt die Optimisten für ihre Behauptungen vorbringen, stützen sich auf Trugschlüsse, die bereits in der Lehre von der Freiheit des göttlichen

---

1) Zahlreiche Belege hiefür s. Bd. 3, §. 199, II, A.

2) Vgl. Bd. 5, §. 263.

3) Vgl. Bd. 6, §. 310.

4) Immer kehrt bei ihm der Gedanke wieder, daß der unendlich Vollkommene keines Dinges außer sich bedarf und daß deßhalb für ihn keine Nothwendigkeit besteht, irgend etwas, irgend eine Art oder Stufe natürlichen oder übernatürlichen Seins in's Dasein zu rufen. Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo, nulla ergo necessitas. *De diver. quaest. 83*, q. 22. Quid ergo tibi deesset ad bonum quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent, vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae? *Confess.* l. 13, c. 4. Cujus (Dei) profecto largissima bonitas justissime laudaretur, etiam si in aliquo inferiore creaturae gradu nos condidisset. *De lib. arb.* 3, 5.

Willens ihre Widerlegung gefunden haben. Weil Gott unendlich vollkommen sei, sagt man, müsse auch nothwendig seinem Wirken und seinen Werken die höchste Vollkommenheit eigen sein. Wohl ist, haben wir gesehen, alles Wirken Gottes an sich, weil mit seinem Wesen identisch, unendlich vollkommen; deßgleichen sind alle seine Werke relativ vollkommen, insofern sie ihrem von Gott beabsichtigten Zwecke entsprechen und nach dem Maße der ihnen von Gott verliehenen Güte Gottes Vollkommenheit offenbaren. Daraus folgt aber nicht, daß Gott nur die allervollkommenste natürliche und übernatürliche creatürliche Ordnung habe wollen und in's Dasein rufen können. Im Gegentheil, weil Gott allein die unendliche Vollkommenheit und deßhalb die unendliche Seligkeit ist, kann nichts Erschaffenes, dieses Wort im weitesten Sinne verstanden, nothwendig, sondern nur Product eines absolut freien Willensentschlusses sein.

Man sagt, Gott liebe nothwendig das Vollkommenere mehr, als das Unvollkommenere; daher müsse er einer Welt, deren Haupt der Gottmensch ist, nothwendig den Vorzug geben vor jeder anderen möglichen Welt. Hier wird die nothwendige Liebe der Complacenz mit der freien Liebe der Benevolenz verwechselt. Allerdings hat Gott sowohl im Reiche des Möglichen, als in dem des Wirklichen an dem Vollkommeneren nothwendig ein größeres Wohlgefallen als an dem Unvollkommeneren; daraus folgt aber keineswegs eine Nothwendigkeit seiner benevolenten Liebe. Gott ist daher nicht genöthigt, unter allem Möglichen das Vollkommenste, insbesondere also den Gottmenschen zu wollen und in's Dasein zu rufen. Wenn er jedoch ihn aus freier Liebe in's Dasein ruft, liebt er ihn nothwendig nach dem Maße seiner höchsten Würdigkeit und ordnet daher auch nothwendig alles andere zu ihm hin[1]).

Man sagt, Gott suche in allen seinen Werken nothwendig seine höchste göttliche Ehre; daher müsse er, wenn er überhaupt eine Welt in's Dasein rufe, nothwendig auch den Gottmenschen als deren Haupt wollen, weil ihm nur durch ihn eine seiner würdige, weil unendliche Verherrlichung zu Theil werden könne. Allerdings ist, wie in der Lehre von dem Ziel und Beweggrund des göttlichen Willens[2]) und dem Endzwecke der Schöpfung[3]) gezeigt wurde, die äußere Verherrlichung Gottes das nothwendige Endziel aller

---

1) S. Bd. 3, §. 198, II, wo bereits alles hier Nothwendige gesagt ist. Vgl. auch Le Grand l. c. diss., 5. c. 2, ad obj. 3.

2) Bd. 3, §. 200.

3) Bd. 5, §. 265.

göttlichen Werke, und ist diese Verherrlichung um so größer, je vollkommener die Werke Gottes sind, d. h. je vollkommener sie die innere Herrlichkeit Gottes nach Außen offenbaren. Daraus folgt aber keineswegs die Nothwendigkeit irgend eines göttlichen Werkes oder irgend eines Grades, geschweige des möglich höchsten Grades der äußeren Offenbarung der inneren göttlichen Herrlichkeit. Nur Gottes innere Herrlichkeit ist nothwendig. Sie kann auch durch keine äußere natürliche oder übernatürliche Offenbarung, auch nicht durch die Menschwerdung Gottes erhöhet werden.

Es ist dasselbe Sophisma, nur in einer anderen und schlimmeren Form, wenn Malebranche sagt, der Unendliche könne nur zu einem Unendlichen in Verhältniß treten und daher nur eine Welt produciren, die seine Unendlichkeit offenbare; und dieses sei nur jene Welt, deren Haupt der Gottmensch ist. An dieser Argumentation ist alles falsch, irreführend und von den schlimmsten Consequenzen.

Es sei nur daran erinnert, daß das Endliche zu dem Unendlichen zwar nicht in dem Verhältniß absoluter Gleichheit steht, wie nur die göttlichen Personen vermöge ihrer Wesensidentität zu einander stehen; wohl aber besteht zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, zwischen dem endlichen Abbild und seinem göttlichen Urbild jene Proportionalität, welche durch das Wesen Gottes und der Creatur gefordert ist. Ohne dieses Grundverhältniß zwischen der Creatur und Gott wäre auch die Incarnation unmöglich: denn dieselbe besteht ja eben darin, daß die menschliche Natur zu Gott in das Verhältniß der hypostatischen Union erhoben ist; während alles Erschaffene an ihr seine Endlichkeit bewahrt. Das Unendliche am Gott-Menschen, nämlich seine göttliche Natur und Persönlichkeit, ist aber nicht erschaffen oder irgend wie durch die Annahme der menschlichen Natur verändert. Wohl schöpfen die menschlichen Acte des Gottmenschen aus seiner göttlichen Persönlichkeit einen unendlichen Werth und sind dadurch im Stande, Gott eine unendliche äußere Ehre zu erweisen; allein deßhalb wäre eine Welt und eine natürliche und übernatürliche Ordnung, welcher der Gott-Mensch fehlte, keineswegs Gottes unwürdig; auch sie würde in dem Maß der ihr geschenkten Vollkommenheit Gottes Weisheit, Macht und Güte offenbaren.

Auch kann man nimmermehr sagen, daß die Unendlichkeit Gottes durch eine Welt, der der Gott-Mensch fehlte, nicht offenbar würde, und daß deßhalb Gott die Welt nur unter der Bedingung der Incarnation habe schaffen können. Im Gegentheil ist zu sagen, daß sich gerade darin die Unendlichkeit und die aus ihr entspringende absolute göttliche Unabhängigkeit offenbart, daß Gott auch der Incarnation nicht bedarf, und daß somit dieselbe nicht ein Ausfluß der

nothwendigen Liebe ist, womit Gott sich selbst liebt, sondern jener absolut freien Liebe, deren Gegenstand die Creaturen sind.

Wollte man einwenden, die Unendlichkeit dieser benevolenten Liebe dränge Gott zu der höchsten Selbstmittheilung, welche in der Incarnation liegt: so wird dieses allerdings von Vätern und Theologen mit Recht als der erste und tiefste Grund der Möglichkeit und Angemessenheit der Incarnation, nimmermehr aber als Nothwendigkeitsgrund geltend gemacht. Eine Liebe Gottes zu den Creaturen, welche Ausfluß einer Nothwendigkeit wäre, wäre nicht mehr göttliche Liebe; wie auch Gott aufhören würde, Gott, der Unendliche, absolut Unabhängige und Selige zu sein, wenn er zu irgend einer Offenbarung nach Außen, wie erhaben sie sein möge, durch sein Wesen genöthigt wäre.

IV. Aus demselben Grunde ist auch die Meinung schlechthin zu verwerfen, daß Gott, wenn er die Wiederherstellung des gefallenen Menschen wollte, nothwendig auch die Incarnation habe wollen müssen. Daß diese Wiederherstellung selbst nicht nothwendig, sondern das Werk freier Erbarmung war, haben wir oben gesehen[1]). Ebenso gewiß und allgemein anerkannt ist es, daß, wenn Gott den Menschen so vollkommen, als es wirklich geschah, nämlich durch eine dem Gesetze der strengen Gerechtigkeit entsprechende und jeden Schaden der Sünde vollkommen, ja überschwänglich wieder gut machende Genugthuung wiederherstellen wollte, dieses nur durch den Gott-Menschen geschehen konnte. So gewiß daher Gott mit dem Zweck auch das dazu nothwendige Mittel will, so gewiß ist mit dem Rathschluß dieser vollkommenen Wiederherstellung nothwendig auch der Rathschluß der Menschwerdung verbunden. Darin sind alle Väter und Theologen einig; das werden wir in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung aus den Quellen des Glaubens und der Natur der Sache nachweisen. Deßgleichen ist es eine unbestrittene Wahrheit, daß diese vollkommene Erlösung allen Eigenschaften Gottes, wie dem Bedürfnisse des gefallenen Menschen und des gesammten Universums höchst angemessen war, wie wir unten[2]) sehen werden.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist also die, ob Gott, wenn er die Welt wiederherstellen wollte, sie nothwendig auf diese vollkommenste Weise, wie sie nur durch die stellvertretende Genugthuung des Gott-Menschen möglich ist, herstellen mußte. Diese

---

1) §. 325, III. S. 20.
2) §. 327.

Frage ist, wie gesagt, auf das bestimmteste zu verneinen und festzuhalten, daß Gott das gefallene Menschengeschlecht auch auf andere, minder vollkommene Weise hätte wiederherstellen können — und daß somit nicht nur die Wiederherstellung, sondern insbesondere diese vollkommene und superabundante Wiederherstellung durch den Gott-Menschen ein Ausfluß freiester Liebe ist.

Das ergibt sich

1. mit Sicherheit und Klarheit aus allen jenen Stellen der heiligen Schrift, welche überhaupt das ganze Werk unserer Erlösung und unseres Heiles, ohne jede Ausnahme und Beschränkung, als Ausfluß freier Gnade bezeichnen [1]). Es ist durchaus unstatthaft, diese Freiheit gerade dem so sehr betonten höchsten Beweise der erbarmenden Liebe, daß Gott uns auf solche Weise, nämlich durch die Dahingabe seines Sohnes erlöst hat, abzusprechen.

Dazu kommen alle jene Stellen, welche die unbegrenzte Allmacht und die unbeschränkte Freiheit Gottes sowohl in der Uebung seiner Erbarmung, als seiner Strafgerechtigkeit aussprechen, wie dieses in der Lehre von diesen göttlichen Eigenschaften auch bereits mit Rücksicht auf unsere Frage allseitig dargelegt wurde [2]).

2. Hierüber besteht ein vollkommener Consens der Väter [3]). Die Stellen, welche man für eine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung zum Zwecke der Wiederherstellung des gefallenen Menschen anführte, sprechen entweder, was etwas ganz anderes und von Niemand bestritten ist, die Wahrheit aus, daß nur Gott, der Schöpfer der Natur, der Urheber der Gnade, der durch die Sünde Beleidigte, auch der Wiederhersteller des Menschengeschlechtes sein könne [4]); oder aber sie reden, wie meistens der Fall, von der auf dem freien Rathschlusse Gottes beruhenden *necessitas decreti et conditionata* [5]).

---

1) Vgl. oben S. 16, Note 1.

2) Vgl. namentl. Bd. 3, §. 204.

3) Cf. *Petav.* De incarn. l. 2, c. 12. *Suarez*, De incarn. in q. 1, a. 2, disput. 4, sect. 2. *Le Grand*, De incarn., dissert. 5, c. 4. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, 12. Abh., 3. Hptst.

4) S. oben S. 19.

5) Wenn z. B. Irenäus, Haeres. l. 3, c. 18 sq. den Gnostikern durch verschiedene Argumente zeigt, daß Christus, um uns zu erlösen, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch sein mußte, so redet er von dem aus der Offenbarung uns bekannten wirklichen Heilsrathschlusse Gottes. Eben davon redet Athanasius, wenn er Contra Ar. or. 3 (al. 4) nr. 33 sagt, daß wenn der Logos nicht wahrhaft Fleisch angenommen, der Mensch nicht vollkommen befreit worden

Nur eine so vollkommene Erlösung, als uns wirklich gegeben ist, sagen sie, erheischte einen Gott-Menschen. Dagegen wäre es falsch und thöricht zu meinen, daß Gott den gefallenen Menschen nicht auch in anderer Weise hätte erlösen und wiederherstellen können. Gerade darin zeigt sich die Größe der Liebe Gottes, daß er, obwohl ihm unzählige andere Mittel und Wege, um den Menschen von der Sünde zu befreien, ihm die verlorene Gnade und Seligkeit zurückzugeben, den Satan zu überwinden und das zerstörte Reich Gottes wiederherzustellen, zu Gebote stunden, gerade das Mittel der Incarnation und des Sühneopfers des Sohnes Gottes erwählte, wodurch alle diese Zwecke in einer überschwänglich vollkommenen Weise erreicht wurden [1]). Der Consens der Väter ist offenbar ein ganz allgemeiner

---

wäre. Ebenso Cyrill von Alexandrien, wenn er sagt, daß nur dadurch, daß Gott die Menschennatur, die auch gefallen war, annahm, das Menschengeschlecht wiederhergestellt werden konnte. Ebenso Augustinus, wenn er *Enchir.* c. 109 sagt, daß Christus uns nicht hätte erlösen können, wenn er nicht wahrhaft Gott gewesen wäre; deßgl. Leo d. Gr. Serm. 1 de pass., daß die Banden unserer Sünden nur durch Christi Leiden gelöst werden können. Dasselbe gilt von zahllosen ähnlichen Aussprüchen der Väter.

1) Zahlreiche Nachweise s. bei Suarez und Kleutgen a. a. O., auch Tournely l. c. concl. 3. Es war nicht nothwendig, daß Gott seinen Sohn sendete, sagt Athanasius (C. Arian. or. 2 (al. 3), durch Ein Wort konnte er uns von dem Verderben befreien. Gott, der Logos, sagt Cyrill von Alexandrien, mußte nicht Mensch werden, er konnte durch ein bloßes Gebot seines Willens unser Heil wirken. De Incarn. ap. Euth. tit. 13 vgl. Kleutgen S. 383. Daraus beweist Gregor von Nazianz or. 9 die Liebe des Erlösers, daß er alles dieses that und litt, obwohl er als Gott durch einen bloßen Willensact unser Heil hätte wirken können, wie er auch die ganze Welt durch sein Gebot erschuf. Auch ohne des Fleisches Hülle, sagt Theodoret Contra gent. serm. 6, war es ihm ein Leichtes, das Heil der Menschen zu vollbringen und durch seinen bloßen Willen die Gewalt des Todes zu brechen. Mit den Griechen stimmen alle Lateiner überein. Augustinus erklärt es geradezu für eine mit Glauben und Vernunft in Widerspruch stehende Behauptung, daß Gott den Menschen nicht auch in anderer Weise habe erlösen können. Sunt stulti, qui dicunt: non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur de femina et a peccatoribus omnia illa pateretur. Quibus dicimus: poterat omnino; sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. *De agone Christ.* c. 11. Wenn Augustinus die Congruenz der Erlösung durch den Gott-Menschen zeigt, pflegt er immer zuerst die Wahrheit auszusprechen, daß Gott auch in anderer Weise uns hätte helfen können; z. B. *De Trin.* 13, 10: Eos itaque, qui dicunt: itane defuit Deo modus alius quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus, ut unigenitum Filium Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum

und constanter; und auch das kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Väter diese ihre Lehre nicht etwa nur als eine wissenschaftliche Meinung, sondern als unzweifelhafte katholische Wahrheit vortragen.

Die Scholastiker, die sich so treu der Lehre der Väter, namentlich des heil. Augustinus, anschlossen, haben auch in diesem Punkte die patristische Tradition bewahrt; alle Schulen der alten, wie der neueren Scholastik stimmen hierin überein [1]).

Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati: verum etiam ut ostendamus, alium modum possibilem Deo non defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Darin zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, daß er dieses Mittel des Heiles wählte, da ihm so viele andere Wege offen stunden, sagt Leo d. Gr.: Verax misericordia Dei, cum ad reparandum hominum genus infallibiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit. *Serm. 2 de nativ.* Hören wir nur noch den heil. Bernhard, der in seinem Tractat gegen die Irrthümer Abälard's (ep. 190 ad Innoc. S. Pont.) c. 8 schreibt: Quis negat, omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostrae redemtionis, justificationis, liberationis? Verum hoc non praejudicat hujus, quem e multis elegit, efficaciae. Im Hinblick auf die Freiheit Gottes im Werke unseres Heiles, nicht als ob ihm die Congruenzgründe für dasselbe unbekannt gewesen, sagt Bernhard a. a. O.: Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interoga. Mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet.

1) Einen gründlichen Nachweis hierüber hat Kleutgen, Theol. d. Vorzt. Bd. 3, nr. 368 ff., und noch ausführlicher in seiner Schrift: „Zu meiner Rechtfertigung", S. 124 ff. gegeben. Heben wir einige Hauptrepräsentanten der großen theologischen Schulen hervor. Den heil. Bernhard haben wir bereits in vorstehender Note gehört. Hugo von St. Victor schreibt: Veraciter profitemur, quod redemtionem generis humani etiam alio modo perficere potuisset, si voluisset. *De sacr.* l. 1, p. 8, c. 10. Der Lombarde 3 Sent. dist. 20 eignet sich die oben S. 37, Note 1 angeführten Worte Augustin's *De Trin.* 13, 10 an. Der h. Thomas lehrt: Deus posset peccatum absque omni poena dimittere, nec injustus esset, si hoc faceret. In 3 Sent. dist. 20, q. 1, ad 3. Auf den Einwand, daß Gott sich nicht selbst verleugnen könne (*2 Tim.* 2, 13) und daher vermöge seiner Gerechtigkeit nothwendig strafen oder Genugthuung fordern müsse, antwortet Thomas: Haec etiam justitia dependet ex voluntate Dei, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rem publicam, vel in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam; sicut quicunque homo remittit

Sollte der heil. Anselmus in seinem Bestreben, den tiefsten Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines Opfertodes nachzuweisen, so weit gegangen sein, anstatt der necessitas congruentiae und der necessitas decreti zu behaupten, daß keine andere Erlösung

---

offensam in se comissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. *S. Th.* 3, q. 46, a. 2, ad 3. Gleich seinem Lehrer Alexander von Hales stimmt damit Bonaventura vollkommen überein. Potuit (Deus hominem) liberare per viam misericordiae, nec in hoc fuisset factum praejudicium justitiae, si hoc facere voluisset. Potuisset enim omnia demerita delere et hominem in priori statu constituere, nec remansisset aliquod inordinatum in universo nec etiam impunitum. Peccatum enim fert poenam suam secum, per quam ordinatur: et ita si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. *In 3 Sent. dist. 20*, q. 6, ad 4. Daß Scotus ebenso lehrt, bedarf keines Nachweises, da ihn eher der Vorwurf treffen könnte, nach der entgegengesetzten Seite hin zu weit gegangen zu sein. Vgl. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, §. 73. Alle großen Theologen der Gesellschaft Jesu stimmen hierin mit den alten Schulen überein. Suarez beginnt seine deßfallsigen Auseinandersetzungen mit den Worten: Dico ergo primo: non fuit simpliciter necessarium hominem liberari a malo culpae et poenae, in quo jacebat, servato justitiae rigore, et condigna satisfactione interveniente; fuit tamen id convenientissimum. Tota conclusio certa est, et communis Sanctorum et Theologorum. Et probatur breviter prior pars, quia, sicut non fuit Deo simpliciter necessarium hominem redimere, ita neque punire, aut ullam satisfactionem offensae ab illo repetere. Potuit enim in primis omnia condonare. Cum enim supremus sit dominus, nulli faceret injuriam; cumque ipse potissimum fuerit per peccatum offensus, poterat juri suo cedere; ac denique cum sit supremus legislator et judex, potuisset in lege contra peccatores lata dispensare. Deinde posset ab unoquoque homine aliqualem satisfactionem vel poenitentiam exigere, illaque esse contentus. Denique potuit alicui homini puro munus satisfaciendi pro aliis committere, etiam si talis homo nonnisi imperfecte praestare hoc posset. Neque enim tenetur Deus summae justitiae rigorem semper servare. *De incarn.* disput. 4, sect. 2. Potuit (Deus), sagt kurz der Cardinal Lugo, vel gratis peccatum dimittere, vel contentus esse satisfactione minus perfecta. *De incarn.* disp. 2, sect. 1. Ebenso der Augustinianer Cardinal Berti: Poterat etiam Deus perditum hominem reparare absque Christi morte et liberali condonatione; quod etsi negant nonnulli, ut facilius revincant Socinianos, tradunt tamen Patres omnes et Scholastici Doctores. De Theol. diss. l. 28, c. 1, nr. 3. Führen wir nur noch den ausgezeichneten und so umsichtigen Thomisten Cardinal Gotti an. Er stellt unseren Satz als unzweifelhafte Wahrheit an die Spitze seiner Erörterung. Quaedam ut certa praenotantur .... Deus sua omnipotenti virtute poterat multis aliis modis humanam naturam reparare: vel peccatum et injuriam gratiose condonando, vel acceptando satisfactionem hominis etsi inaequatam. *De incarn.* q. 3, d. 3, q. 1.

als durch vollkommene Genugthuung, wie nur der Gottmensch sie leisten konnte, möglich, und daß daher unter der Bedingung des freien Erlösungsrathschlusses die Menschwerdung und das Sühnopfer des Sohnes Gottes nothwendig sei: so würde dadurch der Consens der Theologen in keiner Weise beeinträchtigt; um so weniger, da die späteren Theologen entweder die Lehre des heil. Anselmus im Sinne der *sententia communis* auslegen[1]), oder corrigiren.

Dasselbe gilt auch bezüglich einiger weniger späteren Theologen, welche, um, wie sie meinten, den Socinianismus und Rationalismus wirksamer zu widerlegen, die Meinung, daß Gott, wenn er erlösen wollte, nicht anders als durch die satisfactio de condigno des Gottmenschen habe erlösen können, wenigstens als eine, durch manche Autoritäten, namentlich den heil. Anselm, unterstützte zulässige Meinung betrachteten[2]). Diese Ansicht hat auch bei einigen Theologen unserer Zeit[3]) eine gewisse Nachwirkung geäußert. Wenn man jedoch näher zusieht, so dürften Tournely und die wenigen Theologen, die ihm gefolgt sind, trotz einiger Unklarheiten und Mißverständnisse derselben, mit der sententia communis im Einklang stehen. Wenn insbesondere Tournely die These aufstellt, daß Gott den Menschen zwar nicht potentia ordinaria, wohl aber potentia absoluta et extraordinaria auch in anderer Weise habe erlösen können, als durch die stellvertretende Genugthuung des Gottmenschen, so haben wir Angesichts der gesammten, correcten Lehre dieses Theologen allen Grund anzunehmen, daß er die genannten Ausdrücke nicht in dem falschen Sinne Einiger, sondern in dem zulässigen und richtigen Sinne[4]) verstanden habe[5]).

---

1) Wir haben bereits oben S. 27, Note † gezeigt, daß Anselmus keine absolute Nothwendigkeit der Erlösung im Allgemeinen lehrt, sondern deren Nothwendigkeit auf den Rathschluß der göttlichen Erbarmung als ihren letzten Grund zurückführt. Wir glauben uns aber auch bezüglich unserer Frage der milderen Beurtheilung des heil. Anselm mit der Mehrzahl der Theologen anschließen zu sollen. Um Wiederholungen zu vermeiden, werden wir davon später in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi reden. Dabei stellen wir nicht in Abrede, daß der heil. Anselmus in seinem Tractat Cur Deus homo sich mitunter vorsichtiger hätte ausdrücken sollen.

2) Mit Unrecht führt Tournely neben Anselm auch Hugo v. St. Victor an.

3) Namentlich bei Dieringer, „Theologie d. Vorzeit u. Jetztzeit", S. 77; dagegen Kleutgen, „zu meiner Rechtfertigung".

4) Vgl. Bd. 3, §. 206, IV, 3.

5) So faßt ihn auch Kleutgen auf. Tournely stellt De Incarnatione q. 4 „de necessitate Incarnationis" folgende vier Conclusiones auf:

Nach allem diesem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Meinung, daß Gott den Menschen nicht anders, als durch die superabundante Genugthuung des Gottmenschen habe wiederherstellen können, wenn auch nicht als eine förmlich verworfene, häretische, doch als eine falsche Meinung schlechthin abzuweisen und zu meiden ist.

Die Behauptung, Gott habe dem Menschen nur um den Preis der superabundanten Genugthuung des Gottmenschen seine Sünden vergeben und ihn zur verlorenen Gnade und Seligkeit wiederherstellen können, wendet denselben Optimismus auf die Erlösung an, den Malebranche bereits auf die Schöpfung angewendet hat. Wenn dieser sagte: Entweder die vollkommenste Schöpfung, die den Gott-Menschen zum Haupte hat, oder gar keine Schöpfung; nur dieses ist Gottes, der mit absoluter Nothwendigkeit stets das Vollkommenste unter allem Möglichen will, würdig; — so sagt dieser Erlösungs-Optimismus: Entweder Erlösung durch die superabundante Genugthuung des Gott-Menschen oder gar keine Erlösung, sondern ewige Verdammniß — nur zwischen beiden hat Gott die Wahl! Man braucht dieses nur auszusprechen, um sofort, wie die Unwahrheit, so den krankhaften und verderblichen Optimismus und Rigorismus dieses Systems zu erkennen. Es leuchtet auch ein, in welcher innigen Beziehung solche Systeme sowohl zu jener falschen Wissenschaft, welche alles, auch das Contingente, als nothwendig beweisen und Gott vor-

---

1. Incarnatio necessaria non fuit ex hypothesi creationis mundi. 2. Ex hypothesi lapsus humani generis in peccatum necessaria non fuit Incarnatio necessitate absoluta et simplici, sed ex quadam duntaxat congruitate ac decentia. 3. Ex hypothesi quod lapsum hominem Deus reparare ac salvum facere voluerit, absoluta et extraordinaria sua potentia potuisset absque Incarnatione et suae justitiae satisfacere, et hominem servare. 4. Ex potentia Dei ordinaria et jure virtutibus temperato, seu ex legibus divinae justitiae ita necessaria fuit Incarnatio Verbi ac satisfactio per ipsum Deo persolvenda, ut sine illa homo lapsus reparari non potuisset. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Fassung dieser These und auch einige Aeußerungen in der Begründung derselben den Schein erwecken können, als ob Tournely meine, daß zwar der Allmacht die Erlösung ohne Incarnation möglich gewesen, daß aber andere Eigenschaften Gottes, namentlich die Gerechtigkeit, dieses nicht zuließen. Allein wenn man liest: Ergo ex potentia sua ordinaria, ac consuetis justitiae regulis, quas in Scripturis delineatas habemus, non potest Deus, quin ex peccato plenam reposcat satisfactionem, ac consequenter quin incarnaretur, si hominem liberare voluerit, so muß man doch diese potentia ordinaria von dem congruenten aber freien Rathschlusse Gottes verstehen.

demonstriren will, was er bezüglich der Geschöpfe wollen und thun müsse, als auch zu dem Rigorismus und der Exaltation jener falschen Frömmigkeit stehen, welche namentlich dem Jansenismus eigen war.

So gewiß Gott auch der gefallenen Engel sich hätte erbarmen können[1]), obwohl bei ihnen eine solche stellvertretende Genugthuung, wie beim Menschen, unmöglich ist; ebenso gewiß hätte er auch ohne Incarnation des gefallenen Menschen sich erbarmen und ihn wiederherstellen können, und zwar in mannigfaltiger Weise[2]). Und auch das ist entschieden zu leugnen, daß in einer solchen Wiederherstellung Gott nicht würdig verherrlicht worden wäre, so daß Gott, um seiner Ehre genug zu thun, entweder alle Menschen, wie die gefallenen Engel verdammen, oder Mensch werden und für sie Genugthuung leisten mußte. Im Gegentheil wäre auch eine solche, wenn gleich minder vollkommene Begnadigung und Wiederherstellung des Menschen der Weisheit und Barmherzigkeit Gottes überaus angemessen gewesen; ja man kann, so gewiß die Barmherzigkeit der höchste Ruhm Gottes und erhaben über alle seine Werke ist, getrost behaupten, daß diese, wenn auch minder vollkommene Erlösung Gott mehr, als die Verdammniß aller, verherrlicht und Menschen und Engel zu ewigem Danke verpflichtet hätte.

Eine solche Begnadigung würde auch keineswegs etwa nur der Allmacht oder der Barmherzigkeit Gottes, sondern auch seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit entsprochen haben: denn auch in ihr wären, nach dem von dem weisen und freien Willen Gottes geordneten Maße und in der durch ihn festgesetzten Weise, Gerechtigkeit und Erbarmung verbunden, überhaupt alle Eigenschaften Gottes verherrlicht gewesen; wenn auch nicht in jenem höchsten Maße und jener höchsten Weise, wie es Gott wirklich in Christus beliebt hat.

Wenn wir aber dergestalt die göttliche Freiheit bezüglich der Weise unserer Wiederherstellung behaupten, so ist doch festzuhalten, daß in jeder von Gott gewollten Erlösungsordnung nicht nur die Barmherzigkeit, sondern auch die Gerechtigkeit und Heiligkeit irgend wie, wenn auch nur inadäquat, befriedigt worden wäre. Wenn also Väter und Theologen sagen, daß Gott dem Menschen einfach und ohne Genugthuung zu fordern, die Strafe der Sünde hätte nachlassen können; so ist das nicht so zu verstehen, als ob Gott die Sünde

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 287, V. S. 667 ff.

2) Vgl. oben S. 138, Note 1, namentlich das Citat aus Suarez.

schlechthin unbestraft lassen und den Sünder dem Gerechten gleichstellen könnte: das wäre allerdings mit Gottes Gerechtigkeit und Weisheit unverträglich. Daher ist der Sünder, so lange er Sünder bleibt, gerechter Strafe verfallen; und ist keine Sündenvergebung möglich, wenn der Sünder sich nicht mit der Gnade Gottes wahrhaft bekehrt und dadurch die in der Bekehrung selbst liegende, wenn auch unvollkommene Genugthuung leistet[1]). Ferner müssen wir aber auch festhalten, daß eine vollkommene Genugthuung und Wiederherstellung nur durch den Gottmenschen möglich war. Daher kann man nicht zugeben, daß auch ohne Incarnation, in irgend welcher uns unbekannten Weise, eine ebenso vollkommene Genugthuung und Wiederherstellung möglich gewesen wäre[2]). Alles dieses werden wir, wie bereits bemerkt, in der Lehre vom Werke Christi näher erörtern.

Nur das Eine wollen wir zum Schlusse dieses Paragraphen hervorheben, daß durch die allseitige Behauptung der göttlichen Freiheit, auch bezüglich der Erlösung durch die Incarnation und Satisfaction des Gottmenschen, keineswegs die heilige Gerechtigkeit Gottes der Sünde gegenüber herabgesetzt oder in den Schatten gestellt, vielmehr, gerade so wie auch seine Liebe, wunderbar erhöht und in's hellste Licht gesetzt wird. Denn sowie es der größte Beweis der göttlichen Liebe ist, daß er die gefallene Menschheit um diesen Preis und so vollkommen herstellen wollte, obwohl er sie auch nicht und in anderer, minder vollkommener Weise hätte herstellen können: ebenso gewiß ist es auch der höchste Beweis seiner heiligen Gerechtigkeit und seines unendlichen Abscheues gegen die Sünde, daß er sie um keinen anderen Preis, als den des stellvertretenden Opfertodes des Fleisch gewordenen Wortes herstellen und daß er dadurch das Unrecht der Sünde in so überschwänglicher Weise gut machen wollte; obwohl er, unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, auch in einer anderen und minder vollkommenen Weise die Welt hätte retten können.

---

1) Schon daraus geht die Hinfälligkeit des Argumentes hervor, daß die Sünde straflos bliebe und der Gerechtigkeit keine Genüge geschähe, wenn der Mensch ohne die vollkommene Genugthuung, die nur der Gottmensch leiste, begnadigt würde.

2) So scheint Tournely zu meinen, wenn er l. c. schreibt: Quis scit, num alia foret divinae justitiae praeter Incarnationem, satisfaciendi ratio? quo casu illaesa semper jura ejus persisterent, ac vim suam obtineret S. Anselmi argumentum (nämlich wie Tournely es auffaßt). Quis scit, num in ea hypothesi aliud aliquid operaretur Deus, ex quo non minorem, quam ex Incarnatione gloriam et laudem perciperet?

§. 326.

Von der Möglichkeit und Angemessenheit der Erlösung und Menschwerdung im allgemeinen[1]).

Die Erlösung und Menschwerdung ist nicht nothwendig, aber möglich und congruent.

Diese Möglichkeit und Congruenz ergibt sich für den Gläubigen von selbst aus der Thatsache der Erlösung und Menschwerdung.

Es kann aber auch die Vernunft die Möglichkeit unseres Geheimnisses zwar nicht positiv, wohl aber negativ beweisen, d. h. sie kann alle dagegen erhobenen Einwände als nicht beweisend beseitigen, die Angemessenheit aber durch vernünftige Gründe darthun.

Das sind Anwendungen der allgemeinen Grundsätze, welche in der theologischen Erkenntnißlehre bezüglich aller Glaubensgeheimnisse und ihrer Erkennbarkeit und theologischen Erklärung aufgestellt und begründet wurden[2]), und bedürfen hier nur einige Punkte noch einer näheren Besprechung.

I. Da alles Wirkliche selbstverständlich möglich, da ferner Gottes Allmacht nichts Unmögliches zum Gegenstande hat[3]), und deßgleichen Gott nur im Einklang mit allen Eigenschaften seiner unendlichen Vollkommenheit wollen und wirken kann[4]); so ist mit der Gewißheit der Wirklichkeit der Incarnation und Erlösung auch die Gewißheit ihrer Möglichkeit und Congruenz verbunden. Von jener Wirklichkeit aber besitzen wir die absolute Glaubensgewißheit[5]); zugleich aber auch jene natürliche Gewißheit der Glaubwürdigkeit, welche aus der Fülle der Glaubwürdigkeitsbeweise und aus jedem derselben entspringt, und kraft welcher die Offenbarung des alten und neuen Bundes und insbesondere die Wahrheit Christi und seiner Kirche evident glaubwürdig ist[6]). Jeder Einwand gegen die Möglichkeit und Angemessenheit des Geheimnisses der Menschwerdung und Erlösung ist daher nothwendig unbegründet und kann als unbegründet

---

1) *S. Th.* III, q. 1. *In 3 Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1. S. c. gent. l. 3, c. 156; l. 4, c. 53—55. *Suarez,* De incarn. Disput. 3, sect. 1. *Lugo,* De myst. incarn. Disp. 25, sect. 2. *Le Grand*, De incarn. Dissert. 1 & 2. C. v. Schäzler, Menschwerd. §. 32.

2) Theol. Erkenntnißlehre, 3. Buch, 2. Kap., insbes. §. 124 ff.

3) Vgl. Bd. 3, §. 206, IV.

4) Vgl. Bd. 3, §. 199, III, 2 u. 3.

5) Vgl. Bd. 1, §. 61.

6) Vgl. Bd. 1, §. 34.

nachgewiesen werden: denn für Unwahres kann es weder stichhaltige innere, noch äußere Gründe geben.

II. Die Theologen haben bezüglich unseres Gegenstandes theils die Frage der Möglichkeit der Erlösung und Menschwerdung von der Frage der Angemessenheit derselben unterschieden; theils aber alles unter dem Titel der Congruenz der Menschwerdung behandelt. Diese letztere Behandlungsweise, welche auch der heil. Thomas in der theologischen Summe[1]) befolgt, ist deshalb vollkommen zulässig und genügend, weil für Gott Möglichkeit und Congruenz insofern zusammenfallen, als Gott alles möglich, was seinen göttlichen Eigenschaften wahrhaft angemessen, und umgekehrt nichts möglich ist, was seinen göttlichen Vollkommenheiten oder irgend einer derselben unangemessen wäre[2]).

Da die Möglichkeit der Wiederherstellung beziehungsweise Erlösung des Menschen von keiner Seite geleugnet wurde, und überdies an anderen Orten[3]) besprochen wird, so pflegen die Theologen hier nur von der Möglichkeit der Incarnation zu handeln, welche auch zunächst von dem alten und modernen Rationalismus bestritten wurde. Wir werden um so mehr diesem Beispiele folgen, da bereits oben[4]) von den verschiedenen Möglichkeiten einer Wiederherstellung

1) III, q. 1, a. 1. Im Commentar zum Lombarden läßt er In 3 dist. 1 der q. 2. Utrum Deum incarnari fuerit congruum, die q. 1: Utrum Deum incarnari fuerit possibile, vorausgehen.

2) Wenn daher Contenson, Theol. ment. & cord. l. 9, diss. praeamb. de Incarn. sagt: Convenientia continet possibilitatem tanquam aliquid superius: licet enim omne possibile non sit conveniens, omne tamen conveniens est possibile: unde ostensa convenientia, persuasa manet possibilitas, so bedarf dieser Satz in der Allgemeinheit, wie er ausgesprochen ist, einer näheren Unterscheidung und Erklärung. Was Gott betrifft, so ist es richtig, daß jedes Werk, das Gott convenirt, nothwendig auch ihm möglich ist; allein man muß auch umgekehrt sagen, daß alles, was Gott möglich, auch ihm convenient ist, da alles irgend einer göttlichen Eigenschaft Inconveniente ihm unmöglich ist; daher man auch nicht davon reden kann, daß etwas seiner Allmacht möglich sei, was irgend einer anderen göttlichen Eigenschaft unangemessen ist. Was aber die Creatur, insbesondere den Menschen betrifft, so ist ihm allerdings vieles möglich, was ihm nicht convenient ist, nämlich alles irgendwie Böse. Das hat in der creatürlichen Defectibilität seinen Grund. Dagegen kann man keineswegs bezüglich des Geschöpfes umgekehrt sagen, daß in der Convenienz die Möglichkeit eingeschlossen sei; so ist das Uebernatürliche der Natur convenient, ihr keineswegs aber aus eigener Kraft möglich.

3) Zumal in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi und von der Rechtfertigung des Sünders.

4) §. 325.

die Rede war und von der Congruenz der Wiederherstellung durch die vollkommene Genugthuung durch den Gottmenschen unten die Rede sein wird, was bei Gott deren Möglichkeit einschließt.

III. Da die Menschwerdung Gottes ein übernatürliches Geheimniß ist, so ist kein erschaffener Intellect, auch nicht der eines reinen Geistes [1]), im Stand, aus eigener Kraft die Wirklichkeit und innere Möglichkeit dieses höchsten Mysteriums aus sich zu erkennen, geschweige vollkommen zu begreifen. Nur durch das Licht des Glaubens, resp. das Licht der Glorie kann es erkannt und auf Grund dieser übernatürlichen Erkenntniß annäherungsweise begriffen werden.

Daher ist die Vernunft nicht im Stande, aus evidenten Vernunftgründen die innere Möglichkeit der hypostatischen Union positiv zu beweisen: denn um dieses zu können, müßte sie das Wesen der hypostatischen Union der göttlichen mit der menschlichen Natur in der Person des Logos, oder das ganze Wesen und Vermögen der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, sowie den ganzen Umfang der *potentia obedientialis* der Creatur vollkommen und adäquat begreifen, was alles nicht der Fall ist [2]).

---

1) Mag daher auch der angelische Geist eine noch so klare und vollkommene Erkenntniß über Wesen und Persönlichkeit aller vernünftigen Geschöpfe und insbesondere des Menschen haben und in Folge davon erkennen, daß die menschliche Natur Christi nicht in einer menschlichen, überhaupt erschaffenen Hypostase subsistire, so ist er dennoch nicht im Stande, deren Hypostasirung in der göttlichen Person des Logos zu erkennen; dieses Geheimniß kann auch er nur durch das übernatürliche Licht des Glaubens oder der Glorie erkennen. Daher hatte, wie auch das Evangelium klar andeutet, Satan kein sicheres natürliches Wissen von der göttlichen Persönlichkeit Christi. Vgl. *Lugo*, De incarn. disput. 25, sect. 1. Daher konnte er, da ihm jede übernatürliche Erkenntniß fehlt, nur auf Grund eines natürlichen Wissens von der ihm selbst im Urstand und dann den Menschen zu Theil gewordenen Offenbarung, sowie durch Vernunftschlüsse aus den ihm natürlich erkennbaren Thaten Christi, das Geheimniß der Incarnation vermuthen, nicht aber mit Gewißheit erkennen. Vgl. Bd. 5, §. 291, II; S. 782, Note 2.

2) Es ergibt sich dieses nicht nur aus den allgemeinen Principien bezüglich der Glaubensgeheimnisse, sondern ist auch speciell bezüglich der Incarnation klar von der heiligen Schrift ausgesprochen, welche die Menschwerdung und Erlösung als Dei sapientia in mysterio, quae abscondita est. *1 Cor*. 2, 5—13, als dispensatio sacramenti absconditi a saeculis. *Eph*. 3, 9 cf. 5. *Col*. 1, 26—29 bezeichnet. Darin stimmen alle Väter überein. Man denke nur an Augustin's Wort gerade bezüglich der Menschwerdung: Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur

Wollte man etwa sagen, die Vernunft erkenne mit vernünftiger Gewißheit die Allmacht Gottes, und dieser sei alles möglich; so ist dieses wohl richtig, und ist auch der von der Offenbarung selbst[1]) angewendete Hinweis auf Gottes Allmacht sehr geeignet, zur Anerkennung dieses Geheimnisses, nachdem es geoffenbart ist, geneigt zu machen. Allein abgesehen von der durch die Offenbarung uns gewissen Wirklichkeit der Menschwerdung und der daraus folgenden Möglichkeit, vermag die Vernunft keineswegs mit Evidenz einzusehen, daß die hypostatische Union in das Bereich des an sich Möglichen fällt, was allein Gegenstand der göttlichen Allmacht ist[2]).

Dasselbe gilt von dem Argumente aus der unendlichen Communicabilität der göttlichen Liebe, welches Thomas und die meisten Theologen mit Recht an die Spitze stellen, um die Con-

---

investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Ep. 137 (al. 3) ad Volus. c. 2, nr. 8. Dieses Wort hat sich das Glaubensbekenntniß des *Toletan. XI* angeeignet. Daher: Utramque .... substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat. *Leo M.* Serm. 29, c. 1. Darin sind alle Theologen aller Schulen einig. Non potest humana vel angelica cognitione naturali evidenter demonstrari incarnationem esse possibilem. Est communis theologorum, in 3 dist. 1, ubi late div. Thomas, Durandus et Scotus, q. 1; Marsilius, q. **1**, a. 2. *Suarez*, De incarn. disput. 3, sect. 1, nr. 3 et 4. Suarez führt für seine These, mit den meisten Theologen, vier Gründe an: 1. Die Unbegreiflichkeit der göttlichen Allmacht und der ihr entsprechenden potentia obedientialis der Creatur; 2. die absolute Uebernatürlichkeit des Geheimnisses der Incarnation; 3. das wenigstens für den Menschen natürliche Geheimniß des Verhältnisses der Natur zu ihrer natürlichen Hypostase; 4. die Unbegreiflichkeit der Persönlichkeit des Logos. Diese Auseinandersetzung schließt er mit der Bemerkung, daß dieses nicht nur für den menschlichen, sondern von jedem erschaffenen und erschaffbaren Intellecte gelte. Quae ratio procedit de quocunque intellectu creato vel creabili. Qui sicut per vires naturales non potest intueri personam divinam, ita neque illud vinculum et admirabilem unionem quae inter hanc personam et naturam creatam potest intercedere. Unde, licet naturam creatam comprehendere possit, non tamen omnia quae juxta capacitatem obedientialem Deus potest in tali natura operari. Quin potius persuadere videntur hae rationes, non posse intellectum creatum, suis viribus relictum, etiam probabili assensu definite judicare incarnationem esse possibilem; sed vel nullam de tali mysterio cogitationem unquam habebit, vel certe, si fingamus eum in talem quaestionem incidere, et velle illam suo ingenio discutere, vel cohiberet assensum, et dubius penderet vel potius in errorem inclinaret... nec mirum certe esset si ita erraret, cum de mysterio, quod omnino naturam superat, per solum naturale lumen judicare vellet.

1) Vgl. *Luc.* 1, 37: Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.

2) Vgl. Bd. 3, §. 206, IV.

gruenz der durch den Glauben uns bekannten Incarnation zu beweisen. Allerdings liegt im Wesen der göttlichen Güte eine unendlich wohlwollende Neigung, aus ihrer Fülle sich mitzutheilen; und allerdings ist, wie der Glaube uns lehrt, die Incarnation die höchste Mittheilung Gottes an die Creatur. Deßhalb ist es aber der bloßen Vernunft nicht evident und daher aus bloßen Vernunftprincipien nicht positiv beweisbar, daß eine solche Mittheilung möglich sei. Nur wenn die Vernunft der Wirklichkeit und folglich auch der Möglichkeit der Incarnation durch den Glauben gewiß ist, sieht sie auf Grund dieses Argumentes, wie wir später sehen werden, deren Angemessenheit ein. Ebenso kann die Vernunft die schlechthinige Abhängigkeit der Creatur von Gott und die daraus sich ergebende unbegränzte potentia obedientialis gegenüber jedem Einflusse Gottes, und damit die Möglichkeit einer übernatürlichen Perfection der Creatur im allgemeinen einsehen; deßhalb aber kann sie noch nicht die Möglichkeit der Erhebung einer erschaffenen Natur in eine göttliche Persönlichkeit aus den ihr natürlich evidenten Principien begreifen und daher auch nicht positiv deren Möglichkeit beweisen. Auch hier kann sie nur auf Grund der uns durch den Glauben gewissen Wirklichkeit und Möglichkeit dieser Aufnahme der erschaffenen Natur in eine göttliche Persönlichkeit einsehen, daß diese höchste übernatürliche Erhöhung der erschaffenen Natur angemessen, weil keine Privation eines ihr zukommenden Vorzugs, sondern die Verleihung der allerhöchsten übernatürlichen Vollkommenheit ist.

IV. Aus demselben Grunde, weßhalb die Vernunft aus ihr evidenten Gründen die Möglichkeit der Incarnation nicht positiv zu beweisen vermag, ist sie aber auch außer Stand, deren Unmöglichkeit zu beweisen; denn um dieses zu können, müßte sie gleichfalls Gottes Wesen, Persönlichkeit und Allmacht vollkommen begreifen. Da uns überdies die Wirklichkeit und damit die Möglichkeit der Incarnation durch den Glauben gewiß ist, so haben wir von vornherein die Gewißheit, daß es keinen vernünftigen Grund gegen die Möglichkeit der Incarnation geben kann und jeder Einwand nothwendig auf falschen Prämissen oder falscher Schlußfolgerung beruht und durch die richtig denkende Vernunft widerlegt und eben dadurch die Möglichkeit der Incarnation, wie man zu sagen pflegt, negativ bewiesen werden kann[1]).

---

1) Als daher Bayle behauptete, es gebe für uns Menschen unwiderlegliche Vernunftbeweise gegen die Glaubensgeheimnisse und gerade dadurch werde die Nothwendigkeit des Glaubens bewiesen, an dem man trotz allem unerschütterlich festhalten müsse, so wurde dieser heuchlerische und grundverderbliche Scepticismus von

Aber, könnte man fragen, ist nicht dieser negative Beweis der Nichtunmöglichkeit der Incarnation ein positiver Beweis ihrer Möglichkeit, und ist somit nicht die von den Theologen aufgestellte Unterscheidung zwischen dem geleugneten positiven und dem behaupteten negativen Beweise der Möglichkeit der Incarnation grundlos? Keineswegs! Denn wenn auch die Vernunft aus vernünftigen Gründen einsieht, daß alle gegen die Möglichkeit der Incarnation von Menschen erhobenen Einwände falsch oder wenigstens nicht bewiesen sind; so liegt darin noch nicht die positive Vernunfterkenntniß jener Möglichkeit, welche die Vernunft nur auf Grund der Offenbarung und des Glaubens gewinnen kann.

Wie bei allen Glaubensgeheimnissen, so ist also die Vernunft auch bei diesem höchsten Geheimnisse der Incarnation zwar nicht im Stande, dessen Wahrheit und folglich auch dessen innere Möglichkeit lediglich aus evidenten Vernunftgründen zu begreifen und zu beweisen; wohl aber kann und soll sie durch Widerlegung der dagegen erhobenen Einwände die Hindernisse des Glaubens hinwegräumen und durch Congruenzgründe, wie durch Glaubwürdigkeitsgründe, die Vernunft dem Glauben geneigt machen und sie von der moralischen Pflicht zu glauben überzeugen.

V. Was nun die gegen die Möglichkeit und Ziemlichkeit der Incarnation vorgebrachten Einwände betrifft, so werden dieselben später in der theologischen Entwickelung und Erklärung des Incarnationsdogma's, sowie im folgenden Paragraphen durch die Darstellung der Congruenzgründe für die Incarnation ihre Erledigung finden.

Daher seien hier nur kurz die gewöhnlichsten Einwände erwähnt und ihre Widerlegung vorläufig angedeutet. Sie wurden bereits von den Ungläubigen des Alterthums vorgebracht und von den Vätern und Theologen widerlegt; der moderne Unglaube hat ihnen nichts Neues hinzugefügt. Alle diese Einwände lassen sich auf den Vorwurf zurückführen, die Lehre von der Menschwerdung behaupte eine Veränderung, Verendlichung und Materialisirung Gottes[1]) und sei deßhalb ebenso unmöglich als unziemlich und für

---

kirchlicher Seite sofort mit aller Entschiedenheit bekämpft. Eine gründliche Widerlegung findet man bei *Le Grand* a. a. O. und den von ihm citirten Autoren. Die Lehre Bayle's ist nur eine andere Form der von der Kirche verworfenen Lehre des Pomponatius, daß philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist und umgekehrt. Vgl. Bd. 2, §. 114 u. 115.

1) Es ist merkwürdig, daß diese Behauptung schon von älteren protestantischen Autoren aufgestellt wurde; so von dem berühmten calvinistischen Theologen Beausobre, der in seiner Geschichte des Manichäismus c. 1 sagt,

die wahre Gotteserkenntniß verderblich; bezüglich des Menschen aber behaupte sie eine unmögliche und unziemliche Verstümmelung, indem sie an ihm gerade das Wesentlichste und Höchste, was erst den Menschen zum Menschen mache, nämlich die menschliche Persönlichkeit, leugne[1]; die hypostatische Union aber lehre endlich eine monströse und widersinnige Vereinigung von absolut Unvereinbarem und einander Widersprechendem[2]. Das sind die Einwände menschlicher Thorheit, die sich weise dünkt und der die Weisheit Gottes als Thorheit und Aergerniß

---

die Weise, wie die heiligen Väter die Incarnation erklären, setze voraus, daß die göttliche Wesenheit etwas Körperliches sei. Dem fügt er bei: Audeo dicere, vel modus explicandi incarnationem usurpatus a patribus graecis (die Lateiner stimmen aber mit ihnen vollkommen überein) non est nisi falsarum idearum congeries ac vocum nihil significantium, aut sibi animo repraesentarunt naturam divinam uti subtilem materiam. Vgl. Faure, In c. 56. Enchir. S. Aug., ed. Rom. 1847, p. 123. Hier muß man fragen: was hält Beausobre von der Incarnationslehre der Reformatoren, die doch in diesem Punkte mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmen wollen und die alten Concilien gegen die christologischen Häresien anerkennen. Uebrigens hat diesen alten wahrhaft heidnischen Einwand und Vorwurf bereits der heil. Augustinus Ep. 137 (al. 3) ad Volus. c. 3, nr. 11 widerlegt.

1) Namentlich dieser Vorwurf wird von zahllosen theologischen und nicht theologischen Autoren der neueren Zeit, die im besten Falle nestorianisch denken, immer wiederholt. Auch in unseren deutschen Klassikern sind solche Aeußerungen nicht selten. Christus, wenn er nicht rein menschlich sei, habe kein Interesse und keine Anziehungskraft mehr: das ist einer der Gemeinplätze dieser Geistesrichtung. Daneben ergeht man sich wieder in überschwänglichen Lobpreisungen Christi, oder meint, Goethe habe dem Christenthum gehuldigt, wenn er (Eckermann, Gespräche III, 255) sagt: „Mag der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen;" oder schreibt: „Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen." Daß die falschen modernen Begriffe der Persönlichkeit, insbesondere ihre Identificirung mit dem Selbstbewußtsein nothwendig zum Nestorianismus und in Folge davon zu solchen Anschauungen führen, werden wir später sehen und sei hier nur angedeutet.

2) Den Grundton dieses Vorwurfs haben bereits in gröbster Weise die Socinianer angeschlagen, indem sie den Christus der Kirchenlehre mit einem Monstrum, ähnlich einem Centauren verglichen. In seiner feineren Weise hat dieses Spinoza wiederholt, wenn er schreibt: Quod quidam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire. Imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. Ep. 21 ad Oldenburg. a. 1675.

erscheint[1]). Alle diese und ähnliche Einwände beruhen einestheils auf einer durchaus falschen, von der Kirche als häretisch verworfenen Auffassung des Incarnationsdogma's, anderntheils auf einer unrichtigen Auffassung der hier in Betracht kommenden natürlichen Wahrheiten. Wie der Glaube lehrt und auf Grund desselben die Vernunft einsieht, hat der Logos dadurch, daß er die menschliche Natur Christi in seine göttliche Persönlichkeit aufnahm, weder in seinem göttlichen Wesen, noch in seiner göttlichen Persönlichkeit eine Veränderung, und deßhalb auch keine Verendlichung erlitten[2]). Daher wird auch der Begriff Gottes als des absoluten Geistes durch das Incarnationsdogma nicht verdunkelt, sondern in seiner ganzen Reinheit bewahrt und in's hellste Licht gestellt[3]).

Aber auch die menschliche Natur bewahrt, wie der Glaube lehrt, in der hypostatischen Vereinigung ihre ganze Vollständigkeit, ihre unversehrte Integrität, ihre eigenthümliche Individualität. Wenn sie aber der menschlichen Persönlichkeit entbehrt, so ist sie dadurch des Vorzugs der Persönlichkeit nicht beraubt, da die göttliche Persönlichkeit des Logos ihr alles in eminentester Weise leistet, was in der Naturordnung dem Menschen die menschliche Hypostase gewährt. Die Subsistenz der Menschheit Christi in der Person des ewigen Wortes ist allerdings ein übernatürliches Geheimniß, das nur auf Grund des Glaubens gewußt und nur inadäquat begriffen werden kann, gegen das aber der Unglaube keinen vernünftig begründeten Einwand, sondern nur Verdrehungen der Glaubenslehre und thörichte Lästerungen dessen, was er nicht versteht[4]), vorzubringen vermag.

---

1) Vgl. 1 Cor. 1, 18—25. Den Grund, weßhalb die göttliche Weisheit, insbesondere das Uebernatürliche, dem vom Glauben nicht erleuchteten Menschen als Thorheit erscheint, gibt der heil. Thomas im Commentar zu den paulinischen Briefen 1 Cor. 1, 25 mit den einfachen Worten an: Jam aliquod divinum videtur esse stultum, non quia deficit a sapientia, sed quia superexcedit sapientiam humanam. Homines enim quidam consueverunt stultum reputare, quod eorum sensum excedit.

2) Thomas antwortet einfach auf diesen Einwand: . . . incarnationis mysterium non est impletum per hoc, quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab aeterno fuit; sed per hoc, quod novo modo se creaturae univit, vel potius eam sibi. *S. Th.* 3, q. 1, a. 1, ad 1.

3) Indem das Incarnationsdogma einestheils die absolute Erhabenheit Gottes über die Creatur festhält und anderntheils die innigste übernatürliche Vereinigung der Creatur mit Gott lehrt, ist sie die eminenteste Verurtheilung des Gott und Welt identificirenden Pantheismus, wie des die Welt von Gott scheidenden Deismus. Vgl. *S. c. g.* l. 4, c. 55, ad obj. 5.

4) *Jud.* 10.

Der Einwand endlich, daß die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus etwas Monströses, Unmögliches und Unziemliches sei, weil beide unendlich verschieden seien und zu einander in einem unvereinbaren Gegensatze stünden, beruht auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Creatur, insbesondere der vernünftigen, und ihres Verhältnisses zu Gott. Allerdings sind das göttliche und creatürliche Sein absolut verschieden, ist Gott über alles Creatürliche absolut erhaben, und besteht insofern zwischen beiden ein unendlicher Gegensatz. Aber daraus folgt nicht, daß zwischen Gott und der Creatur ein unvereinbarer Widerspruch, eine trennende Kluft sich findet; vielmehr steht das Geschöpf, gerade weil es Geschöpf ist, zu Gott, seiner absoluten Ursache, seinem nothwendigen Endziele und seinem supereminenten Urbilde, in der wesentlichsten und innigsten Beziehung; und gerade weil Gott von der Creatur absolut unabhängig, sie aber von ihm absolut abhängig ist, kann er sie, seiner absoluten Ueberweltlichkeit und Unabhängigkeit unbeschadet, zur innigsten Einheit mit sich erheben, und ist solches auch, wie der Liebe und Weisheit Gottes, so auch der Gottebenbildlichkeit der vernünftigen Creatur vollkommen angemessen[1]). So viel an dieser Stelle über die Mög-

1) Vgl. Bd. 3, §. 173, insbesondere III. und Bd. 5, VII, 2. Kurz und klar faßt der heil. Thomas alles Gesagte *S. c. g.* l. 4, c. 55 zusammen, wo er den Einwand (vgl. l. c. c. 53) widerlegt, daß die Menschwerdung Gottes der allgemeinen Ordnung der Dinge widerspreche, nach welcher Gott über Alles erhaben sei, der Mensch aber in der Reihenfolge der Dinge auf einer niederen Stufe stehe. Non est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri . . .; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc, quod aliqua creatura quantumcunque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat, quod ex hoc ipse nullum patiatur detrimentum. Damit widerlegt sich auch der kindisch anthropomorphistische Einwand, daß Gott unmöglich den Thron seiner Weltherrschaft verlassen und sich in den Leib eines Kindes einschließen könne. Doch sei die Antwort angeführt, die Thomas *S. Th.* 3, q. 1, ad 4 mit Augustinus hierauf gibt. Sicut Augustinus respondet in epist. ad Volusianum . . . „non habet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum enim est

lichkeit der Menschwerdung Gottes. Das Nähere wird sich aus der Darlegung und Erklärung des Dogma's selbst ergeben.

Dagegen wollen wir hier die Congruenzgründe genauer in's Auge fassen, aus welchen die göttliche Weisheit, so weit dieses die vom Glauben erleuchtete Vernunft zu erkennen vermag, den freien Rathschluß der Menschwerdung faßte.

§. 327.

Congruenz der Menschwerdung und Erlösung insbesondere[1]).

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sowie die Wiederherstellung des gefallenen Menschen überhaupt, insbesondere die Erlösung und Vollendung aller Dinge durch den Gott-Menschen ist nicht nothwendig, aber möglich und sowohl den Vollkommenheiten Gottes, als der gesammten natürlichen und übernatürlichen Ordnung überaus angemessen.

Letzteres spricht auch die heilige Schrift in allen jenen Stellen aus, in welchen sie die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Erlösung der Welt als das höchste Werk und die vollkommenste Offenbarung der Weisheit[2]), Liebe[3]), Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bezeichnet.

Diese vollkommene Angemessenheit im Lichte des Glaubens und an der Hand der großen Lehrer der Kirche genauer zu betrachten, ist die Aufgabe dieses Paragraphen.

---

iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare . . . . Deus autem non mole, sed virtute magnus est. Unde magnitudo virtutis ejus nullas in angusto sentit angustias." Beiläufig bemerkt, ist der moderne Einwand, der aus der Kleinheit der Erde im Vergleich zur Größe des Weltalls gegen die Menschwerdung Gottes erhoben wird, nicht begründeter und geistvoller, als das vom alten Volusian erhobene Bedenken.

1) *S. Thomas*, S. Th. 3, q. 1, a. 1. In 3 Sent. dist. 1, q. 1, a. 2. S. c. g. l. 4, c. 54. Compend. Theol. c. 199—201. *S. Bonaventura*, In 3 Sent. dist. 1, a. 2, q. 1 & dist. 20, a. 1, q. 1. Breviloqu. pars 4, c. 1. *Petav.* De incarn. l. 2. *Thomassin*, De incarn. lib. 1. *Suarez*, De incarn. disput. 4. *Lugo*, De incarn. disp. 1, sect. 2. *Contenson*, Theol. ment. et cord., lib. 9, diss. praeamb. c. 1, specul. 3. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 208. Hettinger, Apol., B. 2: d. Dogmen des Christenth., 8. Vortrag. Weiß, Apologie d. Christenthums, Bd. 4, Vortr. 20.

2) Vgl. z. B. *1 Cor.* 2, 5 sq. *Eph.* 3, 9. *Col.* 1, 26 s. oben S. 46, Note 2.

3) Vgl. z. B. *Eph.* 1, 5 sq. *Col.* 1, 19 & 20. *Tit.* 3, 4 sq. *Joan.* 3, 16 sq. *1 Joan.* 4, 9 s. oben S. 16, Note 1.

I. Die Menschwerdung Gottes an sich, und insbesondere zur vollkommenen Wiederherstellung der gefallenen Menschheit ist vor allem Gott und allen seinen Eigenschaften überaus angemessen.

1. Im Einklang mit der heiligen Schrift zeigen dieses Väter und Theologen vor allem aus der Güte und Liebe Gottes, der es eigen ist, sich mitzutheilen. Die vollkommenste Mittheilung Gottes an die Creatur ist aber die Incarnation[1]). Diese höchste Selbstmittheilung Gottes an die Creatur ist nicht, wie die trinitarische, nothwendig; aber sie ist unaussprechlich angemessen und die denkbar vollkommenste Offenbarung der unendlichen Güte und Liebe Gottes nach Außen, das vollkommenste Abbild jener ewigen, nothwendigen und immanenten Selbstmittheilung im Schooße der Gottheit[2]). Es ist nur eine andere Seite dieses Gedankens, wenn man sagt, daß in der innigsten Vereinigung der Creatur mit Gott, welche in der Incarnation liegt, wie die mittheilsame, so auch die vereinigende[3]) Kraft der Liebe sich am vollkommensten offenbare, und in höchster übernatürlicher Weise der Kreislauf der göttlichen Liebe sich vollende[4]), indem Gott die Creatur, die er zu seinem Ebenbilde gemacht, mit sich, ihrem Urbilde und Endziele, auf das vollkommenste vereinigt.

---

1) Der heil. Thomas formulirt in der *S. Th.* 3, q. 1, a. 1, c. dieses Argument mit folgenden einfachen und tiefen Worten: Unicuique rei conveniens est illud, quod competit ei secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit in quantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis . . . Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet . . . Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo bono se creaturae communicet: quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, *ut una persona fiat ex tribus*, *Verbo*, *anima et carne*, sicut dicit Augustinus, 13 De Trin. c. 18, a princ. Unde manifestum est, quod conveniens fuit Deum incarnari. Es ist dieses nur eine Explication des johanneischen Wortes Deus charitas est . . . *1 Joann.* 4, 16 und: Sic dilexit mundum. *Joann.* 3, 16.

2) Vgl. hierüber Bd. 4, §. 254, insbesondere S. 647, Note 1 (2. Aufl. S. 634, Note 2).

3) *Dion.* de div. nom. 4. Wie auch in Gott selbst die vis unitiva der Liebe wirklich ist, s. *S. Th.* 1, q. 20, a. 1, ad 3. Vgl. Bd. 3, S. 703, Note 2—4. (2. Aufl. S. 683, Note 4 u. 5 und S. 684, Note 1.)

4) Vgl. *Dion.* de div. nom. 4 und *Lessius,* de perfect. moribusque divin. l. 9, c. 2. S. Bd. 3, S. 715 (2. Aufl. S. 690), Note 1.

Väter und Theologen führen diesen aus der Natur der göttlichen Liebe fließenden Congruenzgrund der Incarnation in mannigfaltiger Weise aus. Gott hat seine Liebe in der Stufenfolge der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in reichster und mannigfaltigster Weise geoffenbart: von der Schöpfung der Naturen steigt diese Liebe auf zur übernatürlichen Heiligung und Adoption der vernünftigen Geschöpfe in nachbildlicher Kindschaft; sodann zu ihrer Verklärung in der seligen Anschauung, in welcher Gott sich selbst zum unmittelbaren Gegenstande der Erkenntniß macht; auf der höchsten Stufe dieser Himmelsleiter der göttlichen Liebe aber steht der Gott-Mensch, in welchem die menschliche Natur zur hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Person des Wortes erhoben und dadurch wahrer Sohn Gottes geworden ist[1]).

Das bisher Gesagte gilt von der Incarnation an sich, abgesehen von ihrem besonderen Zwecke der Erlösung des gefallenen Menschen, und der besonderen Weise derselben durch die Erniedrigung und den Kreuzestod des Gott-Menschen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß durch diesen Zweck und diese Umstände die göttliche Liebe in noch hellerem Lichte erscheint. Denn den Sünder und Feind so zu lieben und zu erhöhen ist noch größer, als wenn solches an der sündelosen Creatur geschähe, oder auch für den Sünder in einer anderen Weise geschähe, als durch diese Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze. Ebenso natürlich ist es, daß, wie die heilige Schrift[2]), auch die Väter[3]) und Theologen diese Mo-

1) In ordine quidem naturae dat Deus dona sua, sed naturalia; in ordine gratiae dat quidem supernaturalia, sed creata; in ordine gloriae dat quidem seipsum, sed in esse intelligibili; at in unione hypostatica dat seipsum secundum esse proprium, naturale et personale, ita ut sit verum dicere: Deus est homo, homo est Deus. In prima communicatione Deus hominem facit creaturam rationalem, in secunda sanctam, in tertia beatam, in quarta Deum. *Contenson,* theol. ment. et cord. lib. 9, c. 1, specul. 3.

2) In den Worten *Joann.* 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, hebt Christus seinen Erlösungstod hervor, wie aus V. 14 (Sicut Moses exaltavit serpentem in deserto: ita exaltari oportet filium hominis) sich ergibt. Ebenso *Joann.* 15, 13: Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat pro amicis suis. Cf. *1 Joann.* 3, 16: In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit. Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. *Apoc.* 1, 5. Vix pro justo quis moritur . . . Commendat autem Deus caritatem suam in nobis; quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. *Rom.* 5, 8. 9. Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. *Gal.* 2, 20 etc.

3) Vgl. *Thomassin*, De incarn. l. 1, c. 2.

mente besonders hervorheben. Sie pflegen damit gerne die Widerlegung des Einwandes zu verbinden, daß Menschwerdung und Kreuzestod der Majestät Gottes unwürdig sei; indem sie darauf aufmerksam machen, daß das, was menschlicher Beschränktheit und Selbstsucht Thorheit und Aergerniß dünkt, die höchste Weisheit und Kraft der göttlichen Liebe[1]), und daß ein Werk der Größe Gottes um so würdiger ist, je mehr in ihm die Großmuth und Freigebigkeit der göttlichen Liebe sich offenbart[2]). Auch daran sei erinnert, daß Gott, weil er die Liebe ist und uns liebt, auch wieder geliebt sein will; daß aber die Menschwerdung Gottes und die Selbstentäußerung des Gott-Menschen bis zum Kreuzestod das wirksamste Mittel ist, diese Gegenliebe zu erzeugen, ist klar und werden wir unten noch betrachten.

1) So auch der Apostel: Nos autem praedicamus Christum crucifixum; Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis, Judaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. *1 Cor.* 1, 23—25.

2) Sie machen darauf aufmerksam, daß Erniedrigung und Leiden Christo nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit nach eigen sind, zugleich aber auch die höchste Ehre und ewige Glorie seiner Menschheit bewirken. Sodann aber zeigen sie, daß die Menschwerdung und Erlösung eine weit höhere Offenbarung der göttlichen Güte sind, als die Schöpfung und alle anderen göttlichen Werke, und daher auch seiner in weit höherem Maße würdig. Nichts ist Gottes so würdig, sagt schon Tertullian, als unser Heil zu wirken: Quia nihil tam Deo dignum, quam salus hominum . . . Totum Dei mei pene vos dedecus sacramentum est humanae salutis. Adv. *Marcion.* 2, 27. Schöner und größer, als der Herr sich im Himmel den Engeln in seiner Herrlichkeit offenbart, zeigt er sich in der Liebe, die er uns Menschen am Kreuze erwiesen; wie der heil. Bernhard sagt: Quam pulcher es Angelis tuis, Domine Jesu, in forma Dei, in die aeternitatis tuae, in splendoribus sanctorum, ante luciferum genitus, splendor et figura substantiae Patris, et quidem perpetuus minimeque fucatus candor vitae aeternae! Quam mihi decorus es in ipsa tui depositione decoris! Etenim ubi te exinanivisti, ubi naturalibus radiis lumen indeficiens exuisti, ibi pietas magis emicuit, ibi caritas plus effulsit, ibi amplius gratia radiavit. In *Cant.* 45. Wie der höchste irdische Herrscher, sagen sie, nur durch Herablassung sein Ansehen erhöhen kann, ähnlich auch Gott in der Menschwerdung. Christus cum per naturam divinitatis non haberet, quo cresceret, quia ultra Deum nihil est, per descensum quomodo cresceret invenit, veniens incarnari, pati, mori. *Bern.* Serm. 2 in Ascens. Selbstverständlich beziehen sich solche Aussprüche auf eine Mehrung nicht der gloria interna, sondern der gloria externa Gottes, wohl aber wird die auch den Engeln und Seligen unbegreifliche innere Herrlichkeit Gottes durch die Incarnation und den Kreuzestod Christi vollkommener offenbar, als selbst durch die visio beata. Auch darauf kann man *Eph.* 3, 10 beziehen.

2. Da in der Liebe Gottes, der nothwendigen zu sich selbst und der freien zu den Creaturen, alle Vollkommenheiten Gottes enthalten sind; so versteht es sich von selbst, daß die Incarnation, wie nicht minder der Kreuzestod des Gott-Menschen, die vollkommenste Offenbarung auch aller übrigen Eigenschaften Gottes und daher denselben höchst angemessen ist. Es läßt sich dieses auch bezüglich der einzelnen Eigenschaften nachweisen[1]).

Es ist leicht einzusehen, daß die Incarnation, auch abgesehen von ihrem besonderen Zweck der Erlösung, die höchste Offenbarung wie der freigebigen Liebe, so auch der Gerechtigkeit, und ebendeßhalb auch der Heiligkeit und Weisheit, sowie der Allmacht, Allherrschaft, Unabhängigkeit und deßhalb auch der Majestät Gottes ist. Denn durch jene höchste Mittheilung der göttlichen Freigebigkeit, wodurch Gott aus purer Gnade die Creatur in seine göttliche Persönlichkeit erhebt, verschafft er sich zugleich in ihr

1) Illud videtur esse convenientissimum, ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei; ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli *Rom.* 1, 20: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed sicut Damascenus dicit in princ. 3 lib. de orthod. fide c. 1, per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, „quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; justitia vero, quoniam homine victo, non alio quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero, sive virtus infinita, quia nihil est majus quam Deum fieri hominem.“ Ergo conveniens fuit Deum incarnari. *S. Th.* 3, q. 1. a. 1, Sed contra. Speciell bezüglich der Erlösung durch den Gott-Menschen erklärt dieses Bonaventura folgendermaßen: Quia cum primum principium effectivum rerum non poterat, nec decuit esse nisi Deum, et non minus sit res conditas reparare, quam in esse producere, sicut non minus est bene esse, quam simpliciter esse; decentissimum fuit rerum principium reparativum esse Deum summum, ut sicut omnia creaverat Deus per Verbum increatum, sic omnia repararet per Verbum incarnatum. Quoniam ergo Deus omnia fecit potenter et sapienter et optime sive benevolenter, decuit, ut sic repararet reparanda, quod suam potentiam, sapientiam et benevolentiam ostenderet. Quid autem potentius, quam conjungere extrema summe distantia in unam personam? Quid sapientius et congruentius, quam quasi ad perfectionem totius universi fieret conjunctio primi et ultimi, Verbi scilicet Dei, quod est omnium principium, et humanae naturae, quae fuit ultima omnium creaturarum? Quid benevolentius, quam quod Dominus propter servi salutem accipiat *servi formam* (*Phil.* 2. 7)? Immo hoc tantae benignitatis est, ut nihil clementius, nihil amicabilius, nihil benignius cogitari possit. Convenientissimus ergo erat hic modus Deo reparatori propter commendandam divinam potentiam, sapientiam et benevolentiam. *Brevil.* p. 4, c. 1.

die höchste äußere Ehre, wodurch in der vollkommensten Weise das höchste Gesetz der Gerechtigkeit erfüllt und Gottes Heiligkeit[1]) geoffenbart wird.

Ebenso ist die Annahme der menschlichen Natur, unbeschadet ihrer ganzen creatürlichen Eigenthümlichkeit und Freiheit, die höchste Offenbarung der göttlichen Allmacht und ihrer unbeschränkten Herrschaft über die Creatur; wie auch diese Herablassung Gottes zur Creatur, unbeschadet der Unendlichkeit und Unabhängigkeit seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit, seine absolute Erhabenheit und Ueberweltlichkeit, und damit seine göttliche Herrlichkeit und Majestät im hellsten Lichte erglänzen läßt[2]).

Durch alles dieses charakterisirt sich endlich die Menschwerdung als das vollkommenste Werk der göttlichen Weisheit, welche die erhabensten und gotteswürdigsten Zwecke durch das entsprechendste, einfachste und wirksamste Mittel zu verwirklichen versteht.

II. Noch mehr, als in der Menschwerdung an sich, zeigt sich, wie bereits angedeutet, deren Congruenz zu allen göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zum Zwecke der Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes.

Da Gott thatsächlich zu diesem Zwecke Mensch geworden und uns sündige Menschen dieser Zweck zunächst berührt, so haben, wie die heilige Schrift, auch die Lehrer der Kirche die Congruenz der Incarnation und des Lebens und des Opfertodes des Gott-Menschen vorzugsweise in dieser Beziehung dargelegt.

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 201, II.

2) Davon sagt Gregor von Nyssa: Quod omnipotens natura potuerit descendere ad humilitatem humanitatis, id potestatem magis ostendit, quam magna et quae naturam superant miracula. Nam quod magnum quidpiam et excelsum effectum sit a divina virtute, est quodammodo secundum naturam et consentaneum . . . Ad id autem quod est humile et abjectum descensus est quaedam insignis et redundans copia potestatis, quae minime impeditur in iis quae sunt praeter naturam. Quomodo enim ignis essentiae est proprium ferri supra; neque in flamma quidquam est admirandum quod sit naturaliter; sed si eam instar gravium corporum videat deorsum tendere, ejus rei ducitur admiratione, nempe enim quodammodo ignis esse ignis perseveret, et in modo motus excedit naturam, tendens deorsum: ita etiam divinam et supereminentem potentiam neque coelorum magnitudo, neque luminarium splendor, neque universi ornatus, neque rerum naturalium perpetua administratio tantum ostendit, quantum quod se demiserit ad imbecillitatem nostrae naturae: nempe quomodo, cum excelsum exstiterit, in humili et abjecto id cernitur, nec descendit altitudo: quomodo humanitas connexa divinae naturae, et hoc fit, et est illud. *Orat. catech. magna.* c. 24.

1. Sie besprechen daher vor allem die Angemessenheit der Wiederherstellung des gefallenen Menschen im allgemeinen.

Wir haben oben[1]) bereits gezeigt, daß diese Wiederherstellung nicht nothwendig, sondern frei von Gott gewollt, daß dieser freie Rathschluß aber überaus angemessen war.

Denn es war angemessen, daß Gott seine Liebe nicht nur in der Schöpfung und ursprünglichen Begnadigung, sondern auch in der Wiederherstellung des gefallenen Geschöpfes; deßgleichen daß er bezüglich des gefallenen Geschöpfes nicht nur seine Gerechtigkeit, sondern auch seine Barmherzigkeit offenbarte.

Daß Gott aber zu dieser Offenbarung seiner Barmherzigkeit vorzugsweise nicht die Engel, sondern das Menschengeschlecht erwählte, dafür spricht namentlich, daß der Mensch der Wiederherstellung fähiger und würdiger erschien, als die Engel. Denn obwohl wir uns nicht der Meinung derer anschließen, welche die Entscheidung des angelischen Willens für schlechthin unwandelbar und deßhalb seine Bekehrung für absolut unmöglich erklären; so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die natürliche Vollkommenheit des angelischen Willens seine Abkehr von Gott weit entschiedener, seine Bekehrung weit schwieriger macht[2]), als dieses bei dem, von seiner leiblichen Natur gehemmten, defectibeleren, aber auch convertibeleren Willen des Menschen der Fall ist, dessen Natur nicht eine sofortige Vollendung, sondern eine allmälige Entwickelung, wie im Guten, so im Bösen entspricht.

Dem entsprechend war auch des Menschen Sünde aus vielen Gründen nicht so schwer, als die Sünde der Engel; nicht nur weil seine Erkenntniß minder klar und sein Wille minder stark und, wie wir annehmen können, auch die ihm gegebene Gnade minder groß war, als Erkenntniß, Wille und Gnade der Engel, sondern auch wegen der minderen inneren Schwere der Sünde und Schuld. Obwohl auch aus Stolz entsprungen und in Ungehorsam und Empörung bestehend, war sie doch nicht mit so klarer Erkenntniß des Verbrechens verbunden, sie war ferner nicht so rein geistig und so aus eigener Initiative hervorgegangen, deßgleichen nicht so unmittelbar und entschieden wider Gott gerichtet, mehr mit Irrthum und Verblendung verbunden, durch Satans

1) §. 325.

2) Vgl. Bd. 5, §. 287, V.

Lüge[1]), durch Einfluß der Sinnlichkeit, durch Eva's Verführung mitverursacht[2]). Dem entsprechend folgte auf Adam's Sünde nicht, wie bei Lucifer, die Verstockung, vielmehr Scham, Furcht und Gewissensbisse, endlich durch Gottes Gnade der Anfang der Bekehrung in bußfertiger Unterwerfung unter die Züchtigung Gottes[3]), so daß in Adam nicht das Unrecht der Sünde, wie gegenüber Lucifer, überwiegend den gerechten Zorn, sondern auch das Unglück und Elend der Sünde Mitleid und Erbarmen hervorzurufen geeignet war[4]).

Der Hauptcongruenzgrund aber liegt darin, daß die Ordnung der Natur und der Gnade bei Engeln und Menschen eine verschiedene ist. Während jeder Engel persönlich begnadigt und seine Entscheidung für oder wider Gott in seine persönliche Wahl gelegt war, und in dieser Wahl die große Mehrzahl für und nur eine Minderzahl gegen Gott sich entschied: war das ganze Menschengeschlecht ursprünglich in dem Einen Adam begnadigt und ist durch des Einen Sünde gefallen. Daher wäre die übernatürliche Bestimmung in allen Menschen[5]) gänzlich vereitelt worden, wenn ihnen nicht eine Wiederherstellung durch Gottes Gnade und damit die Möglichkeit einer persönlichen Aneignung oder Verschmähung dieser Gnade gegeben worden wäre[6]). Daraus geht hervor, daß

---

1) Wollte man einwenden, auch die sündigenden Engel seien durch Lucifer verführt worden, so ist zu antworten, daß dieses in ganz anderer Weise, als bei Eva, und namentlich nicht durch Täuschung geschah, weßhalb die Schuld dieser Engel größer war. Vgl. Bd. 5, §. 289, VI, 5. S. 751 ff. Ueberdies ist die Verführung nur einer der verschiedenen Congruenzgründe für die Bevorzugung des gefallenen Menschen vor dem gefallenen Engel. *S. Th.* 1, q. 64, a. 2, ad 4.

2) Vgl. Bd. 6, §. 313, besonders V—VII.

3) Vgl. Bd. 6, §. 314.

4) Quo humana natura imbecillior est, quam angelica, eo magis divinam provocat misericordiam, et Deus illius miserendo benignitatem suam manifestat. *Suarez*, De Incarn. Disp. 4, sect. 1, nr. 3.

5) Daß dann auch die um des Menschen willen erschaffene Natur ihrer Zweckbestimmung beraubt worden wäre, hebt Theodoret (De provid. 5) als einen besonderen Congruenzgrund für die Erlösung des Menschen hervor. Quoniam res universi, quae sub sensum cadunt, propter hominem creatae sunt, ideo non potuit (Deus) contemnere eum, cujus gratia cuncta creavit. *Suarez* l. c.

6) Väter und Theologen haben dieses Hauptargument zum Theil in verschiedene Argumente zerlegt, zum Theil auch durch andere Argumente ergänzt oder auch indirect durch solche geführt. Als Vorbild der deßfallsigen Darstellungen des Lombarden (In 2 Dist. 21) und vieler späteren Theologen kann

die ganze Constitution der Menschheit darauf angelegt ist, daß in ihr sich vorzugsweise Gottes heilige Barmherzigkeit, wie in der gefallenen Engelwelt Gottes heilige Gerechtigkeit offenbare.

Augustinus *Enchirid.* c. 29 betrachtet werden. Hier schreibt er: Placuit itaque universitatis creatori atque moderatori Deo, ut quoniam tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat, in perpetua perditione remaneret: quae autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita futura felicitate gauderet secura; alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis, et originalibus et propriis, tota perierat, ex ejus parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Jerusalem, mater nostra civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctae matris Ecclesiae, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace, de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est sive qui futurus est, in contemplatione est ejus artificis, qui vocat *ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*, atque in mensura et numero cuncta disponit. Sehen wir vorerst ab von dem bezüglich des Ersatzes der gefallenen Engel hier Gesagten, so ist vor allem das Argument hervorgehoben, daß nur ein Theil der Engel von Gott abfiel, die Mehrheit aber ihr Ziel erreichte; ohne Erlösung aber das ganze Menschengeschlecht verloren gegangen wäre. Allerdings hat Thomas gegen dieses Argument In 2 dist. 7, q. 1, a. 2 bemerkt, daß auch ganze Species der Engel zu Grunde gegangen seien, was um so mehr gilt, wenn, wie Thomas und viele annehmen, jeder Engel eine Species für sich bildete. Allein mag es sich mit letzterer Frage verhalten, wie da will (vgl. Bd. 5, §. 283, I), so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Engelwelt ein Reich rein geistiger Wesen, wenn auch nicht in gleicher Weise, wie die Menschen, eine durch gemeinschaftliche Abstammung begründete Gattung bildet, und daß dieses Reich der Engel unbeschadet des Abfalls eines Theiles der Engel, bewahrt blieb. Das genügt aber, um das Argument aufrecht zu erhalten. Mit Recht urtheilt Suarez hierüber: Sed non est contemnenda ratio, tum quia probabile est plures Angelos esse unius speciei, et ita non est necessarium totam aliquam speciem Angelorum corruisse; tum etiam quia, esto ita sit, tamen omnes Angeli propter similitudinem et propinquitatem, quam habent in natura, censentur unum gradum et ordinem rerum constituere, sicut omnes homines constituunt unum gradum inferiorem. Auf diese Bewahrung der Menschheit in der Schöpfung und dem übernatürlichen Reiche Gottes ist offenbar das erste Gewicht zu legen; dann aber in gleicher Weise auf den Umstand, daß allen Engeln die Möglichkeit persönlicher Bewährung gegeben war und alle, die verloren gingen, durch ihre persönliche Schuld gefallen sind, solches aber ohne Erlösung bei den Nachkommen Adam's nicht der Fall gewesen wäre.

Zu den bisher behandelten Congruenzgründen der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit werden von den Theologen noch andere beigebracht[1]), die sich jedoch im Ganzen auf die von uns besprochenen zurückführen lassen; nur einige bedürfen einer Bemerkung.

Ein Argument lautet: Die durch den Engelfall eingetretene Zerstörung habe durch die Menschen wiederhergestellt werden sollen, indem die seligen Menschen bestimmt waren, die Plätze der gefallenen Engel einzunehmen. Sollte daher dieser Rathschluß Gottes nicht vereitelt werden, so habe der gefallene Mensch erlöst werden müssen: denn zum Ersatze desselben seien keine andere Wesen vorhanden gewesen. Die Erschaffung anderer Menschen oder auch anderer Engel wäre nicht sowohl eine Wiederherstellung, als eine, mit dem Schöpfungssabbath unverträgliche, die alte ergänzende neue Schöpfung gewesen[2]). Es ist wahr, daß diese Vorstellung der Ergänzung der angelischen Hierarchien durch die Menschen bei Vätern[3]) und Scholastikern vorkommt, und namentlich von dem heil. Anselm[4]) ausgeführt und zur Begründung der Congruenz der Erlösung benutzt wurde. Auch läßt sich nicht in Abrede stellen, daß unter Voraussetzung jener Meinung dieser Congruenzgrund in der vorgetragenen Form begründet wäre. Allein wenn auch Engel und Menschen Ein himmlisches Reich bilden, und wenn auch die Heiligen in der Ordnung der Glorie den Engeln bis hinauf zu den höchsten Hierarchien beigesellt werden[5]), und man dieses auch in einem gewissen Sinne einen Ersatz für die gefallenen Engel nennen kann; so ist doch die ganze Vorstellung einer solchen Ergänzung der himmlischen Hierarchien durch die Menschen und einer dadurch geforderten Wiederherstellung der

---

1) Suarez führt deren a. a. O. acht an.

2) Suarez a. a. O. formulirt diesen Congruenzgrund also: Quinta (ratio) esse potest, quia ruina Angelorum potuit reparari per homines, sublevando homines ad illorum sedes, quae veluti vacuae manserunt . . . hominum vero lapsus non poterat convenienter suppleri, substituendo aliam naturam loco humanae, quia nulla fortasse esse potuit inferior humana et capax illae gloriae. Creare vero de novo alios homines, fieri quidem poterat, non vero ita manifestabat divinam misericordiam, justitiam et potentiam.

3) Vgl. oben S. 60, Note 6 die Stelle aus Augustin's Enchiridion. Jedoch wird hier die Ergänzung des himmlischen Jerusalem durch die Heiligen nur als Thatsache dargestellt, nicht eigentlich als Congruenz- oder gar Nothwendigkeitsgrund der Erlösung geltend gemacht.

4) *Cur Deus homo* 1, 16 & 17.

5) Bd. 5, §. 283.

Menschen, wenn im eigentlichen und strengen Sinne genommen, unstichhaltig und in ihren Consequenzen bedenklich, daher besser nicht weiter zu beachten. Abgesehen davon, daß die Menschen nach Gottes Weltplan zu der Vollständigkeit des Universums gehören und nicht blos zur Ergänzung der Engel erschaffen und bestimmt sind; daß ferner die Perfection des Universums durch den Fall eines Theiles der Engel ebenso wenig, als durch das ewige Verderben eines Theiles der Menschen, zerstört wird: ist offenbar der Umstand, daß ohne Erlösung das ganze, das Schöpfungswerk abschließende und vollendende[1]) Menschengeschlecht zu Grunde gegangen wäre, ein weit gewichtigerer und begründeterer Congruenzgrund für eine Wiederherstellung, als jene, nur in einer gewissen Beziehung richtige Idee einer Ergänzung der durch den Engelfall gelichteten himmlischen Hierarchien.

Väter und Theologen führen endlich vielfach als Congruenzgrund für die Erlösung des Menschengeschlechtes den Gedanken aus, daß, wenn Gott die Menschen ebenso wie die gefallenen Engel verworfen, es dann den Anschein gewonnen hätte, als ob in Gottes Schöpfung das Böse das Gute überwinde, der göttlichen Barmherzigkeit aber die Macht fehle, ein so großes Uebel aufzuheben, und als ob dadurch der Neid Satan's seine Absicht, das Menschengeschlecht zu verderben, erreicht und einen Triumph über Gott davon getragen habe[2]).

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 266, II. und Bd. 6, §. 293, III.

2) Hören wir Suarez. Im Anschluß an die oben S. 62, Note 2 angeführte Stelle schreibt er: Unde sumitur sexta ratio, nam si Deus utramque naturam lapsam, angelicam et humanam, sine remedio reliquisset, videretur aut vinci malo peccati, et superari misericordia ejus, aut certo non posse tali malo medicinam adhibere. Unde oportuit septimo hominem redimi, ne gloriaretur daemon, quodammodo vicisse, et explevisse desiderium invidiae suae, scilicet ut homines non assequerentur gloriam, quam ipse perdiderat, et pro qua homini invidebat. Ita Leo, sermo 2 de nativ., et ep. 10, c. 3, Athanasius l. de Incarn. Verbi, non longe a principio. Der heil. Athanasius führt an dem angegebenen Orte, nach einer Schilderung der Herrschaft des Satan über die Menschen im Heidenthum, aus, daß es sich nicht geziemt habe, daß Gott sein Geschöpf und Ebenbild dieser Herrschaft des Bösen überließ. Sic igitur hominibus ad belluarum sortem redactis, et daemoniaca fraude ubique instar umbrae incumbente et veri Dei cognitionem obscurante, quid Deum agere oportebat? Remne tam nefandam silere, sinereque homines a daemonibus decipi, nec Deum agnoscere? Sed quid profuisset hominem ad Dei imaginem ab initio factum fuisse? Vel enim ille rationis expers, ut bruta animalia, creandus erat, vel certe factus rationis particeps belluarum vitam vivere non debuit. Quid item illi prorsus profuisset Dei notionem ab initio accepisse? Si enim nunc indignus est, qui eam accipiat, certe neque illi ab initio dari oportuit. Quae

Wir sagen, daß Väter und Theologen dieses als **Congruenz**grund geltend machen: denn es könnte den Anschein haben, daß dadurch eine Nothwendigkeit der Wiederherstellung bewiesen werde, da es ja durchaus unziemlich und deßhalb unmöglich ist, daß in Gottes Welt das Gute durch das Böse überwunden und Gottes Güte durch des Teufels Bosheit besiegt werde. Daß aber auch ohne die Erlösung dem nicht so wäre, haben wir oben[1]) gezeigt, indem auch dann Gott sowohl seiner Güte, als seiner Gerechtigkeit nach in dem, von dem freien Willen seiner unendlichen Majestät bestimmten Maße verherrlicht worden wäre. Was aber Satan betrifft, so wäre sein vermeintlicher Triumph nur eine Niederlage und eine Mehrung seiner ewigen Strafe gewesen.

Dieses jedoch vorausgesetzt, sind die genannten Gedanken als Congruenzgründe berechtigt. Wir haben dieselben auch bereits oben[2]) angedeutet, wo wir davon sprachen, daß es überaus angemessen war, daß die göttliche Barmherzigkeit an der gefallenen Menschheit sich offenbarte; sie werden ihre nähere Ausführung alsbald in dem Folgenden finden, wo wir nicht mehr, wie in dem Bisherigen, von der Wiederherstellung der Menschheit nur im allgemeinen, sondern speciell von der Erlösung **durch die stellvertretende Genugthuung und die Gnade des Gott-Menschen** reden, was auch Väter und Theologen bei ihren Darstellungen zunächst und vorzugsweise im Auge haben.

2. Wenn schon die Wiederherstellung der gefallenen Menschheit nicht nothwendig, wohl aber convenient war, so gilt beides in noch höherem Maße von der Wiederherstellung **durch den Gott-Menschen**. Daß letztere nicht nothwendig war, vielmehr auch in einer unvollkommeneren Weise erfolgen konnte, haben wir oben[3]) gesehen. Ebenso gewiß ist es auf der anderen Seite, daß die **möglichst vollkommene Weise** der Wiederherstellung die durch den **Gott-Menschen** war, wie sie wirklich stattgefunden hat, und daß daher zu dieser von

---

porro utilitas Deo creatori, quae gloria redundaret, si homines, quos creavit, cum non colerent, sed alios sibi effectores arbitrarentur? Ita enim videretur, Deum non sibi sed aliis homines creasse? *De incarn. Verbi*, 13. Bezüglich dieser angesichts des heidnischen Verderbens mit dem ganzen Feuer des Seeleneifers vorgetragenen apologetischen Darstellung ist an das oben S. 26, Note 1 Gesagte zu erinnern.

1) S. §. 325, III.

2) S. 59.

3) §. 325, IV.

Gott freigewählten **vollkommenen und überschwänglichen Erlösung**[1]) die **Menschwerdung Gottes nothwendig** war[2]).

III. Wir wollen aus der Fülle der von Vätern und Theologen hiefür geltend gemachten Beweisgründe die wichtigsten etwas näher betrachten.

Vor allem sei daran erinnert, daß die oben[3]) besprochenen Congruenzgründe für die Incarnation an sich auch für die Incarnation

1) Auf diese vollkommene Erlösung kann man beziehen: Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemtio. Ps. 129, 7. Itaque rectissime, sagt Bellarmin zu diesem Vers, sancta mater Ecclesia in precibus Deum appellans dicere solet: „Omnipotens et misericors Deus;“ neque solum sperare debemus in Deum, quoniam apud eum „misericordia est“, sed etiam quoniam apud eum „copiosa redemtio“ est, nam misericordia Dei, quae generi humano misereri decreverat, ut justitiae quoque satisfaceret, invenit ipsa pretium magnum, sanguinem scilicet Unigeniti, qui redimeret copiosissime omnino omnes captivos.

2) In der theologischen Summa 3, q. 1, a. 2 lehrt Thomas die bedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung mit den Worten: Illud, per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem — das ist die auf der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen beruhende Nothwendigkeit, wovon oben §. 325, II, S. 18 u. 19 die Rede war. Darauf spricht Thomas von der Nothwendigkeit bezüglich Gottes mit den Worten: Sed mysterium divinae incarnationis est hujusmodi, secundum illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret; ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat sed habeat vitam aeternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari. Hier ist die Nothwendigkeit bezüglich Gottes durch die Berufung auf Joan. 3, 16 klar als auf der freien Liebe und Erbarmung beruhende necessitas decreti bezeichnet. Dieses und zugleich die necessitas congruentiae erklärt Thomas sofort noch näher mit folgenden Worten: Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde Augustinus dicit 13 de Trin. 10, parum a princ.: „Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati omnia aequaliter subjacent; sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse.“ Darauf läßt dann Thomas eine Reihe von Gründen folgen, wodurch er zeigt, daß der von Gott gewählte Weg der Erlösung der angemessenste war, wobei er besonders diese Convenienz aus der menschlichen Natur beweist; denn von der Convenienz bezüglich Gottes hatte er bereits a. 1 geredet. Das sei dem oben §. 325, IV Gesagten hier noch beigefügt.

3) S. 64 ff.

zum Zwecke der Erlösung des gefallenen Menschen, und zwar in erhöhtem Maße gelten.

Wenn der erste und hauptsächlichste Grund der Incarnation die Liebe Gottes ist, so ist es offenbar, wie auch die heilige Schrift hervorhebt, eine noch größere Liebe, daß Gott Mensch geworden ist für den sündhaften Menschen. Das haben wir bereits oben[1]), wo wir von der Congruenz der Menschwerdung, als der höchsten Offenbarung der göttlichen Liebe sprachen, genügend gezeigt. Es bleibt daher zunächst der principale Congruenzgrund zu betrachten übrig, daß nämlich durch die Menschwerdung und die stellvertretende Genugthuung durch den Gottmenschen und seinen Kreuzestod einestheils die durch die Sünde verletzte äußere Ehre Gottes in der vollkommensten Weise wiederhergestellt und der dadurch dem Menschen in Zeit und Ewigkeit zugefügte Schaden in der vollkommensten Weise gut gemacht wird; und daß anderentheils dadurch der Mensch zur freien Annahme der Erlösungsgnade und ihrer Benutzung in der wirksamsten Weise disponirt und somit auch in dieser Beziehung in der vollkommensten Weise geheiligt und beglückt, dadurch aber wiederum die Ehre Gottes gefördert und gemehrt wird. Aus diesen beiden Hauptmomenten fließen alle jene herrlichen Wirkungen der Incarnation und des Erlösungswerkes, welche von den Vätern und Theologen als ebenso viele Congruenzgründe in mannigfaltigster Weise dargestellt werden.

Beide Punkte werden in der ganzen dogmatischen Entwickelung des Werkes Christi, insbesondere in dem Lehrstücke von dem Hohenpriesterthum und dem Lehramte Christi ihre allseitige Erklärung und Begründung finden; jedoch ist es nützlich, nach dem Vorbilde der meisten alten Theologen, hier die Hauptpunkte anzudeuten.

1. Der erste Punkt ist die vollkommene, ja überfließende Wiederherstellung der durch den Sündenfall zerstörten äußeren Ehre Gottes und der dadurch vernichteten Heiligkeit und Seligkeit des Menschen. Die Sünde ist in der natürlichen, und in weit höherem Maße in der übernatürlichen Ordnung eine Beleidigung Gottes durch Entziehung der ihm gebürenden Ehre (gloria Dei externa). Die dadurch contrahirte Schuld hat als Beleidigung des Unendlichen etwas Unendliches. Diese auf der Menschheit lastende Schuld kann nach dem strengen

---

1) S. 55 ff.

Gesetze der Gerechtigkeit nur durch ein sie vollkommen aufwiegendes Verdienst wieder gut gemacht werden. Solches vermag aber nicht der sündige Mensch selbst; schon deßhalb nicht, weil er in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung ohne zuvorkommende göttliche Gnade nichts Heilsames, geschweige etwas Verdienstliches zu wirken vermag, im Gegentheil durch eigene Sünde die Schuld fort und fort vermehrt. Aber auch kein, wenn auch sündeloses Geschöpf, weder ein Engel, noch ein anderes noch so vollkommenes und gnadenvolles, etwa zu diesem Zwecke neuerschaffenes menschenähnliches Wesen ist hiezu im Stande; und zwar aus einem dreifachen Grunde: erstens weil kein pures Geschöpf ein Verdienst von unendlichem Werthe zu setzen und dadurch die Schuld der Sünde vollkommen aufzuwiegen vermag; zweitens, weil jedes Geschöpf alles, was es ist und vermag, Gott, der es ihm gegeben, bereits schuldet und daher daraus nicht fremde Schuld bezahlen kann; drittens, weil die stellvertretende Genugthuung eines einzelnen puren Geschöpfes zu der Schuld der ganzen Menschheit in keinem dem Gesetze der strengen Gerechtigkeit entsprechenden Verhältnisse steht, da das sündige Menschengeschlecht aus unermeßlich vielen sündigen Menschen besteht, die fort und fort durch zahllose eigene Sünden die Sündenschuld vermehren.

Ueberdies fehlt, sowohl dem Engel, als jedem anderen erschaffenen Wesen, das nicht aus Adam stammt, zu einer dem Gesetze der Gerechtigkeit vollkommen entsprechenden Genugthuung die nothwendige Einheit der Natur mit dem schuldigen Menschen.

Alle diese Bedingungen einer vollkommenen Genugthuung sind dagegen im Gottmenschen vollkommen erfüllt. Kraft seiner göttlichen Persönlichkeit haben alle seine menschlichen in statu viae gesetzten Acte einen unendlichen Werth und sind der Schuld der Menschheit nicht nur äquivalent, sondern überwiegen dieselbe [1]). Daher erstatten sie Gott in überschwänglicher Weise alle Ehre, die ihm durch die Sünde der Geschöpfe geraubt wurde und geraubt werden kann. Als wahrer Mensch aber ist Christus ebenso wahrhaft, ja in höherem Maße als Adam, das Haupt und der rechtmäßige Repräsentant des Menschengeschlechtes; deßhalb ist er befähigt und berechtigt, dasselbe vor Gottes Gerechtigkeit zu

---

1) In der Lehre vom Verdienste und der Genugthuung Christi werden wir nämlich sehen, daß die Unendlichkeit in ganz anderer Weise dem Verdienste Christi und in ganz anderer Weise der Schuld der Sünde zuzuschreiben ist: letztere ist nur wegen ihrer Beziehung zum Unendlichen und insofern secundum quid, erstere aber vermöge der Gottheit des Handelnden formaliter und, wenigstens nach der sententia communis, pure et simpliciter Unendlichkeit zuzuschreiben.

vertreten, seine Schuld zu tilgen und die durch die Sünde verwirkte Gnade und Seligkeit in überschwänglicher Weise ihm zu verdienen. Hieraus ergibt sich auch, daß durch die stellvertretende Genugthuung und das unendliche Verdienst des Gott-Menschen, und nur durch sie, die verlorene Unschuld und Würde des Menschen vollkommen, ja wegen der Gemeinschaft mit dem Gott-Menschen und der daraus entspringenden Herrlichkeit, in überschwänglicher Weise wiederhergestellt und insofern auch der Mensch den nie gefallenen Engeln ebenbürtig gemacht und seine ewige Seligkeit vollendet wird[1]).

Wohl beruht diese, der Gerechtigkeit überfließend genügende Wiederherstellung der göttlichen Ehre und der menschlichen Würde und Glückseligkeit in ihrem letzten Grund auf der Barmherzigheit Gottes, wie ja nothwendig alles, was nicht Gott selbst ist, in der absolut freien und gnädigen Liebe Gottes seinen letzten Grund hat. Allein gerade darin besteht der höchste Triumph der göttlichen Weisheit und Allmacht im Werke der Menschwerdung und Erlösung, daß durch dieses Werk der Barm-

1) Thomas faßt alles bisher Gesagte In 3, dist. 1, q. 1, a. 2 in folgende Worte zusammen: Supposito lapsu humanae naturae, congruentia incarnationis apparet ex tribus: scilicet ex plenitudine divinae misericordiae, et ex immobilitate justitiae ipsius, et ex decenti ordine sapientiae ejus. Quia igitur Deus summe bonus et misericors est, decuit ut nulli negaret hoc cujus capax est. Ergo cum humana natura lapsa esset, et nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia enim justitia ejus immutabilis est, cujus lege sancitum est, ut nunquam peccatum sine satisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura institueret eum, qui satisfacere posset: quia hoc purus homo per se facere non poterat, ut dicetur. Sed quia summe sapiens est, convenientissimum modum reparationis debuit adinvenire. Modus autem convenientissimus est, ut integre natura reparetur, et faciliter ad id, quod amiserat, homo pervenire posset. Si autem hominem per Angelum repararet, non integra esset reparatio: quia semper homo Angelo salutis suae debitor esset; et ita ei in beatitudine adaequari non posset; quod tamen consecutus fuisset, si non peccasset, sicut et nunc consequuntur homines per gratiam reparatoris, ut sint sicut Angeli Dei in coelo, Matth. 22. Et ideo decuit ut non Angelus, sed ipse Deus hominem repararet. Similiter ut esset facilis modus ascendendi in Deum, decuit ut homo ex his, quae sibi cognita sunt, tam secundum intellectum quam affectum, in Deum consurgeret; et quia homini connaturale est secundum statum praesentis miseriae, ut a visibilibus cognitionem accipiat, et circa ea afficiatur: ideo Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem rapiamur. Vgl. *S. Th.* 3, q. 1, a. 2, unten S. 69, Note 2 und oben S. 57, Note 1. *Bonaventura*, Breviloqu. p. 4, c. 1.

herzigkeit die göttliche Gerechtigkeit unendlich mehr, als durch jede andere Offenbarung dieser Gerechtigkeit verherrlicht, und umgekehrt durch diese Offenbarung der Gerechtigkeit jede andere, auch die größte Offenbarung der Liebe und Erbarmung überboten, und durch alles dieses das Böse, welches das Geschöpf, der gefallene Engel[1]) sowohl, als der gefallene Mensch verschuldet, durch Gottes Güte auf das vollkommenste überwunden und zu einem Anlaß überschwänglich höherer Güter geworden ist[1]).

2. Die Menschwerdung und die Erlösung durch die stellvertretende Genugthuung des Gott-Menschen wirkt und begründet nicht nur an sich die vollkommenste Wiederherstellung der Ehre Gottes und des Heiles der Menschen, sondern sie ist auch das wirksamste Mittel, um den Menschen, zumal den gefallenen, auf Grund der vom Gott-Menschen gewirkten Genugthuung und verdienten Gnade, zu wahrer Bekehrung zu disponiren und zu immer größerer Weisheit und Heiligkeit durch Erkenntniß, Nachahmung und Liebe Gottes zu führen, oder, was dasselbe ist, ihn in allen Tugenden, zumal den drei göttlichen, zu vervollkommnen.

Väter und Theologen haben dieses in mannigfaltigster Weise und nach den verschiedensten Gesichtspunkten hin entwickelt, indem sie dadurch zugleich zeigen, wie sehr die Incarnation beziehungsweise das Werk des Gott-Menschen der Eigenthümlichkeit und allen Bedürfnissen der menschlichen Natur an sich, insbesondere aber der gefallenen angemessen ist[2]).

---

1) Sehr häufig kommt bei Vätern und Theologen der Gedanke vor, und wurde dessen Wahrheit namentlich von dem heil. Bernhard gegen Abälard vertheidigt, daß Gott durch seine Menschwerdung das sündhafte Menschengeschlecht aus der Herrschaft des Satans und des Todes nicht, wie er gekonnt hätte, auf dem Wege der Gewalt, sondern der Gerechtigkeit befreit habe, indem Christus das gerechte Lösegeld für den Schuldigen bezahlt, der Satan aber, indem er den Unschuldigen mordete, sein Recht über den Schuldigen verloren habe. Das hat selbstverständlich nicht den Sinn, als ob Satan durch seine Verführung und des Menschen Zustimmung ein wahres Recht auf letzteren besessen, oder als ob ihm, und nicht der göttlichen Gerechtigkeit, die Genugthuung geleistet worden sei; wohl aber ist darin die Wahrheit ausgesprochen, daß durch den Opfertod Christi wie alles Böse, so insbesondere Satan und sein Reich in der allervollkommensten Weise auf dem Wege der Gerechtigkeit überwunden und seine Hoffart zu nichte gemacht wurde. Da wir hierüber, wie überhaupt über alles oben nur Angedeutete in der Lehre von dem Werke Christi handeln müssen, so genügt hier diese Bemerkung.

2) Als Beispiel des Schönsten, was die Scholastiker auf Grund der Väterlehre hierüber geschrieben haben, möge die Darstellung des heil. Thomas in

IV. Wir können die wichtigsten dieser Congruenzgründe etwa in folgender Weise zusammenfassen.

---

der theol. Summe und des heil. Bonaventura im Breviloquium, dienen. Nachdem Thomas mit Augustinus gesagt, daß Gott zwar auch in anderer Weise die Wiederherstellung des gefallenen Menschen hätte wirken können, daß es aber zur Heilung des menschlichen Elendes keine angemessenere Weise gebe, als die, welche wirklich durch den Gott-Menschen geschah, fährt er fort: Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc, quod ipsi Deo loquenti credit: unde Augustinus dicit 11 de civ. Dei, c. 2, a med.: *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem.* Secundo, quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit, 13 de Trin. c. 10: „*Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum diligeret nos Deus. Quid vero hujus rei isto judicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio, quantum ad charitatem, quae maxime per hoc excitatur: unde Augustinus dicit in lib. de catechizandis rudibus, c. 4 in princ.: *Quae major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* et postea subdit: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat.* Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit: unde Augustinus dicit in quodam sermone de nativ. Domini, 22 de temp., in med.: *Homo sequendus non erat, qui videri poterat. Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini, et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.* Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus in quodam sermone de nativ. Dni, 13 de temp. in princ.: *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati: unde Augustinus dicit 13 De Trin. c. 17, circa princ.: *Quando quidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem.*“ Secundo per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando: unde Augustinus dicit in libro de vera Relig. c. 16 a princ.: *Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit.* Et Leo papa dicit in serm. de nativ. 1, vers. fin.: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Tertio, quia *ad praesumtionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis praecedentibus, in homine Christo commendatur*, ut dicit Augustinus, in 13 de Trin. c. 17, ante med. Quarto quia *superbia hominis, quae maxime impedimento est, ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari*, ut dicit Augustinus

1. Es war angemessen, daß Gott, der allein, unmittelbar und ganz der Urheber der Schöpfung und der ur-

---

ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut Augustinus dicit in 13 de Trin., c. 13 in princ.: *Fieri debuit sic, ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superetur;* quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat: unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo papa dicit in serm. de nativ. l. c.: *Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas, ab aeternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium; nisi esset verus homo, non praeberet exemplum.* Sunt autem et aliae plurimae utilitates, quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani. *S. Th.* 3, q. 1, a. 2. Nicht minder schön und tief und die Darstellung des heil. Thomas zum Theil ergänzend ist das Wort des heil. Bonaventura. Im Anschluß an die oben S. 57, Note 1 angeführte Stelle fährt er fort: Rursus quia homo cadens in culpam averterat se et recesserat a principio potentissimo, sapientissimo, benevolentissimo; ideo corruerat in infirmitatem et malignitatem, ac per hoc de spirituali effectus carnalis, animalis et sensualis, et ideo ineptus erat ad divinam virtutem imitandam, ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam. Ad hoc igitur, quod homo ab isto statu repararetur, congruentissimum fuit, ut ei condescenderet primum principium, reddendo se illi noscibile, amabile et imitabile. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat, nec amabat, neque sequebatur, nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem ex hoc statu, *Verbum caro factum est,* ut ab homine, qui caro est, cognosci posset, et amari, et imitari; ac per hoc et homo, Deum cognoscens et amans et imitans, remediaretur a morbo peccati. Postremo, quia homo perfecte reparari non poterat, nisi recuperaret mentis innocentiam, Dei amicitiam et sui excellentiam, qua soli Deo suberat, et hoc non potuit fieri, nisi per Deum in forma servi; ideo congruum fuit Verbum incarnari. Excellentiam namque recuperare non poterat, nisi reparator esset Deus; quia si mera creatura, tunc homo esset subjectus merae creaturae; et sic non recuperaret statum prioris excellentiae. Amicitiam quoque Dei recuperare non poterat, nisi per mediatorem convenientem, qui manum posset ponere in utrumque, et utrique parti conformis esset, et utrique amicus; et ideo sicut similis Deo per divinitatem, ita similis homini per humanitatem. Innocentiam vero mentis recuperare non poterat, nisi dimissa culpa, quam dimittere non decebat divinam justitiam, nisi per satisfactionem condignam. Et quia satisfacere non poterat, nisi Deus pro toto humano genere, nec debebat nisi homo, qui peccaverat, ideo congruentissimum fuit, humanum genus reparari per Deum hominem natum de genere Adae. Quoniam ergo excellentia recuperari non poterat, nisi per reperatorem excellentissimum; nec amicitia reformari poterat, nisi per mediatorem amicabilissimum; nec innocentia reacquiri poterat, nisi per satisfactorem sufficientissimum; ex-

sprünglichen Gnadenordnung war, auch allein, unmittelbar und ganz der Wiederhersteller der gefallenen Welt sei[1]).

Diesen Grund hat das ganze christliche Alterthum sowohl zum Beweise der Consubstantialität des Logos, als der Gottheit Christi und somit der hypostatischen Union mit besonderem Nachdruck, den Gnostikern und den Arianern, sowie den Nestorianern gegenüber, geltend gemacht[2]), und ist derselbe mit gleicher Entschiedenheit der modernen Theosophie und nestorianisirenden Christologie gegenüber geltend zu machen[3]). Allerdings hätte Gott den Menschen — jedoch nur in unvollkommener Weise und ohne eine dem strengen Gesetze der Gerechtigkeit genügende vollständige Wiedergutmachung der Sünde und ihres Schadens — durch einen rein creatürlichen Mittler wiederherstellen können; allein ein solcher rein creatürlicher Mittler hätte uns doch nur mittelbar mit Gott vereinigt, und hätte uns eben deßhalb

---

cellentissimus autem reparator non est, nisi sit Deus; amicabilissimus mediator non est, nisi sit homo; sufficientissimus satisfactor non est, nisi sit Deus pariter et homo: congruissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut sicut genus humanum in esse exierat per Verbum increatum, et in culpam ceciderat deserendo (so, nicht per, die richtige Leseart) Verbum inspiratum, sic a culpa resurgeret per Verbum incarnatum. *Breviloqu.* p. 4, c. 1. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in diesen Darstellungen des heil. Thomas und des heil. Bonaventura auch solche Punkte sich finden, die von uns bereits oben behandelt sind.

1) Vgl. oben S. 57, Note 1 die Stelle aus Bonavent. Brevil. l. 4, c. 1 princ.

2) Belege werden wir später anführen.

3) Daher ist vor allem wie die wahre Gottheit und Persönlichkeit des ewigen Wortes, so seine wahre Menschwerdung als das Fundament des Christenthums dem Rationalismus und rationalistischen Pseudomysticismus gegenüber in unseren Tagen geltend zu machen. — Qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus, *1 Joann.* 4, 3, trifft nicht nur den gemeinen Rationalismus, sondern auch jede nestorianisirende Christologie, die nur um so gefährlicher ist, je frömmer sie zu reden versteht. Nicht das genügt, Christus als den Ideal-Menschen, als das höchste Werk der Providenz und Gnade, als den Mittelpunkt und das Ziel der Menschheit und ihrer Geschichte anzuerkennen. Das haben auch Arianer und Nestorianer und selbst die Gnostiker gethan. Und auch das ist mit den Vätern festzuhalten, daß jede Verehrung und Verherrlichung Christi, welche nicht die Gottheit Christi im wahren und eigentlichen Sinne, also wie das Trinitätsdogma, auch das Incarnationsdogma anerkennt, den Vorwurf der Idololatrie verdient — und in consequenter Entwickelung auf die Auflösung des historischen Christus und die Selbstvergötterung der Menschheit hinausläuft.

auch in einer gewissen Beziehung von Gott getrennt, ja hätte dem Menschen, zumal dem durch den Sündenfall fleischlich gewordenen, die Gefahr nahe gelegt, die Ehre und Liebe, die Gott allein gebürt, auf diesen Mittler zu übertragen.

Gerade darin bestand und besteht ja die Verirrung der immer wieder zum Götzendienst herabsinkenden gefallenen Menschen, daß sie die Geschöpfe, durch welche Gott ihnen Wohlthaten erwiesen, vergöttlichten und ihnen, als ihren Göttern, göttliche Ehren erwiesen, den Allerhöchsten aber vergaßen [1]. So hätte die Erlösung durch ein Geschöpf dem sinnlichen und sündigen Menschen zum Anlaß eines neuen und tieferen Falles werden können. Indem aber Gott zu unserer Erlösung selbst Mensch wurde und als Mensch unsere Erlösung vollbrachte, hat er die Menschheit vor dieser Gefahr bewahrt, und indem er dem Bedürfniß unserer menschlichen gefallenen Natur entgegenkam, hat er uns durch seine Menschheit unmittelbar mit seiner Gottheit vereinigt: denn wenn wir diesen Menschen anbeten und lieben und all' unser Vertrauen auf ihn setzen, anbeten und lieben wir Gott selbst und setzen auf ihn allein unsere Hoffnung, da dieser Mensch wahrhaft Gott ist. So hat die ewige Weisheit, indem sie barmherzig zu uns fleischlichen Menschen herabstieg und Fleisch geworden ist, uns frei gemacht von den Fesseln und Verirrungen des Fleisches, und indem wir in dem sichtbaren Menschen den unsichtbaren Gott erkennen, werden wir zur Liebe des Unsichtbaren erhoben und hingerissen [2].

Dadurch, daß der wahre Gott wahrhaft im Fleische erschien, hat er das tiefste Bedürfniß des Gott suchenden und zugleich an das Sichtbare gebundenen Menschen befriedigt, allen Wahn der falschen Religionen [3],

---

1) Vgl. *Rom.* 1, 18—25.

2) Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur. *Praef. de Nat.*

3) Diesen Gedanken haben die großen Väter, welche die Verirrungen des Heidenthums und den wunderbaren Sieg des Christenthums miterlebt und besser, als alle moderne Schulweisheit, das innerste Wesen beider und ihr Verhältniß zu den tiefsten Bedürfnissen der Menschennatur erkannten, vielfältig ausgesprochen. Quia enim homines, sagt Athanasius, Dei contemplatione repudiata, ac velut in profundo demersi, depressisque in terram oculis, in natura et rebus quae sentiuntur Deum conquirebant, mortalesque homines necnon daemones sibi deos effingebant: idcirco humanissimus et communis omnium Servator, Dei Verbum sibi corpus accepit, et tanquam homo inter homines versatus est, omniumque hominum sensus assumpsit, ut qui in rebus corporeis Deum esse putabant, ex his, quae Dominus, corporis ministerio, agebat, agnoscerent veritatem, et Patrem per eumdem ipsum intelligerent.

sowie die Verirrungen eines falschen philosophischen Idealismus und Realismus überwunden[1]).

Hinc illi, qui et homines erant et humana omnia cogitabant, quocunque converterent sensus, seipsos ibi suscipi et veritatem undique edoceri cernebant. Sive enim creatam naturam admirarentur, eam ipsam Christum Dominum confiteri videbant; sive illorum menti digni viderentur homines quos deos existimarent: sane si Salvatoris opera vellent cum aliorum factis conferre, ex his perspicuum esset solum eum inter omnes homines Filium Dei esse, cum nihil apud illos sit his simile, quae a Deo Verbo facta fuerunt. Sin autem daemonibus addicti erant: cum illos a Domino pelli cernerent, solum illum Dei Verbum esse et daemones deos non esse agnoscere facile poterant. Sin porro superstitiosus mortuorum cultus illorum animos occupasset, ut et heroas, et quos poetae celebrant deos venerarentur: certe ubi Christum resurrexisse viderent, illos mendaces esse, solumque Dominum verum Patris Verbum et mortis Dominum esse fateri cogerentur. *Orat. de incarn. Verbi*, nr. 15 (*Migne*, P. g. tom. 25, col. 122). Cf. auch nr. 16. Kurz sagt Cyrill von Jerusalem: Relinquentes homines Deum, fabricaverunt idola. Deo itaque in humana figura falso adorato, Deus vere homo factus est, ut solveretur falsum. *Catech.* 12, nr. 15 (*Migne*, l. c. tom. 33, col. 742). Denselben Gedanken wiederholt Chrysostomus: Postquam homines Deo derelicto statuas sibi humana praeditas forma exculpserant, quibus in creatoris contumeliam cultum deferrebant; propterea Dei Verbum, quum Deus esset, hodie in hominis forma apparuit, ut mendacium dissolveret, et occulte in seipsum cultum omnem transferret. *Or. in Nativ. Salv.* nr. 2 (*Migne*, l. c. tom. 56, col. 396). In welchem Widerspruche zu dieser tief wahren und großartigen Auffassung steht die Bornirtheit des Rationalismus, der gerade aus dem, worin die Weisheit Gottes sich am höchsten offenbarte, den Vorwurf einer heidnischen Anschauung gegen das Centralgeheimniß des Christenthums herleiteten und das „reine Christenthum" durch die Leugnung der Incarnation und durch Reducirung des weltüberwindenden Christenthums auf einen sentimentalen Deismus herzustellen meinte. Das Wort des Dichters „Einen zu bereichern unter allen, mußte diese Götterwelt vergehen," hat keine Berechtigung als Klage; wohl aber als Triumphgesang. In diesem Sinne, der freilich nicht der Sinn Schillers war, verstanden, würde es nichts anderes sagen, als das Wort des Chrysostomus, daß das Wort Mensch geworden, um die Lüge des Heidenthums aufzulösen und allen Cult auf sich zu übertragen. Aber auch das ist wahr, daß nichts Wahres und Schönes der heidnischen Vorzeit eigen war, was nicht in Christus und seinem Reiche der Menschheit in unendlich höherer Wahrheit und Schönheit wiedergegeben wurde. Das gilt, beiläufig bemerkt, auch von der Kunst. Wie groß war daher die Verirrung, als die Kunst anstatt die Schönheit der antiken Welt in dem Licht und Leben des Christenthums zu verklären, zum ewig todten Heidenthum zurückzukehren versuchte.

1) Das haben die Väter namentlich bezüglich des Stoicismus und Epicuräismus nachgewiesen; aber auch gezeigt, daß der nach Besserem strebende

Nichts kann daher unbegründeter sein, als der Vorwurf, daß der Christenglaube an den Mensch gewordenen Gott die reine und wahre Gotteserkenntniß durch heidnischen Anthropomorphismus beeinträchtige. Das gerade Gegentheil ist der Fall. Wir Menschen können unserer Natur nach nur vom Sichtbaren und Endlichen zur Erkenntniß des Unsichtbaren und Unendlichen emporsteigen. Die heiligste Menschheit Christi aber ist die höchste Stufe, von der der menschliche Geist, im Lichte des Glaubens und unter dem Beistande der Gnade, zur Erkenntniß und Liebe des unsichtbaren und unendlichen Gottes sich erheben kann und soll: denn in unendlich vollkommenerer Weise als durch die natürliche Schöpfung und die gesammte Ordnung der Gnade und Glorie, ist uns die Vollkommenheit Gottes in dem Gott-Menschen erkennbar geworden. Daß wir aber bei der Betrachtung der Menschheit Christi nicht stehen bleiben, sondern daß selbst diese heiligste Menschheit uns nur Mittel und Weg sein soll zur Erkenntniß und Liebe Gottes zu gelangen, ist die einmüthige Lehre der Väter und Theologen, die stete Predigt und Mahnung der Kirche[1]).

Platonismus resp. Neuplatonismus gleichfalls außer Stand war, diese Irrthümer wahrhaft zu überwinden und der Menschheit Heil zu bringen. Vgl. namentlich Augustinus Epist. 118 (al. 56) ad Dioscor., c. 3 & 5. De vera relig. c. 3 & 4. Das hier Gesagte findet seine volle Anwendung auch auf die Irrthümer und die Ohnmacht der modernen Philosophie.

1) Stets erinnern die Väter daran, daß wir nur deßhalb in dem Menschensohne das Heil finden, weil er der wahre Sohn Gottes ist. In uno Filio hominis salus: et in ipso non quia Filius hominis, sed quia Filius Dei. *Augustin.* in Ps. 145, nr. 9. Nicht die sichtbare Menschheit, sondern der unsichtbare Sohn Gottes, der diese Menschheit annahm, ist Grund, Gegenstand und Endziel unseres Glaubens und unserer Liebe. Qui in me credit, non in hoc quod videt, credit, ne sit spes nostra in creatura, sed in illo qui suscepit creaturam, in qua humanis oculis appareret . . . *Augustin.* De Trin. l. 1, nr. 27. Wohl hat Christus als Mensch uns das Heil verdient, nicht aber weil er Mensch, sondern weil er Gott ist. Propterea et maledictus, qui spem suam ponit in homine: quoniam etsi spes nostra tota merito pendet ex homine Deo, non tamen quia homo, sed quia Deus est. *Bernard.* Serm. 10 in Cant. Allerdings dürfen wir niemals Christi Menschheit, die uns der Weg zur Gottheit ist, verlassen und gering schätzen, wie der Spiritualismus einer falschen Mystik wollte. Sane, sagt hierüber *Ludov. Blosius*, Sacell. anim. fid. I, §. 3, nr. 6, nisi tu amabilem humanitatis Christi imaginem per devota exercitia et humilem imitationem studueris animae tuae imprimere, frustra ad divinitatis ejus eximiam sapidamque cognitionem aspiras, nam humanitas vera via et janua est ad divinitatem. Vgl. S. Theresia, Vita c. 22. Allein ebenso gewiß ist es, daß wir bei seiner Menschheit nicht stehen bleiben dürfen, sondern daß sie uns der Weg sein soll zu seiner Gottheit. Deßhalb, sagen die Väter,

Nicht die wahre, wohl aber die nestorianische und rationalistische Christologie ist dazu angethan, zu Menschenvergötterung und Ver-

---

habe Christus den Aposteln durch die Himmelfahrt seine sichtbare Gegenwart entzogen. Auch darauf beziehen sie das Wort Joann. 16, 7: Expedit vobis, ut ego vadam. Vgl. z. B. *Augustin.* In Joann. tr. 94. Ebenso Thomas: Nobis autem congruum fuit (Christum ascendere in coelum) . . . ut jam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter ipsi tantum conjungamur, et sic idonei efficiamur ad accipienda dona Spiritus sancti. In 3 dist. 22, a. 1. Ferner beziehen die Väter und Theologen hierauf *2 Cor.* 5, 16: Vide quemadmodum cum ipsa veritas et Verbum, per quod facta sunt omnia, carofactum esset, ut habitaret in nobis, tamen ait Apostolus: *Et si noveramus Christum secundum carnem, sed jam non novimus* (2 Cor. 5, 16). Ille quippe qui non solum pervenientibus possessionem, sed etiam viam praebere se voluit venientibus ad principium viarum, voluit carnem assumere: unde est etiam illud: *Dominus creavit me in principio viarum suarum* (Prov. 8, 22), ut inde inciperent, qui vellent venire. Apostolus igitur quamvis adhuc ambularet in via et ad palmam supernae vocationis sequeretur vocantem Deum, tamen ea quae retro sunt obliviscens, et in ea quae ante sunt extensus, jam principium viarum transierat: hoc est, eo non indigebat, a quo tamen aggrediendum et exordiendum iter est omnibus, qui ad veritatem pervenire et in vita aeterna permanere desiderant. Sic enim ait: *Ego sum via, et veritas, et vita* (Joan. 14, 6), hoc est, per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur. Cum enim ad ipsum pervenitur: quia per aequalem ille cui est aequalis agnoscitur, vinciente et tanquam agglutinante nos Spiritu sancto, quo in summo atque incommutabili bono permanere possimus. Ex quo intelligitur, quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire; ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit, et collocavit ad dexteram Patris, provehi atque pervehi mereamur. *August.* De doctrina Christ. l. 1, nr. 37 & 38. Die Erkenntniß der Menschheit Christi, sagen die Väter, ist jene Milch der Kinder, wovon der Apostel 1 Cor. 3, 2 redet, die Erkenntniß seiner Gottheit die feste Speise der Männer. Hoc apertius dicimus, fratres: quicunque Deum Verbum intelligere volunt, non eis sufficiat caro, quod propter eos Verbum factum est, ut lacte nutrirentur; nec in terra sufficiat iste dies festus, quo agnus occisus est: sed constituatur in frequentationibus, quousque perveniatur, exaltatis a Domino mentibus nostris, usque ad ejus divinitatem interiorem, qui nobis exteriorem humanitatem lacte nutriendis praebere dignatus est. *August.* In Psalm. serm. 117. Hierauf beziehen die Väter auch *Hebr.* 5, 12—14 die *elementa exordii sermonum Dei.* Elementa autem hoc loco dicit sermones de Christi humanitate. Nam sicut in profanis litteris prima elementa ediscenda sunt, ita in sacris ante omnia res Christi humanae atque humiliores tradi solebant. *Cyrill. Alex.* in Ep. ad Hebr. l. c.

dunkelungen der reinen christlichen Gotteserkenntniß und damit zu einem neuen Paganismus zu führen[1]).

2. Das Gesagte wird noch mehr einleuchten, wenn wir die einzelnen Momente näher betrachten, aus denen Väter und Theologen zeigen, wie vollkommen die Menschwerdung Gottes allen Bedürfnissen der menschlichen Natur überhaupt, der gefallenen insbesondere, sowie dem übernatürlichen Endziele des Menschen und allen Zwecken der übernatürlichen Offenbarung entspricht.

Ist es die Bestimmung des Menschen, durch die übernatürliche Erkenntniß und Liebe Gottes zur Verähnlichung mit Gott und zur ewigen Theilnahme an seiner Glorie zu gelangen; so ist offenbar die Menschwerdung Gottes das beste und wirksamste Mittel hiezu, das nur die göttliche Weisheit erfinden, die göttliche Allmacht ausführen konnte: denn durch sie ist ja Gott dem Menschen, wie Bonaventura[2]) sagt, in der allervollkommensten Weise erkennbar, liebenswürdig und nachahmbar geworden und haben, wie Thomas[3]) sagt, Glaube, Hoffnung und Liebe ihren festesten Grund und ihre höchste Vollendung gefunden.

Die übernatürliche Erkenntniß Gottes hat zu ihrem Princip den Glauben, der Glaube aber hat zu seinem Grunde die Offenbarung, in welcher Gott, die höchste Wahrheit, in menschlich faßbarer Weise dem Menschen sich kundgibt, damit derselbe durch den Glaubensaffens des göttlichen Wissens theilhaftig werde. Eine vollkommenere Offenbarung kann es aber nicht geben, als daß Gott selbst Mensch wird und in menschlicher Sprache und Handlung zu den Menschen redet, und einen vollkommeneren Glauben kann es nicht geben, als die Zustimmung zu dem Worte dessen, der die Wahrheit und Weisheit selbst ist[4]).

---

1) Das beweisen auch die weltgeschichtlichen Thatsachen, daß der alte Nestorianismus dem Muhamedanismus, der moderne Rationalismus dem Pantheismus und Positivismus mit seiner Gottesleugnung und Menschenvergötterung den Weg bereitet hat.

2) S. oben S. 71, Note.

3) S. oben S. 70, Note.

4) Oportuit igitur, sagt Thomas, hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet; et hoc est, quod dicitur: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Joann. 1, 18); et ipse Dominus dicit: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam*

Was von der theoretischen gilt auch von der praktischen oder ethischen Wahrheit. In Christus ist uns, wie die Väter in mannigfaltiger Weise ausführen[1]), das ewige Gesetz in seiner ganzen göttlichen Vollkommenheit und zugleich in menschlichster Weise offenbar geworden[2]), damit der Mensch, indem er die in Christus uns erschienene Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes nachahmt[3]), zur vollkommensten Gottähnlichkeit gelange.

Durch die Incarnation ist, wie bereits aus dem Bisherigen erhellt, nicht nur der ewigen Wahrheit und dem ewigen Gesetze und damit dem Glauben und Gehorsam das festeste autoritative Fundament gegeben; sondern es liegt in dieser Centralwahrheit des Christenthums auch die vollkommenste Erklärung und Beleuchtung aller übrigen Wahrheiten und Geheimnisse des übernatürlichen Glaubens und des übernatürlichen Gesetzes. Es sind uns einestheils das Geheimniß der Trinität, sowie die Vollkommenheit des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften, und anderntheils die Geheimnisse der Gnade und Glorie, und selbst der Natur, so vollkommen als möglich erschlossen. Daher dient das Incarnations- und Erlösungsdogma allen anderen Wahrheiten zur Bestätigung. Wie letztere Stufen sind, auf denen die gläubige Vernunft zum Verständnisse unseres Dogma's emporsteigt, so ergießt anderntheils aus demselben sich das hellste Licht über alle anderen Wahrheiten[4]), wie wir in allem Folgenden genügend sehen werden.

---

veritati (Joann. 18, 37): propter hoc videmus, post Christi incarnationem, evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud: *Repleta est terra scientia Domini* (Isai. 11, 9). S. c. g. lib. 4, c. 54. Vgl. auch Bd. 1, §. 56, IV.

1) Vgl. *Thomassin*, De incarn. lib. 1, cap. 7—11.

2) Von dieser Menschlichkeit des ewigen göttlichen Gesetzes in Christo, sagt Origenes: Si quidem ipse Christus est natura virtutum; ipse enim justitia, quae humano generi non in plenitudinem splendoris advenit, quia Jesus Christus seipsum exinanivit forma Dei, ut formam servi acciperet. In Ps. 38, hom. 2, nr. 2. Mit der heiligen Schrift zeigen die Väter die Vollkommenheit der Offenbarung des göttlichen Gesetzes in Christo namentlich daraus, daß in ihm die heilige Liebe Gottes und des Nächsten, worin die Erfüllung des Gesetzes besteht, zur Vollendung geführt ist.

3) Tit. 3, 4.

4) So bieten uns die natürliche Vereinigung von Leib und Seele und die übernatürliche zwischen der Seele und Gott durch die heiligmachende Gnade, zwar inadäquate, aber richtige Analogien der Incarnation. Die Incarnation aber

Wie des Glaubens, ist das Incarnationsdogma auch der **Hoffnung** Stütze und Licht; in doppelter Beziehung. In ihm haben wir die **höchste Bürgschaft** unseres **letzten Zieles**, der innigsten Vereinigung mit Gott in der seligen Anschauung, aber auch das **höchste Unterpfand**, **daß wir dieses hohe Ziel durch Gottes Gnade erreichen können und sollen**, den **mächtigsten Antrieb**, **über alles Creatürliche uns zu erheben, das Irdische gering zu schätzen und nach dem Göttlichen und Ewigen zu streben**[1].

Daß die Incarnation und weiterhin der Kreuzestod für den sündigen Menschen der höchste Beweis der göttlichen **Liebe** ist, haben wir oben[3]) betrachtet; hier ist nur hervorzuheben, daß diese Liebe Gottes der stärkste Beweggrund ist, uns zur **Gegenliebe**[4]), durch

---

bestätigt und beleuchtet die übernatürliche Bestimmung des Menschen, das Wesen der Gnade und Glorie; aber auch die natürliche Würde der menschlichen Natur, den Werth der unsterblichen Seele.

1) Incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendendi. Ostensum est enim (l. 3, c. 37 sq.), quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri, quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem, quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum, quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandum; unde, post incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad coelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit: *Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant* (Joann. 10, 10). *S. c. g.* l. 4, c. 54.

2) S. 54 ff.

3) Es ist natürlich, daß Schrift und Väter diesen Grund der Menschwerdung am meisten geltend machen. Es genügt, eine Stelle des heil. **Augustin** anzuführen, aus der auch **Thomas** in der oben S. 70, Note abgedruckten Stelle einen kurzen Satz hervorhebt: Quae autem major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? Quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est (*Rom.* 5, 6—9). Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis charitas est (*1 Tim.* 1, 5; *Rom.* 13, 10): ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus (*1 Joann.* 3, 16); et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos (*1 Joann.* 4, 10), et Filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum (*Rom.* 8, 32), si amare pigebat, saltem

diese Liebe aber zum Streben nach Gott[1]) zu bewegen und uns in innigster Freundschafts-, Bruder-, Kindesliebe mit Gott zu verbinden[2]).

Ferner ist klar, daß die Menschwerdung das wirksamste Mittel ist, die Menschen alle Tugenden zu lehren und zu allen Tugenden zu bewegen; namentlich in doppelter Weise: durch Einflößung der über Zwang, Furcht und Begierde erhebenden, die höchste Freiwilligkeit erzielenden Liebe[3]); und sodann durch

---

nunc redamare non pigeat. Nulla enim est major ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus qui dilectionem, si nolebat impendere, nolit rependere. *De catech. rud.* c. 4.

1) Quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari, quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. *S. c. g.* l. 4, c. 54.

2) Quum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur, quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini, quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, cum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur. *S. c. g.* l. 4, c. 54. Vgl. *Matth.* 25, 40; *Rom.* 8, 29.

3) Sane ad affectuosum illum quem dicimus cordis amorem, plurimum valet incarnationis Christi cogitatio, sed et totius dispensationis quam gessit in carne, et maxime passionis. Videns enim Deus homines omnino carnales effectos, tantam eis exhibuit dulcedinem in carne, ut durrissimi cordis sit, quisquis eum toto affectu non diligat. Volens siquidem nobilem creaturam hominem recuperare: „Si, inquit, invitum coëgero, asinum habebo, non hominem, quandoquidem non libens veniet, nec spontaneus . . . Ut ergo habeam voluntarium, terrebo eum . . . ." Et comminatus est acerbiora . . . Cum autem nec sic homo revocaretur, ait: „Non solum timidus, sed etiam cupidus est. Promittam ei quod potissimum desiderabile videatur . . ." Videns autem quod nihil proficeret: „Unum, inquit, restat adhuc. Inest homini non solum timor et cupiditas, sed et amor, nec quidquam eo vehementius ad trahendum." Venit igitur in carne, et tam amabilem se exhibuit, ut illam nobis impenderet charitatem, qua majorem nemo habet, ut animam suam daret pro nobis. *S. Bernard.* Sermo 29 de triplici dilectione Dei (al. De dilig. Deo) nr. 2 & 3.

die Macht des allervollkommensten und liebenswürdigsten Beispiels[1]).

Das bisher Gesagte gilt von dem Menschen als solchem, auch abgesehen von dem Sündenfalle. Alle diese Gründe sind aber, wie bereits oben[2]) gesagt, durch den Fall verstärkt worden. Je mehr der Mensch fleischlich geworden und das Licht, die Liebe und den Muth für das Göttliche verloren; um so mehr bedurfte er, daß das Wort durch seine Fleischwerdung zu ihm herniederstieg, um durch das Sichtbare ihn zur Erkenntniß und Liebe des Unsichtbaren zu erheben, ihm die Erhabenheit des menschlichen Endzieles zu zeigen und zum Streben nach demselben Muth und Trieb zu verleihen[3]).

Vor allem aber ist die Menschwerdung und der Opfertod des Sohnes Gottes, nicht nur objectiv die vollkommene und überfließende Genugthuung der Sündenschuld und dadurch die vollkommene Wiederherstellung des gefallenen Menschen, was wir oben[4]) betrachtet haben; sondern sie sind auch der wirksamste Beweggrund, um die Sünder zu bekehren und die Hindernisse der Bekehrung und Heiligung wegzuräumen — und hierauf sei noch kurz hingewiesen.

Nichts ist so geeignet, uns mit Abscheu gegen die Sünde und mit Furcht vor der Gerechtigkeit, aber auch mit Ver-

---

1) Ad virtutem . . . et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis* (Joann. 13, 15). *S. c. g.* l. 4, c. 54.

2) S. 55 u. 69 ff.

3) Die durch den Sündenfall eingetretene Fleischlichkeit heben die Väter als Grund der Menschwerdung besonders hervor. Hinc, sagt Origenes (In Joann. nr. 22), fit lux hominum, quando homines, a vitio obscurati, luce egent, lucente in tenebris et a tenebris non apprehensa; lux non futura, nisi homines obscurati fuissent. Aehnlich Gregor von Nyssa: Quoniam *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt* (*Ps.* 13, 3), neque erat, sicut scriptum est, qui posset intelligere et perquirere sublimitatem divinitatis, propterea, ut magis carnali generationi appareat Unigenitus Filius, caro fit, neque pro exiguitate ejus, a quo excipitur, contrahit, vel potius, ut cum Scriptura loquar, seipsum exinanivit, ut quantum capit natura, tantum excipiat. Advers. Appollinar. ad Theoph. Alex. Aehnlich *Leo M.* Serm. 25 (al. 24) in nativ. Dni. 5, c. 2. Vgl. auch *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 1 und unten S. 82, Note 1.

4) S. 66 ff.

trauen zur göttlichen Erbarmung und mit bußfertiger Liebe zu Gott zu erfüllen[1]), als der lebendige Glaube an den zur Sühne unserer Sünden Mensch gewordenen und am Kreuze gestorbenen Sohn Gottes. Er lehrt uns auch und gibt uns Kraft, die Wurzeln der Sünde, Stolz, Habgier und Begierlichkeit, durch Demuth, Armuth und Abtödtung auszurotten. So ist Christus, der Gekreuzigte, wie durch seine Gnade, so auch durch seine Lehre und sein Beispiel der einzige Arzt der sündigen Welt[2]). Hieraus ergibt sich auch die Congruenz, wie des Standes der Erniedrigung und Passibilität, so des ganzen Lebens und Leidens Christi, wie wir dieses an den betreffenden Orten näher betrachten werden.

---

1) In der *S. c. g.* l. 4, c. 54 erklärt Thomas diesen Punkt folgendermaßen: Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quandam animae inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium exspectatur, secundum quod Deus actuum humanorum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinae, ut plenius ostensum est (l. 3, c. 155); et insuper, hujus offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem assequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum, in quem offensa committitur. Ad hoc autem, ut homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit: *Ut autem sciatis, quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata* etc. (Matth. 9, 6); et Apostolus dicit, quod *sanguis Christi . . . emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi* (Hebr. 9, 14).

2) Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est. Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia Filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, si charitate Filii Dei non sanatur? Postremo quae timiditas sanari potest, si resurrectione corporis Christi Domini non sanatur? *Augustin.* De agone christiano c. 11, nr. 12.

§. 328.

Congruenz, daß der Sohn Gottes Menschen-Sohn wurde zur Erlösung und Vollendung der Welt[1]).

Wir haben in dem Bisherigen die Freiheit und Congruenz der Menschwerdung zum Zweck der Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes betrachtet. Einige Momente dieser Wahrheit sind aber noch näher in's Auge zu fassen, daß nämlich die Person des Sohnes eine singuläre Menschennatur aus Adam's Geschlecht angenommen hat und so der ewige Sohn Gottes Menschen-Sohn geworden ist. Auch bezüglich dieser Momente ist, wie die absolute Freiheit, so die höchste Congruenz festzuhalten. Daher sind die Untersuchungen, welche die Theologen der Vorzeit, aber auch schon die Väter, bezüglich der Möglichkeit anderer Ordnungen der Incarnation, als der wirklichen, angestellt haben, keineswegs überflüssige Spitzfindigkeiten, vielmehr geeignet, irrige Vorstellungen, welche sich hie und da auch in neuerer Zeit geltend machten, fern zu halten.

I. In Wirklichkeit ist nur der Sohn Gottes Mensch geworden, und sind auch die von Vätern und Theologen hiefür aufgestellten Congruenzgründe überaus einleuchtend. Nichtsdestoweniger darf nicht in Abrede gestellt werden, daß die Menschwerdung auch einer anderen göttlichen Person[2]), ja der Trini-

1) *S. Th.* 3, q. 3 & 4. *Suarez*, De Incarn. disput. 12 & 13.

2) In allem dem sind die großen Theologen der Kirche vollkommen einig. Auf die Frage: Utrum quaelibet persona divina potuerit humanam naturam assumere; antwortet Thomas einfach: Quidquid potest Filius, potest Pater et Spiritus sanctus; alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari, ergo similiter Pater et Spiritus sanctus, und erklärt dieses folgendermaßen näher: Assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sunt differentes; quandocunque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personae Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personae Filii. *S. Th.* 3, q. 3, a. 5. — Auch die Widerlegung der Einwände ist lehrreich und klar. Wohl besteht, wie wir unten sehen werden, eine Congruenz, daß der Gottessohn auch Menschsohn und wir durch den wesensgleichen Sohn Adoptivkinder wurden, und daß derjenige Sohn der menschlichen Mutter wurde, der ewig aus dem Vater geboren ist. Allein da die ewige göttliche Sohnschaft etwas anderes ist, als die zeitliche menschliche Sohnschaft, so hätte allerdings auch der Vater, wie der Geist, Men-

tät[1]) möglich und, falls es Gott so beliebt hätte, auch seiner göttlichen Vollkommenheit angemessen gewesen wäre[2]).

Auch hat die Menschwerdung ihrem Begriffe nach keineswegs den trinitarischen Personenunterschied zur unerläßlichen Voraussetzung. Es ist daher auch, abgesehen von dem Personenunterschied in Gott, die Menschwerdung und die stellvertretende Genugthuung durch den Gottmenschen denkbar[3]). Die Erhebung einer

---

schensohn, Sohn einer menschlichen Mutter, ungezeugt von Ewigkeit und geboren in der Zeit kraft der Incarnation, werden und uns der göttlichen Kindschaft theilhaftig machen können. Sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus, ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tanquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu sancto, tanquam a nexu communi Patris et Filii. Ibid. ad 2. Daß der incarnirte Vater von Niemand, der incarnirte Geist von Vater und Sohn gesendet wäre, versteht sich von selbst. Vgl. Bd. 4, §. 253, III.

1) Auf die Frage: Utrum plures personae divinae possint assumere unam numero naturam humanam; antwortet Thomas: Tres personae possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta. *S. Th.* 3, q. 3, a. 6. Ein Widerspruch läge auch hier, wie in der Widerlegung der Objectionen gezeigt wird, nicht vor. In dieser Frage sind zwar Scotus und Albertus M. anderer Meinung; aber nicht nur alle Thomisten, sondern auch Alexander von Hales, Bonaventura (den man mit Unrecht für die entgegengesetzte Meinung angerufen) und überhaupt die große Mehrzahl der Theologen stimmen mit Thomas überein, so daß seine Meinung als sententia communis bezeichnet werden muß. Vgl. *Suarez*, De incarn. disp. 13, sect. 2. Daselbst auch über speciellere Fragen, von denen wir absehen.

2) Vgl. oben §. 326, II (S. 45), wo gezeigt wurde, daß bei Gott die Möglichkeit nothwendig auch die Congruenz einschließt. Wenn die Theologen, z. B. Thomas *S. Th.* 3, q. 3, a. 8 die Frage: Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam, quam alia persona divina, bejahend beantworten und Einwände, die man für die größere Congruenz der Menschwerdung des Vaters oder des heiligen Geistes anführen könnte, als unbegründet nachweisen; so behaupten sie damit nicht, daß die Menschwerdung des Vaters oder des heiligen Geistes unziemlich gewesen wäre: denn sonst könnten sie dieselbe nicht für möglich erklären. Und warum sollte es unziemlich sein, wenn der Vater, gerade weil er Vater ist, selbst zu dem verlorenen Sohn herabgestiegen wäre, oder der heilige Geist, der die Liebe ist, wie unser Heiliger, so auch unser Erlöser geworden wäre?

3) Auf die Frage: Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere, antwortet Thomas: Intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est, quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat, quia totum, quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum;

erschaffenen Natur in eine göttliche Hypostase ist eben ein anderes Glaubensgeheimniß, als der trinitarische Personenunterschied, und an sich unabhängig von demselben. Deßgleichen ist der Unterschied, welcher zwischen demjenigen, der die Genugthuung leistet, und demjenigen, dem sie geleistet wird, nothwendig bestehen muß, keineswegs, wie irrthümlich behauptet wurde, der trinitarische Personenunterschied zwischen Vater und Sohn, sondern der Naturunterschied zwischen Gott und Mensch. Ersteres werden wir in der Lehre von der hypostatischen Union, letzteres in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung sehen. Hier aber mußte es hervorgehoben werden, um, wie die Congruenz, so die Freiheit der Incarnation auch in dieser Beziehung

---

quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum, ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim id, quod in Deo est unum: et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem. *S. Th.* 3, q. 3, a. 3. An sich ist es also nicht möglich, daß die menschliche Natur in eine andere göttliche Persönlichkeit, als in die allein und nothwendig wirkliche des Sohnes, oder auch des Vaters und heiligen Geistes, aufgenommen werde. Allein wenn wir von dem Personenunterschied in Gott absehen oder denselben gar nicht kennen würden, so könnten wir doch einsehen, daß Gott eine erschaffene Natur durch seine göttliche Persönlichkeit hypostasiren oder terminiren und dadurch hypostatisch mit sich vereinigen könnte. Durch den Ausdruck „possumus intelligere adhuc naturam assumentem" sagt Thomas keineswegs, es könne die hypostatische Union in der Natur geschehen, was monophysitisch gedacht wäre, sondern es sagt nur, daß der Begriff der Incarnation nicht nothwendig den Begriff der Trinität voraussetzt, sondern daß es genügt, Gott im allgemeinen als persönlich zu erkennen, um einzusehen, daß Gott durch seine unendliche Persönlichkeit die menschliche Natur hypostasiren könne. Dieses geht klar aus der Widerlegung der ersten Objection (Videtur quod abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim a. 1. huj. qu., quod naturae convenit assumere ratione personae) hervor. Diese Widerlegung lautet also: Quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas, ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, premanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis. Hiemit ist der Sinn des heil. Thomas klar dargelegt.

aufrecht zu erhalten und die damit unverträgliche Vorstellung, nur der Sohn habe Mensch werden und an unserer Statt Genugthuung leisten können, von vornherein auszuschließen.

II. Betrachten wir nun näher die Congruenz der Menschwerdung des Sohnes.

Nicht wenige Theologen pflegen an dieser Stelle zuerst die Frage zu beantworten, ob und in wie fern es möglich sei, daß eine göttliche Person ohne die andere Mensch werde. Wir werden diese Frage in dem folgenden Kapitel in der Explication des Dogma's von der Menschwerdung des Sohnes behandeln. Ihre Lösung liegt einfach darin, daß die bewirkende Ursache von dem Terminus der Incarnation oder hypostatischen Union zu unterscheiden ist. Wie alle göttliche Verursachung dem göttlichen Wesen und deßhalb den drei Personen in der Einheit des Wesens eigen ist, so auch die Bewirkung der Incarnation; dagegen ist nur die zweite Person Terminus der Incarnation, weil durch jene göttliche That die Menschheit Christi nur in die Persönlichkeit des Sohnes erhoben ist[1]).

Hier betrachten wir die Congruenzgründe für die Menschwerdung des Sohnes. Dieselben sind zum Theil schon von der heiligen Schrift[2]) angedeutet; wurden sodann von den Vätern weiter entwickelt, zum Theil mit Rücksicht auf die Irrlehren, welche sie gerade zu bekämpfen hatten[3]). Mehr systematisch haben die Scholastiker und späteren Theologen die deßfallsigen Gedanken der Väter dargestellt. Die Congruenzgründe liegen aber in den persönlichen Proprietäten[4]) des Sohnes, im Unterschiede von den persönlichen Proprietäten der beiden anderen Personen, und weiterhin in den auf die Aehnlichkeit mit den Proprietäten sich stützenden Appropriationen[5]) göttlicher Eigenschaften und Werke.

Demgemäß gründen Väter und Theologen die Congruenz der Menschwerdung gerade des Sohnes einestheils auf das Verhältniß, in welchem der Sohn in der inneren trinitarischen Ordnung zu den beiden anderen Personen, insbesondere zum Vater, und anderntheils auf das besondere Verhältniß, worin derselbe zur gesammten Schöpfung

---

1) Vgl. auch Bd. 4, S. 603, Note 5 (2. Aufl. S. 591, Note 1).

2) So im Prolog des Johannesevangeliums, worin gesagt ist, daß der Logos, durch den Gott die Welt erschuf, zur Erlösung der Welt Fleisch geworden. Darauf weist schon Tertullian hin. Adv. Prax. c. 15 & 16.

3) So namentlich den Patripassianern gegenüber.

4) Vgl. Bd. 4, §. 249.

5) Vgl. Bd. 4, §. 250.

und insbesondere zum Menschen steht. Dazu kommen noch Congruenzgründe bezüglich der Sünde des Menschen und der Engel.

A. Fassen wir zunächst die erste Klasse von Argumenten in's Auge, welche aus den Proprietäten oder Notionen und den Appropriationen sich ergeben[1]).

1. Die zweite Person der Gottheit ist ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit nach Sohn, Wort, Ebenbild, und ist, der absoluten Gleichheit unbeschadet, der trinitarischen Ordnung nach

---

1) Thomas hat vorzugsweise diese Congruenzgründe in dem Commentar zum Lombarden entwickelt, mit folgenden Worten: Decentia incarnationis Filii potest attendi et ex propriis, et ex appropriatis ejus. In propriis autem ipsius possunt considerari quatuor, scilicet quod Filius est, quod Verbum est, quod imago, quod media in Trinitate persona. Secundum autem quod imago, convenientiam habet cum eo qui reparandus erat, scilicet cum homine, qui ad imaginem Dei factus est, Gen. 1; unde decuit ut imago imaginem assumeret, increata creatam. Secundum autem quod Filius est, convenit ad modum reparationis, quae expleta est per incarnationis et passionis mysteria: secundum enim quod ex alio est, quod quidem sibi et Spiritui sancto commune est, notatur auctoritas Patris respectu ipsius: unde convenit sibi ad Patrem et deprecatio, et satisfactio, et alia hujusmodi, quae in Patre auctoritatem demonstrant. Sed secundum quod in Filio intelligitur determinatus modus originis, convenit sibi nasci, ut qui in Divinitate est Dei Filius, in humanitate sit Virginis Filius, ut non sint plures filii in Trinitate. Convenit etiam sibi, inquantum Filius naturalis est, ut per eum, cujus est naturalis haereditas, alii in filios adoptentur, et cohaeredes fiant. Sed inquantum Verbum est, congruentiam habet ad officium praedicationis et doctrinae: quia verbum manifestat dicentem, et ipse manifestavit Patrem, Joan. 17, 6: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Inquantum vero est media in Trinitate persona, congruit ad ultimum effectum, qui est reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui est medius, etiam sit mediator. Inveniuntur etiam quatuor Filio appropriata: scilicet sapientia et virtus ab Apostolo, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam;* aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario. Inquantum autem sapientia est, congruit ad restaurationem: quia decet ut quae in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur; et etiam servituti a qua homo liberandus erat, qui in eam seductus quodammodo devenerat: et ideo decebat ut per sapientiam a seductore liberaretur. Ipse etiam homo peccavit per appetitum scientiae: unde per sapientiam liberandus erat. Inquantum autem est virtus et brachium Patris, congruit ad victoriam de hoste capiendam; Luc. 1, 51: *Fecit potentiam in brachio suo.* Inquantum vero est aequalitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat: uterque enim, scilicet homo et diabolus, peccaverat, appetendo aequalitatem; iste potentiae, ille scientiae. Inquantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturbatio imaginis per peccatum inducta amoveatur. In 3 Sent. dist. 1, q. 2, a. 2.

dem Vater untergeordnet und steht in derselben Beziehung zwischen ihm und dem heiligen Geiste in der Mitte. Aus allem diesem ergeben sich sehr einfache und einleuchtende Congruenzgründe für ihre Menschwerdung.

Es war angemessen, daß jene göttliche Person in der Zeit Menschensohn, Sohn Mariä wurde, die von Ewigkeit Sohn des Vaters ist[1]).

Nicht minder war es ziemlich, daß Gott durch jene göttliche Person nach Außen in der Zeit sich offenbarte, in der er als Vater ewiglich sich nach Innen ausspricht[2]). Wenn dieses bezüglich aller Offenbarungen gilt, so gilt es in eminenter Weise von der höchsten Offenbarung, der Menschwerdung. Es war daher congruent, daß das Wort Fleisch wurde[3]) und daß Gott, nachdem er durch seine Diener zu uns geredet, zuletzt durch sein Sohn zu uns sprach, durch den er auch die Welt erschaffen hat[4]).

Die Väter haben diesen Congruenzgrund nicht selten auch in der Weise dargestellt, daß sie dem Vater in besonderer Weise die Unsichtbarkeit, das Wohnen in dem unzugänglichen Lichte zuschrieben; daher nicht ihm, sondern dem Sohne, dem Ebenbilde

---

1) Oftmals sprechen die Väter diesen Gedanken aus, z. B. Johannes von Damascus: Pater Pater est, et non Filius; Filius Filius est, et non Pater; Spiritus sanctus Spiritus, ac non Pater, nec Filius. Proprietas enim immobilis est: quonam enim alio modo proprietas maneret, si moveretur exque alia in aliam transiret? Ob eam causam Dei Filius hominis filius fit, ut proprietati immobilitas sua constet. Nam cum Dei Filius esset, factus est hominis filius, ex sancta Virgine carnem sumens, neque propterea ab ea proprietate quae Filium decet excedens. *De fide orthod.* 4, 4. Ganz ähnlich *Fulgentius*, De fide ad Petr. c. 2, nr. 7. Ebenso *Ferrandus*, Epist. 7, nr. 12: Natus est Filius, ut ipse fieret Filius Virginis Matris, qui est Filius Dei Patris, et per temporalem nativitatem Dei omnipotentis numerus nullo modo cresceret filiorum, neque duos filios faceret Filii secunda nativitas. Schön drückt denselben Gedanken Gennadius aus mit den Worten: Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantum; ut qui erat in divinitate Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris filius, ne Filii nomen ad alterum transiret, qui non esset aeterna nativitate Filius. *De ecclesiast. dogmatib.* c. 2.

2) Vgl. Bd. 4, S. 168, Note 2 (2. Aufl. S. 165, Note 1).

3) Darauf deutet auch Irenäus hin mit den Worten: Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster Verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. C. haer. l. 5, c. 1, nr. 1.

4) Hebr. 1, 2.

des unsichtbaren Gottes[1]), die Erscheinung im Fleische zukomme. Namentlich den Patripassianern gegenüber, welche eine Menschwerdung des Vaters behaupteten, wurde dieses Argument geltend gemacht[2]). Dasselbe hat innerhalb der richtigen Gränzen seine Richtigkeit, insofern nämlich nicht mehr, als die bloße Congruenz, daß der Vater durch sein Wort sich offenbarte, behauptet wird. Es darf aber nicht in falscher Weise aufgefaßt werden, als ob eine Menschwerdung oder gar eine bloße Theophanie des Vaters unmöglich wäre[3]), oder als ob Gott nur durch seinen Logos auf die Welt wirken und ihr sich offenbaren könne; wie solches, auf Grund ihres falschen Dualismus und ihrer falschen Lehre vom Logos, als einem Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, Philo und die Neuplatoniker, deßgleichen die Gnostiker und die Arianer[4]) behaupteten.

Was die Väter[5]) in dieser Beziehung aussprechen, ist nur dieses,

---

1) *1 Tim.* 6, 16. Daß hier der Apostel die Unsichtbarkeit des Sohnes seiner Gottheit nach nicht leugnet, versteht sich von selbst und wurde den Arianern gegenüber, die aus dieser Stelle die Creatürlichkeit des Logos zu beweisen suchten, von den Vätern nachgewiesen. Treffend sagt Thomas in seinem Commentar zu dieser Stelle: Ariani hoc verbum male intellexerunt, judicantes de Dei imagine secundum imagines, quae fiebant ab antiquis, ut viderent in eis charos suos subtractos sibi, sicut et nos facimus imagines sanctorum, ut quos non videmus in substantia, videamus in imagine. Et ideo dicunt, quod invisibile est proprium Patri, Filius autem est primum visibile, in quo manifestatur bonitas Patris, quasi Pater sit vere invisibilis, Filius vero visibilis, et sic alterius essent naturae. Hoc autem excludit Apostolus (Hebr. 1) dicens: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus* etc. Et sic est imago non solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis, sicut Pater.

2) So namentlich Tertullian, *Adv. Prax.* 14 & 15; Novatian, De trin. c. 18 & 19.

3) Wir haben die hierauf sich beziehenden falschen Meinungen Bd. 4, §. 215, III genügend widerlegt.

4) Vgl. Bd. 4, §. 234, III. und Bd. 5, §. 262, II.

5) Z. B. *Cyrill. Alex.*, Thesaur. ass. 29. Pater omnia operatur per Filium. Atque haec est subjectionis species, quod videatur Patris voluntati subjacere, quemadmodum exempli gratia, dicente Patre: *Faciamus hominem* (Gen. 1, 26), Verbum e terra pulverem accipit, et quod placitum est operatur; *omnia* enim *per ipsum facta sunt* (*Joann.* 1, 3). Docens vero Paulus quod in futuro saeculo Pater omnia in nobis rursum fiet, sapienter admodum dicit: *Quando ei subjecta erunt omnia, tunc et ipse Filius subjiceretur Patri, qui subjicit ei omnia, ut Deus sit omnia in omnibus* (*1 Cor.* 15, 28); perinde enim est ac si dicat: nemo existimet in

daß der trinitarischen Ordnung entsprechend der Vater alles durch den Sohn und der Sohn alles aus dem Vater wirkt[1]), und daß es dem auch entsprechend war, daß der Vater durch den Sohn uns erlöst, und daß der Sohn zu diesem Zwecke die menschliche Natur angenommen hat und Mensch geworden ist.

Hieran schließen sich die ferneren von Vätern und Theologen besonders hervorgehobenen Congruenzgründe: daß es angemessen war, daß das unerschaffene Ebenbild Gottes des Vaters das erschaffene Ebenbild, die menschliche Natur annehme und herstelle[2]); daß deßgleichen derjenige sich als Mensch dem Vater, dienend, betend, opfernd, unterwarf, von dem er auch als Gott kraft seines ewigen Ursprungs abhängt und dem er insofern untergeordnet ist[3]). Endlich kann man mit Thomas[4]) sagen, daß es angemessen war, daß der Sohn Mittler wurde zwischen Gott und der Welt, weil er auch in gewisser Weise die mittlere Person in der Trinität ist.

2. In ähnlicher Weise kann man aus den, dem Sohne besonders appropriirten göttlichen Eigenschaften, Werken und Beziehungen[5]) mannigfaltige Congruenzgründe für seine Menschwerdung ableiten.

Durch ihn hat Gott der Vater die Welt und insbesondere den Menschen erschaffen; es ist daher angemessen, daß er auch durch ihn sie wiederherstelle[6]).

---

futuro saeculo aliter nos participes futuros Patris, nisi rursus per Filium. Illud enim „per Filium" subjectionem significat, quae quidem quoad essentiae rationem Filio nihil denegat, sed unitatem Trinitatis, statumque incommutabilem inducit; neque illa tunc inter se dissentiet, neque inordinatis mutationibus turbabitur, quae semper eodem modo se habet: sed erit etiam tunc temporis Pater per Filium omnia in omnibus, et vita, et incorruptio, et gaudium, et sanctificatio, et potentia, ac deinde quidquid sanctis in promissione situm est.

1) Vgl. Bd. 4, §. 250, II; S. 609 (2. Aufl. S. 596), insbesondere die daselbst abgedruckte Stelle aus *S. Th.* 1, q. 39, a. 8.

2) In einer anderen Beziehung werden wir dieses Argument unten S. 92 geltend machen.

3) Qui erat incarnandus, oraturus erat pro humano genere. Et satius convenientius suscipit mens humana, Filium Patri, quam alium aliis supplicare; quamvis haec supplicatio non fiat a divinitate, sed a humanitate ad divinitatem. *Anselm.* De fide Trin. et de incarn. Verbi c. 5. Vgl. auch die oben S. 89, Note 5 mitgetheilte Stelle des heil. Cyrill v. Alexandrien.

4) S. oben S. 87, Note 1.

5) Vgl. Bd. 4, §. 250, II.

6) In hac autem ineffabili unitate Trinitatis, cujus in omnibus communia sunt opera atque judicia, reparationem humani generis proprii Filii

Dem Worte wird die Weisheit appropriirt, es war daher angemessen, daß auch durch ihn das höchste Werk der göttlichen Weisheit ausgeführt, die Arglist Satans überwunden, der sündige und thörichte Mensch zur Weisheit zurückgeführt, und daß endlich in ihm nach Gottes Wille die Weisheit mit der Demuth unauflöslich verbunden[1]) werde.

Auch die Kraft wird dem Sohne in besonderer Weise zugeeignet, und auch in dieser Beziehung war es angemessen, daß derselbe Mensch wurde[2]). Ebenso war es angemessen, daß der Sohn, weil ihm Gleichheit (aequalitas) und Schönheit (species) appropriirt wird, Mensch wurde, um alles auszugleichen und zu versöhnen, sowie die durch die Sünde zerstörte Schönheit der Creatur wiederherzustellen[3]).

B. Wie die Menschwerdung dem Verhältnisse des Sohnes zu den anderen Personen der Trinität, so ist sie auch seinem Verhältniß zu dem Menschen und zur ganzen Schöpfung, und zur gefallenen insbesondere, angemessen.

1. Der Sohn ist als das unerschaffene Ebenbild Gottes des Vaters das Urbild aller Creatur und des Menschen, dieses Mikrokosmos, insbesondere. Daher steht er zur Creatur und zum Menschen in dem Verhältniß einer besonderen Aehnlichkeit und gleichsam Verwandtschaft; deßhalb war es auch angemessen, daß er sich in

---

persona suscepit, ut, quoniam ipse est, *per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil (Joann.* 1, 3), quique plasmatum de limo terrae hominem statu vitae rationalis animavit, idem naturam nostram ab aeternitatis arce dejectam amissae restitueret dignitati, et cujus erat conditor, esset et reformator. *Leo M.* Sermo 64 (al. 61). De pass. Dni XIII, c. 2. Vgl. die oben S. 69, Note 2 angeführte Stelle des heil. Bonaventura i. f.

1) Diesen schönen Gedanken spricht Thomas In 3, dist. q. 2, a. 2, sed contra mit den Worten aus: Praeterea decentissima est conjunctio sapientiae et humilitatis; unde Prov. 11, 2: *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia appropriatur Filio. Ergo ipsum maxime decuit humilitas Incarnationis.

2) Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. cap. 1: *In mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem.* Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundum illud 1 Cor. 1, 14: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari. *S. Th.* 3, q. 3, a. 8. Sed contra. Diese Gedanken hat der heil. Bernhard Serm. 7 Advent. ausgeführt.

3) *Contenson,* Theol. ment. & cord. l. 9, diss. 3, c. 2, specul. 2.

der Incarnation mit der menschlichen Natur und dadurch mit aller Creatur vereinigte, und daß durch das göttliche Urbild das creatürliche Ebenbild wiederhergestellt und unwandelbar vollendet werde[1]).

2. Es ist nur specielle Anwendung desselben Gedankens, wenn Väter und Theologen sagen, daß sich der ewige Sohn mit dem erschaffenen Kinde Gottes vereinigte und dasselbe zu der durch die Sünde verlorenen Kindschaft, wozu es von Ewigkeit

---

1) Hierüber schreibt Irenäus: In fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem atque perfectum fecit hominem, capientem perfectum Patrem, ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dixit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Et propter hoc in fine, non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex beneplacito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, ut fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei. *C. haer.* l. 5, c. 1, nr. 3. In welchem Sinne Irenäus den Sohn und Geist die Hände Gottes nennt, s. Bd. 4, §. 231, III, 4. Der heilige Geist wird neben dem Sohn genannt, weil ihm die Bewirkung der Menschwerdung, sowie die Ausführung des Erlösungswerkes appropriirt wird. Thomas, der in der Summa theol. vorzugsweise die Congruenz der Incarnation des Sohnes aus dessen Verhältniß zur Creatur nachweist, setzt dieses, in Verbindung mit dem oben bereits angedeuteten in der Weisheit liegenden Congruenzgrund, folgendermaßen näher auseinander: Convenientissimum fuit personam Filii incarnari: primo quidem ex parte unionis; convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo, quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc, quod recipit verbum magistri. Unde Eccli 1, 5 dicitur: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis.* Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit, ut ipsum Verbum humanae naturae personaliter uniretur. *S. Th.* 3, q. 3, a. 8.

berufen war, und zwar in vollkommenerer Weise wiederherstellte[1]).

3. Es entsprach aber auch die Menschwerdung des Sohnes in besonderer Weise dem Gesetze der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit dem sündigen Menschen gegenüber: der Gerechtigkeit, indem der Mensch, der auf dem Wege der Empörung die gottgleiche Würde des Sohnes und das Wissen der ewigen Weisheit sich anmaßen wollte, diesem Sohne als seinem Herrn und Richter unterworfen wurde; zugleich aber auch der unendlichen Barmherzigkeit, indem dem Menschen durch denselben Sohn, wenn er sich ihm in bußfertiger Demuth und in Gehorsam unterwirft, göttliche Weisheit, wahre Gotteskindschaft, die Theilnahme an der göttlichen Natur und das Erbe der Glorie geschenkt wird[2]).

Aber auch an Satan und seinem Anhange wurde dadurch das Werk der Gerechtigkeit vollendet, indem er nun durch den Menschen, den er aus Neid in's Verderben gestürzt, überwunden und durch die Liebe und Selbstentäußerung des Sohnes Gottes seine Selbstsucht und sein Stolz beschämt und des Unrechtes, zum ewigen Frohlocken der treu gebliebenen Engel, überführt wurde[3]).

III. Fassen wir noch kurz die Congruenz in's Auge, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur, und zwar in concreter

---

1) Secundo potest accipi ratio hujus congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis, eorum quidem qui praeordinati sunt ad haereditatem coelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et haeredes.* Et ideo congruum fuit, ut per eum, qui est Filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus ibid. 29, dicit: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. S. Th.* l. c. Einen schönen Gedanken spricht in dieser Beziehung Hugo von St. Victor aus, wenn er sagt: Venit Filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in haereditatem vocaret, et consensum suum in gratia adoptionis comprobaret; neque enim sine consensu Filii a Patre alieni in haereditatem ducendi erant. Misit ergo Pater pro filiis, venit Filius pro fratribus, quia in Patre et Filio paternitatis et filiationis nomen constat; ut filii nomen adoptandi perciperent, et per illum cujus erat, et ab illo a quo erat. *De sacr.* l. 2, pars 1, cap. 2.

2) Darüber sagt Thomas l. c.: Tertio, potest accipi ratio hujus congruentiae ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit, ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

3) Vgl. oben S. 69, Note 1.

Individualität und aus Adam's Geschlecht annahm. Die dogmatische Wahrheit, daß dem so sei, sowie Sinn und Inhalt dieser Wahrheit werden wir in der Lehre von der Menschheit Christi betrachten. Hier wollen wir zur Vervollständigung alles Bisherigen nur noch die Congruenz dieser Menschwerdung andeuten.

1. Daß der Sohn Gottes die menschliche Natur annahm, war, wie Väter und Theologen sagen, angemessen einestheils der Würde, anderntheils der Bedürftigkeit dieser Natur[1]).

Obwohl die Möglichkeit einer Annahme der angelischen Natur nicht, wie einige wollten, in Abrede zu stellen[2]), und die Natur des Engels in einer Beziehung vollkommener, als die des Menschen ist und mit Gott dem reinen Geiste eine größere Aehnlichkeit hat; so hat es doch Gott gefallen, der menschlichen Natur den Vorzug zu geben. Der Grund davon liegt nach der wirklich bestehenden Ordnung zunächst darin, daß die menschliche Natur, wie wir oben[3]) sahen, der Erlösung bedürftiger und würdiger war; hat aber auch, abgesehen von Sündenfall und Erlösung, in der, Geister- und Körper-Welt verbindenden centralen Stellung des Menschen im Universum[4]) seine Begründung. Denn ist auch der Gedanke abzuweisen, daß ein vernunftloses, nach der Schöpfungsordnung nicht einmal zur Vereinigung mit einem erschaffenen Geiste bestimmtes und geeignetes Wesen zur hypostatischen Vereinigung mit dem Worte gelange;

---

1) Thomas sagt hierüber *S. Th.* 3, q. 4, a. 1: Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum ejus dignitatem et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum; secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione cum subjaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt. Nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis.

2) Hierüber sagt Thomas l. c. ad 3: Quidam dicunt angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni: unde non potest in unitatem divinae personae assumi, nisi ejus personalitas destrueretur, quod neque convenit incorruptibilitati naturae ejus, neque bonitati assumentis, ad quem non pertinet quod aliquid perfectionis in natura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personae; et sic nihil praeexistens ibi corrumperetur.

3) §. 327, II.

4) Vgl. Bd. 5, §. 266; Bd. 6, §. 293, III.

so war es doch der göttlichen Liebe und Weisheit angemessen, daß im Menschen auch die körperliche Natur und damit das ganze Universum zu dieser höchsten Würde und innigsten Vereinigung mit Gott erhoben wurde. In dieser Congruenz, verbunden mit der potentia obedientialis, ist die Assumtibilität der menschlichen Natur begründet[1]).

2. In der Lehre von der Menschheit Christi werden wir näher betrachten, daß der menschlichen Natur Christi, ihrer idealen Vollkommenheit unbeschadet, eine bestimmte menschliche Individualität, entsprechend ihrer göttlichen Persönlichkeit, eigen ist. Eine von aller concreten Individualität losgelösten Natur kann überhaupt nicht wirklich sein, daher ist die Annahme einer solchen unmöglich und incongruent[2]).

---

1) Aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona: quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum ejus dignitatem et necessitatem. *S. Th.* 3, q. 4, a. 1 s. oben S. 94, Note 2.

2) Thomas setzt dieses *S. Th.* 3, q. 4, a. 4 also auseinander: Natura hominis vel cujuscunque alterius rei sensibilis, praeter esse, quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi: uno modo, quasi per se ipsam *esse* habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest... quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. (Von der Seele gilt übrigens dasselbe.) Unde non potest esse, quod natura humana sit praeter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens, ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formae communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur. Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo non meretur, nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut Filius Dei, natura assumpta, nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis: Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch 3, 38: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* — Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei secundum quod est in intellectu divino, quia sic nihil aliud est, quam natura divina; et per hunc modum ab aeterno esset in Filio Dei humana natura. — Similiter non convenit dicere, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano, quia hoc nihil aliud esset, quam quod intelligeretur assumere naturam humanam; et sic si non assumeret

3. Es war aber auch angemessen, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht in allen oder auch in mehreren Individuen, sondern nur in der Einen menschlichen Natur Christi annahm und dadurch das connaturale Haupt der Menschheit und jeglicher Creatur wurde. So verlangte es die vom Schöpfer gewollte Vielheit menschlicher Persönlichkeiten; so forderte es die Würde des Gott-Menschen, dem es geziemte, auch als Mensch das Haupt vieler Brüder[1]) zu sein; so entsprach es der Einheit der göttlichen Persönlichkeit. Diese Congruenzgründe haben auch, abgesehen vom Sündenfalle, ihre Geltung. Daß aber unter der Voraussetzung des Sündenfalls nur durch den Einen Gott-Menschen die Erlösung der vielen Sünder durch stellvertretende Genugthuung möglich war, versteht sich von selbst[2]).

4. Von selbst leuchtet endlich die Congruenz ein, daß der Sohn Gottes, um die in Adam gefallene Menschheit zu erlösen, die menschliche Natur aus Adam's Stamm annahm[3]), wie wir dieses in

---

eam in rerum natura, esset intellectus falsus; nec esset aliud ista naturae humanae assumptio, quam fictio quaedam incarnationis, ut Damascenus dicit. Die von Thomas angeführten Worte des Damasceners (de orth. fide l. 3, c. 11) lauten: Deus Verbum incarnatum non eam, quae nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset.

1) *Rom.* 8, 29.

2) Daher hebt Thomas nur die drei vorgenannten Congruenzgründe hervor. Non fuit conveniens, quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura sumpta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, ut supra dictum est art. 3 hujus. quaest., si non esset humana natura nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturae secundum divinam: essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis. Tertio, quia conveniens est, quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur. *S. Th.* 3, q. 4, a. 5.

3) Sicut Augustinus dicit in 13 de Trin., c. 18 in princ.: *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adae, qui suo peccato obligavit genus humanum: sed melius judicavit, ut de ipso, quod victum fuerat, genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria: primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat, qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota

der Lehre von der menschlichen Natur Christi näher betrachten werden.

§. 329.

Der göttliche Rathschluß der Menschwerdung; ob und inwiefern derselbe durch den Sündenfall bedingt[1]).

Aus allem, was bisher über die Freiheit und die Congruenz des Rathschlusses und des Werkes der Menschwerdung und Erlösung gesagt wurde, ergibt sich unschwer, wie die alte Controverse zu beurtheilen ist, ob die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall stattgefunden hätte; ob und inwiefern daher der Rathschluß der Menschwerdung durch den Rathschluß der Erlösung und das Vorherwissen und die Zulassung des Sündenfalles bedingt ist.

I. Während die Kirchenväter, wie auch die heilige Schrift, nur die wirklich bestehende Heilsordnung betrachteten, nach welcher der Sohn Gottes zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes Mensch geworden ist, haben die Scholastiker auch die Frage untersucht, ob der Sohn Gottes selbst dann Mensch geworden wäre, wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte. Die bejahende Meinung findet sich bereits bei Rupert von Deutz. Albertus Magnus neigt sich gleichfalls der Bejahung dieser mit Sicherheit nicht zu entscheidenden Frage zu [2]).

Bonaventura erklärt die bejahende Meinung für mehr der Vernunft, die verneinende für mehr der Frömmigkeit zusagend, beide

---

natura. Secundo quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum. *S. Th.* 3, q. 4, a. 6.

1) *S. Th.* 3, q. 1, a. 3. cf. In 3, dist. 1, q. 1, a. 3. *Bonavent.* In 3, dist. 1, a. 2, q. 2. *Suarez*, De Incarn. disput. 5. *Le Grand*, De incarn. Verbi dissert. 7, c. 3. *Thomassin*, De incarn. lib. 2, c. 5—11. Kleutgen, Theol. d. Vorzt., 12. Abh., 3. Hptst., III. C. v. Schäzler, das Dogma von der Menschwerd., §. 36 u. 37. Scheeben, Dogm. Bd. 3, §. 267.

2) In hac quaestione solutio incerta est; sed quantum possum opinari credo, quod Filius Dei factus fuisset homo, etiamsi nunquam fuisset peccatum. In 3, dist. 20, a. 4. Alexander von Hales, den man gleichfalls für diese Meinung anführt (Kleutgen a. a. O. S. 395), hat nur ausgesprochen, daß, auch abgesehen vom Sündenfall, die Menschwerdung congruent wäre. *Summa* p. 3, q. 3, 13. Scheeben a. a. O. S. 374.

aber für zulässig[1]). Letzteres hatte auch Thomas im Commen-

---

1) In 3, dist. 1, a. 2, q. 2. Diese Stelle zeigt, wie vollkommen bereits zur Zeit des heil. Bonaventura alle Seiten unserer Frage discutirt waren; daher wir dieselbe vollständig hier wiedergeben. Circa hoc duplex est magistrorum opinio. Quidam enim dicere volunt, quod de incarnatione loqui est dupliciter. Est enim incarnatio carnis assumptio. De carne autem assumpta est loqui dupliciter, aut quantum ad substantiam, aut quantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis. Si fiat sermo de ipsa quantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis, dicunt quod incarnationis praecipua ratio fuit humani generis redemptio. Nisi enim homo peccasset, et lapsus fuisset, et redimendus esset, Christus carnem mortalem non assumpsisset. Si autem loquimur de incarnatione, secundum quod dicit assumptionem humanae naturae, loquendo simpliciter, hi dixerunt, quod praecipua ratio incarnationis non est liberatio generis humani, quia etiamsi homo non peccasset, Christus incarnatus esset. Sed hujus ratio est perfectio multiplex surgens ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad perfectionem hominis, et per consequens ad perfectionem totius universi, in hoc quod complet, et completionem dat humano generi secundum illud, quod respicit naturam, et secundum illud, quod respicit gratiam, et secundum illud, quod respicit gloriam. Secundum illud, quod respicit naturam; quia in incarnatione est consummatio modorum ducendi hominem in esse. Est etiam consummatio in comparatione ad perfectionem agentis, in hoc quod in incarnatione homo, qui est ultimus, conjungitur cum suo principio unione, qua sub Deo nulla est major. Facit etiam ad perfectionem hominis quantum ad illud quod respicit gratiam; quia in incarnatione assumit Christus humanam naturam, ratione cujus plene habet esse caput totius Ecclesiae, cujus corporis membra uniri habent ratione caritatis et gratiae; et simul cum hoc facit ad perfectionem meriti, quia omnia merita pendent, et meliorantur merito Christi. Facit etiam ad perfectionem gloriae, in eo quod homo in Deo suo invenit pascua quantum ad partem corporalem, et quantum ad partem spiritualem, sive ingrediatur, sive egrediatur, quod non faceret, si Deus non esset incarnatus. Completus etiam est totius humanae naturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur: et ratione hujus multiplicis perfectionis, quae surgit ex opere incarnationis, congruum fuit Deum incarnari. Et quia haec multiplex perfectio non respicit tantum statum naturae lapsae, imo respicit etiam statum naturae institutae; ideo si homo lapsus non fuisset, nihilominus incarnatus esset, quia ita competebat hominem perfecum esse et secundum naturam, et secundum gratiam, et secundum gloriam, sicut si esset in statu lapso, et quodammodo amplius. Et haec secundum istam opinionem. Et qui hanc opinionem sequuntur, concedunt rationes, quae ad hanc partem adducuntur. Rationes vero ad oppositum, et auctoritates per hoc effugiunt, quia dicunt eas intelligi, secundum quod incarnatio dicitur carnis mortalis et passibilis assumptio. Loquitur enim Scriptura et litera de incarnatione secundum eum modum, qui fuit post lapsum, non per eum modum, qui fuisset, homine

tar zum Lombardent) gesagt, während er in der theologischen

---

persistente in statu innocentiae. Aliorum vero positio fuit, quod praecipua ratio incarnationis fuit reparatio generis humani, quamvis multae sint rationes congruentiae huic annexae. Ista tamen est praecipua respectu omnium; quia nisi genus humanum fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum. Et ratio hujus est, quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis; et ideo, cum sit ibi quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi praecessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus. Unde nisi Deus ovem suam perdidisset (*Matth.* 18, 12; *Luc.* 15, 4), non de caelo ad terram descendisset. Quis autem horum modorum melior sit, novit iste, qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est, et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare judicio rationis: secundus tamen, sicut apparet, plus consonat pietati fidei. Primo, quia auctoritatibus Sanctorum, et sacrae Scripturae magis concordat; nam tam novum, quam vetus Testamentum, ubi de Filii Dei descensu loquuntur, generis humani liberationem rationem reddunt, quod patet singula discurrendo. Sancti etiam hoc dicunt, sicut patet in auctoritatibus suprapositis. Et ideo si divina eloquia nobilissimam et praecipuam incarnationis rationem assignant, et nihil etiam a nobis dicendum est praeter ea, quae nobis ex sacris eloquiis clarent; ideo magis videtur pietati fidei consonum, quod praecipua incarnationis ratio sit liberatio generis humani, quam aliter sentire. Et hoc aperte dicit Augustinus in libro de verbis Apostoli in serm. 70., tractans illud Lucae (19, 10): *Venit Filius hominis salvum facere quod perierat.* Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. Et expressius idem tractans illud (*1 Tim.* 1, 15): *Venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Nulla causa veniendi fuit Christo, nisi peccatores salvos facere. Et idem plura dicit ad hoc pertinentia. Et in illa oratione, quae incipit: „A cella aromatica", quae dicitur esse Augustini, hoc ipsum habetur expressius. Ad hoc etiam concordant verba Bernardi et Glossae super dictum locum epistolae ad Timotheum. Secundo vero, praedictus modus magis concordat pietati fidei; quia Deum magis honorificat, quam praecedens. Nam praecedens dicit, quod Deum congruebat incarnari ad perfectionem universitatis; et ideo quodammodo Deum intra perfectionem universi concludit, et quamdam necessitatem incarnationis ponit ei, cum dicit opera ejus aliter ad perfectionem non perduci. Hic autem modus dicendi, cum dicit, quod incarnationis mysterium est super omnem perfectionem, ponit Christum esse supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam. Et hoc recte facit; quia, sicut dicit Philosophus lib. 11. primae philosophiae (*11. Met. contex. 44)*: Deus supra omnem universi ordinem ponendus est, sicut non dicitur esse dux de exercitu, sed supra exercitum. Tertio, modus iste dicendi incarnationis mysterium magis commendat, dum dicitur hoc mysterium tantum esse, quod non debuit fieri nisi ex maxima causa; ut-

Summe[1]) sich entschiedener für die Negative ausspricht. Duns Scotus[2]) und seine Schule sind entschieden für die affirmative Meinung; während die Thomisten gegenüber den Scotisten, aber auch viele angesehene Theologen anderer Schulen[3]) für die Negative eintreten.

Auf der anderen Seite sind wiederum bedeutende Theologen, wie Suarez, und insbesondere der heil. Franz von Sales[4]) für die

---

pote propter placandam divinam iram, et restauranda omnia, sive quae in caelis sunt, sive quae in terra. Et ideo dicunt, quod tantum mysterium non fuisset introductum, nisi praecessisset lapsus nobilissimae creaturae, et offensio majestatis divinae. Quarto, etiam fidelem affectum magis inflammat. Plus enim excitat devotionem animae fidelis, quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera nostra, quam propter consummanda inchoata opera sua. Quoniam ergo hic modus dicendi, etsi non videatur esse ita subtilis, sicut praecedens, plus tamen consonat pietati fidei, in hoc quod auctoritatibus Sanctorum magis concordat, et Deum magis honorificat, etiam incarnationis mysterium magis commendat, et affectum nostrum ardentius inflammat; ideo concedendum est, ut praedictae auctoritates et rationes ostendunt, quod praecipua ratio incarnationis fuit redemptio generis humani, quamvis multae aliae rationes congruentiae huic rationi sint annexae.

†) In 3, dist. 1, q. 1, a. 3 begründet er auf die Frage: Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus, zuerst die Negative. Dann aber fährt er fort: Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest.

1) *S. Th.* 3, q. 1, a. 3. S. unten S. 104, Note 1.

2) In 3, dist. 3 & 19.

3) Z. B. Tolet, Gregor von Valentia, Vasquez ꝛc.

4) Der heilige Kirchenlehrer setzt *Traité de l'amour de Dieu* (Theotimus), l. 2, c. 4, De la providence surnaturelle, que Dieu exerce envers les creatures raisonnables, unsere Frage in einer Weise auseinander, welche auch die Lösung und Versöhnung der entgegenstehenden Meinungen uns zu enthalten scheint. Wir wollen die ganze herrliche Stelle hier mittheilen. Sie lautet in deutscher Uebersetzung also: Alles, was Gott gethan und erschaffen hat, zielt auf das Heil der Menschen und Engel ab. Betrachten wir demnach die Ordnung, nach welcher seine Vorsehung hiebei zu Werke ging, insofern wir dies, nach der heiligen Schrift und den Lehren der Väter, mit unserer schwachen Fassungskraft zu betrachten und darüber zu sprechen vermögen. Von aller Ewigkeit her erkannte Gott, daß es in seiner Macht stände, eine zahllose Menge Geschöpfe von verschiedenen Vollkommenheiten und Eigenschaften zu erschaffen, welchen er sich mittheilen könnte. Nun war keine Mittheilung so erhaben als die Vereinigung der göttlichen mit einer erschaffenen Natur, wodurch das Geschöpf gleichsam auf die Gottheit gepfropft und ihr einverleibt würde, um nur eine einzige Person mit ihr zu sein. Gottes unendliche Güte, an und für sich selbst zur Mittheilung

Affirmative eingetreten. Nichtsdestoweniger kann man auch heute

---

geneigt, beschloß, dies wirklich zu thun, auf daß, wie von Ewigkeit her eine wesentliche Mittheilung in Gott stattfindet, kraft deren der Vater seine unendliche und untheilbare Gottheit dem Sohne durch die Erzeugung mittheilt, und der Vater und der Sohn dem heiligen Geist, der von ihnen ausgeht, ihre eigene und einzige Gottheit mittheilen, diese allerhöchste Güte (douceur) auch außer Gott einem Geschöpfe dergestalt vollkommen mitgetheilt würde, daß sowohl die erschaffene Natur als die Gottheit ihre Eigenschaften beibehielten, und dennoch so innig mit einander vereint würden, daß sie nur eine einzige Person wären. Unter allen Creaturen aber, welchen diese allerhöchste Allmacht Dasein zu geben vermöchte, war es ihr wohlgefällig, die nämliche Menschheit zu erwählen, die in der Zeit wirklich mit der Person des Sohnes Gottes vereinigt wurde, und welcher sie die über Alles erhabene Ehre der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Majestät bestimmte, auf daß sie die Schätze ihrer unendlichen Glorie vorzugsweise, in alle Ewigkeit genösse. Als nun Gott die hochheilige Menschheit unseres Erlösers zu dieser erhabenen Würde bestimmt hatte, beschloß er ferner, seine Güte nicht auf die einzige Person dieses geliebten Sohnes zu beschränken, sondern um seinetwillen sie auf viele andere Geschöpfe zu ergießen. Nun erwählte er unter der zahllosen Menge Wesen der Schöpfung die Engel und die Menschen gleichsam zur Gesellschaft seines Sohnes; sie sollten Theil nehmen an seinen Gnaden und an seiner Glorie und ihn ewiglich anbeten und preisen. Und weil Gott sah, daß er die Menschheit seines Sohnes auf mannigfaltige Weise hervorbringen und ihn zu einem wahren Menschen gestalten konnte, entweder dadurch, daß er seine Menschheit, nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach, aus nichts erschüfe, oder sie aus einem früher bestehenden Stoffe bildete, wie er Adam und Eva gebildet hatte, oder sie auf dem gewöhnlichen Wege der Erzeugung durch Mann und Weib, oder aber mittelst einer außerordentlichen Erzeugung durch ein Weib ohne Mann hervorbrächte: beschloß er, daß es auf letztere Weise geschehen sollte; und aus allen Personen des Frauengeschlechtes, die er zu dieser Absicht erwählen konnte, erwählte er die hochgebenedeite Jungfrau, unsere liebe Frau, durch deren Vermittelung der Erlöser unserer Seelen nicht nur Mensch, sondern ein Kind des menschlichen Geschlechtes werden sollte. Ueberdies beschloß die göttliche Vorsehung alle übrigen Dinge, natürliche sowohl als übernatürliche, des Heilandes wegen in's Dasein zu rufen; auf daß Menschen und Engel, ihm dienend, Theil erhielten an seiner Glorie. Ob daher auch Gott sowohl Engel als Menschen mit freiem Willen, mit wahrer Freiheit nämlich, das Gute oder das Böse zu wählen, erschuf, so erschuf er sie gleichwohl — zum Zeugniß daß sie von Seiten der göttlichen Güte zum Guten und zur Glorie bestimmt sein, — alle in ursprünglicher Gerechtigkeit, die in einer sehr süßen Liebe bestand, welche sie zur ewigen Seligkeit vorbereitete, und auf dem Wege dahin lenkte. Weil aber die allerhöchste Weisheit beschlossen hatte, diese ursprüngliche Liebe dergestalt mit dem Willen ihrer Geschöpfe zu vereinbaren, daß die Liebe den Willen nicht zwänge, sondern ihm völlige Freiheit ließe: sah sie voraus, daß ein Theil, wiewohl der geringere, aus den englischen Naturen, diese heilige Liebe freiwillig verlassend, in Folge dessen die Glorie verlieren

noch die negative Meinung als die sententia communior bezeichnen. So viel über die Geschichte der Controverse.

II. Der Hauptgrund für die Meinung, daß ohne den Sündenfall die Incarnation nicht stattgefunden hätte, liegt in den zahlreichen Stellen der heiligen Schrift[1]), welche die Erlösung des

---

würde. Und weil die englische Natur diese Sünde nur durch eigenwillige Bosheit begehen konnte, ohne durch irgend eine Versuchung oder durch einen Beweggrund, der sie hätte entschuldigen können, dazu verleitet zu werden, und überdies ein weit größerer Theil dieser nämlichen Natur fest im Dienste des Erlösers beharrte, so wollte Gott, der in der Schöpfung der Engel seine Barmherzigkeit überaus verherrlichet hatte, auch seine Gerechtigkeit verherrlichen, und beschloß in dem Zorne seines Unwillens die unglückselige Schaar dieser Treulosen auf ewig zu verlassen, die in der Wuth ihrer Empörung ihn so schändlich verlassen hatten. Nicht minder sah er auch voraus, daß der erste Mensch seine Freiheit mißbrauchen, und, die Gnade verlassend, die Glorie verlieren würde; allein nicht mit gleicher Strenge wollte er die menschliche Natur bestrafen, wie er die englische Natur bestraft hatte. Die menschliche Natur hatte er erkoren, einen glückseligen Theil derselben anzunehmen und mit seiner Gottheit zu vereinigen. Er sah, daß es eine schwache Natur war, ein Wind der da weht und nicht zurückkehrt und im Wehen vergeht; er nahm Rücksicht auf den Betrug, wodurch Satan den ersten Menschen überlistet hatte, und auf die Größe der Versuchung, die ihn zum Falle brachte; er sah überdies, daß das ganze menschliche Geschlecht durch die Schuld eines Einzigen zu Grunde ging; und aus so vielen Gründen erbarmte er sich unserer Natur und beschloß, sie in Gnaden anzusehen. Damit jedoch die Milde seiner Erbarmung von der Schöne seiner Gerechtigkeit geschmückt erschiene, beschloß er den Menschen auf dem Wege einer strengen Erlösung zu retten; und weil diese durch seinen Sohn allein vollkommen bewirkt werden konnte, beschloß er, daß dieser vielgeliebte Sohn die Menschen nicht durch Eine seiner liebevollen Handlungen erlösen sollte, die mehr als hinreichend gewesen wäre, zahllose Millionen Welten zu erlösen; sondern erlösen sollte er sie durch alle liebevollen Handlungen und schmerzlichen Leiden, die er thun und dulden sollte bis an seinen Tod, und zwar bis an den Tod am Kreuze, wozu er ihn bestimmte, da es sein Wille war, daß er auf diese Weise ein Gefährte unserer Drangsale würde, auf daß er uns dann zu Gefährten seiner Glorie erhöbe. Dieses führt dann der Heilige in dem fünften Kapitel: Que la providence coeleste a pourvu aux hommes une redemtion tres-abondante, näher aus.

1) Schon das Protoevangelium und alle Propheten bezeichnen als das Hauptwerk des Messias die Erlösung von der Sünde. *Js.* 61, 1; *Dan.* 9, 24; *Zach.* 3, 9 etc. vgl. unten die messianischen Weissagungen. Ebenso das Neue Testament, z. B.: Non veni vocare justos, sed peccatores. *Matth.* 9, 13. Venit enim Filius hominis salvare, quod perierat. *Matth.* 18, 11. Cf. *Luc.* 19, 10 cf. *Luc.* 15, 4 (die Parabel von dem Hirten, der die 99 Schafe verläßt, um das eine verlorene Schaf zu suchen). Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Joann.* 3,17.

gefallenen Menschen als den Zweck der Menschwerdung bezeichnen. Hiemit stimmen durchweg die Väter überein; ja nicht wenige von ihnen sagen ausdrücklich, daß, wenn der Mensch nicht gefallen, Gott nicht Mensch geworden wäre[1]). Auch weist man auf die Worte des Glaubensbekenntnisses hin, daß der Sohn Gottes wegen uns Menschen und zu unserem Heile Mensch geworden sei. Da nun, sagt man, alle rechtgläubigen Lehrer

---

Non enim veni, ut judicem mundum; sed ut salvificem mundum. *Joann.* 12, 47. Misit Deus Filium suum . . ., ut eos qui sub lege erant redimeret. *Gal.* 4, 4 & 5. Fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. *1 Tim.* 1, 15. Cf. *Rom.* 3, 25. In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. *1 Joann.* 3, 8 etc.

1) Eine Menge solcher Stellen sind zusammengestellt bei *Thomassin*, De incarn. l. 2, c. 5—7. Man führt namentlich an *Irenaeus*, C. haer. 5, 14: Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei carofactum esset. Der heil. Athanasius sagt oftmal, daß der Logos zu unserer Erlösung Fleisch geworden und deßhalb Jesus, Heiland, genannt sei. Vgl. z. B. *Orat. 2. c. Arian.* nr. 16; 54; 55; 56. Diese und ähnliche Auseinandersetzungen haben den Zweck, gegen die Arianer, welche aus Aussprüchen der heiligen Schrift, die sich auf die Menschheit Christi beziehen, beweisen wollten, daß der Logos ein Geschöpf sei, die Gottheit Christi zu vertheidigen. Das ist auch der Grund, weßhalb er mit dem Glaubensbekenntniß hervorhebt, daß der Logos um unseres Heiles willen Mensch geworden. Dieselbe Tendenz haben Stellen anderer Väter, z. B. Gregor von Nazianz, Or. Apolog. 2 (al. 1) nr. 22 & 23. Or. 30 (al. 36) theolog. 4. De fil. nr. 2, woraus man namentlich die Worte anführt: Quae autem humanitatis a Deo propter nos susceptae causa exstitit? Profecto, ut nobis salus pararetur. Quid enim aliud causae afferri posset? Stärker sind allerdings die Stellen, welche, wie oben Irenäus, sagen, ohne den Sündenfall des Menschen wäre Gott nicht Mensch geworden. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari; sed mansisset hoc, quod in principio erat, Dei Verbum. *Origenes* In Numer. hom. 24, nr. 1. So sagt auch Cyrill von Alexandrien, im Vorauswissen der zukünftigen Sünde habe Gott die Menschwerdung beschlossen. *Thesaur.* assert. 15. Auch bei den Lateinischen Vätern sind viele ähnliche Stellen zu finden. Namentlich Augustinus führt oftmals den Pelagianern gegenüber aus, daß der Sohn nur zur Erlösung der Menschen Mensch geworden, z. B. De pecc. merit. et remiss. l. 1, c. 26, nr. 39. *Enchirid.* c. 108: Quum factus est Adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat; quum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo. So, sagt Augustinus, komme auch der Arzt nur zu dem Kranken. *Sermo* 184 (al. de verb. Ap. 13) c. 2, nr. 2. Zu 1 Tim. 1, 15 bemerkt Augustinus Sermo 75 (al. de verb. Ap. 9) c. 1, nr. 1: Quid disertius hoc loco . . .?

festhalten, daß man die freien Rathschlüsse Gottes — und ein solcher ist die Incarnation in allen ihren Momenten — nur aus der göttlichen Offenbarung, nicht aber aus bloßer Vernunft zu erkennen vermag, so müsse man sich auch in dieser Frage einfach an Schrift und Ueberlieferung halten [1]).

III. Wenn wirklich Schrift und Ueberlieferung unzweifelhaft bezeugten, daß die Menschwerdung ohne den Sündenfall des Menschen und den göttlichen Rathschluß seiner Erlösung nicht stattgefunden hätte, so wäre die entgegenstehende Meinung schlechthin unannehmbar, weil mit der Offenbarung in Widerspruch.

Daher mußte das Bemühen der Vertheidiger dieser entgegenstehenden Meinung vor allem dahin gerichtet sein, das aus Schrift und Tradition gegen sie aufgestellte Argument zu entkräften.

Zu diesem Behufe wurde Seitens der Scotisten und anderer Theologen [2]) hauptsächlich geltend gemacht, daß Schrift und Väter nur von der Ankunft Christi in carne *passibili*, welches vorzugsweise durch den Ausdruck „caro" bezeichnet werde, reden. Ohne den Sündenfall und den Rathschluß der Erlösung durch eine vollkommene Genugthuung würde allerdings das Wort seine heilige Menschheit

---

Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinae. Si venit de coelo magnus medicus, magnus per totum orbem terrae jacebat aegrotus. Ipse aegrotus genus humanum est. Ebenso auch Gregor d. Gr.: Si ergo pro peccatoribus venit (*Luc.* 5, 32), si peccata deessent, eum venire non oporteret. In 1 Reg. expos. l. 4, c. 1, nr. 7. Deßgleichen Leo d. Gr.: Si enim homo ad imaginem et similitudinem Dei factus in suae honore naturae mansisset, nec diabolica fraude deceptus a lege sibi posita per concupiscentiam deviasset, Creator mundi creatura non fieret. *Sermo* 77 (al. 75) de Pentec. 3, c. 2.

1) So einfach Thomas *S. Th.* 3, q. 1, a. 3: Aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod etiamsi homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari.

2) Z. B. Ambrosius Catharinus (De eximia praedestinatione Christi), dessen Argumente Tolet in seinem Commentar zur S. Th. 3, q. 1, a. 3 im Einzelnen anführt und zu widerlegen sucht.

nicht im Stande der Erniedrigung und Passibilität angenommen haben, sondern im paradiesischen Zustande, oder selbst im Stande der Verklärung, wie er jetzt erst nach der Auferstehung eintrat. Auf diese Unterscheidung wird erwidert, daß zwar in manchen Schrift- und Väterstellen der Sündenfall als Grund genannt werde, weßhalb der Sohn Gottes eine passibele Natur annahm[1]); daß aber in den meisten Stellen der Schrift und der Väter diese Unterscheidung nicht gemacht, sondern einfach gelehrt werde, daß Gott Mensch geworden sei, um den Menschen von Sünde und Verdammniß zu erlösen.

Deßhalb haben andere Vertheidiger der in Rede stehenden Meinung, wie namentlich Suarez, das Gewicht nicht auf die Scotistische Unterscheidung gelegt, sondern aufmerksam gemacht, daß die Aussprüche der heiligen Schrift, daß der Sohn Gottes zu unserer Erlösung Mensch geworden, unbeschränkt wahr seien: denn in Wirklichkeit sei nach Gottes ewigem Rathschlusse Gott Mensch geworden, um die sündige Menschheit zu erlösen; dieses Motiv sei auch so gewichtig, daß es auch ohne alle anderen Motive hingereicht hätte, Gott zum Werke der Menschwerdung zu bestimmen. Daraus folge aber keineswegs, daß dieser Zweck und dieser Beweggrund der Menschwerdung der einzige, oder auch der letzte und erste sei. Vielmehr könne es noch andere, noch höhere Zwecke und tiefere Gründe der Menschwerdung geben und gebe es solche wirklich, welche auch in dem Falle, daß der Sündenfall nicht eingetreten und eine Erlösung nicht nothwendig gewesen, ihre Erfüllung gefunden hätten. Daß aber die heilige Schrift vorzugsweise von dem im Sündenfall und der Erlösung liegenden Zweck und Grund der Menschwerdung rede, sei natürlich, da dieses der nächstliegenden Wirklichkeit und ihrer ganzen Modalität entspreche, für den sündigen Menschen zunächst wichtig und von dem praktischen Zwecke der göttlichen Offenbarung gefordert sei. Deßhalb schließe aber die heilige Schrift andere und höhere Beweggründe und Ziele der Menschwerdung nicht aus, deute sie vielmehr vielfach an[2]).

So rede ja überhaupt die heilige Schrift oftmals nur von dem nächsten, praktisch wichtigen Zwecke oder Gegenstande, ohne dadurch anderes zu leugnen, wovon sie an anderen Orten rede — wie dieses allgemein zugestanden werde. So sage sie oft, daß der Himmel Lohn des Verdienstes sei, ohne den ersten und höchsten Grund des Ver-

---

1) Wir werden solche Stellen in der Lehre von der menschlichen Natur Christi betrachten.

2) Vgl. unten S. 108, Note 1.

dienstes, die göttliche Gnade, ausdrücklich zu nennen. Wenn Christus sage, er sei gekommen, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen und sein Leben für den Menschen hinzugeben[1]), so leugne er nicht, daß er der Herr über Alles ist, und daß alle ihm dienen und ihn verherrlichen sollen. Wenn Christus sage, daß er nur zu den verlorenen Schafen Israels gesandt sei[2]), leugne er seine Sendung an die ganze Menschheit nicht. Wenn daher die heilige Schrift bezüglich der Menschwerdung vorzugsweise den Erlösungszweck hervorhebt, so seien andere und noch höhere Zwecke in diesen Aussprüchen nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen[3]). Daraus erklärten sich auch die Aussprüche der Väter, welche durchweg nicht die letzten Gründe der Menschwerdung überhaupt untersuchen, sondern die Ausführung des Werkes unserer Erlösung darlegen wollten; daher auch ihre unbefangenen Aussprüche bezüglich unserer Frage, deren Untersuchung ihnen ferne gelegen, nicht entscheidend sein könnten.

Noch weniger könne aus Schrift- oder Väterstellen, welche von dem Erlösungstode Christi handeln und als dessen Ursache die Sünden der Menschen bezeichnen[4]), gefolgert werden, daß letztere der

---

1) *Matth.* 20, 28. *Joann.* 13, 4 sq.

2) *Matth.* 15, 24.

3) *Suarez* l. c. ad q. 1, art. 4, disp. 5, sect. 4, nr. 26 & 27. Er faßt seine Auseinandersetzungen über die Redeweise der heiligen Schrift in die Worte zusammen: Igitur ex illis testimoniis (es sind die oben S. 102, Note 1 angeführten und ähnliche Stellen gemeint) solum sumitur argumentum, primo quod redemtio nostra fuerit ratio volendi incarnationem maxime propria hominum, quibus praecipue Scriptura loquitur. Secundo, quod haec sit utilissima hominibus, tum ad exaggerandam peccati acerbitatem, tum ad declarandum Dei amorem ergo peccatores; omnes enim peccatores sumus et egemus gloria Dei. Tertio, quod haec ratio maxime declaret necessitatem incarnationis. Quarto assignatur haec ratio, quia quodammodo complectitur reliquas, eo modo qui a nobis declaratus est. Quinto denique, quia haec ratio non solum continet causam incarnationis, sed etiam modi ejus, et mysteriorum vitae et mortis Christi. Et hoc sensu dici solet haec ratio proxima et immediata ordine executionis, non quia in praedestinatione ipsa non habuerit locum suum, et divinam voluntatem inclinaverit, ut declaratum a nobis est, sed quia executio incarnationis juxta exigentiam ac necessitatem hujus rationis facta est.

4) Z. B. *Hebr.* 2, 10—17. Decebat enim eum, per quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare ... unde debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. Viele ähnliche Stellen werden wir in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi kennen lernen.

einzige, letzte und höchste Grund der Menschwerdung überhaupt seien; denn daß das Leiden Christi in den Sünden der Welt seinen Grund habe, darin seien alle einig [1]).

Jene, welche einen durch den Sündenfall nicht bedingten Rathschluß der Menschwerdung annehmen, suchen aber auch nachzuweisen, daß sich hiefür in Schrift und Ueberlieferung auch positive Argumente fänden.

In dieser Beziehung machen sie darauf aufmerksam, daß selbst solche Stellen, welche zunächst die Erlösung von der Sünde als Zweck der Menschwerdung angeben, den viel weiter gehenden und auch abgesehen von diesen nächsten Zwecken giltigen Grund der unendlichen Liebe Gottes an die Spitze stellen und die Segnung, Begnadigung und Verherrlichung der Creatur ganz im allgemeinen und ohne Beschränkung auf Sündenfall und Erlösung als den Zweck der Menschwerdung bezeichnen[2]). Noch größeres Gewicht sei

---

1) *Suarez* l. c. nr. 29.

2) Quamvis enim, sagt z. B. Suarez, saepius inculcetur (sc. in Scriptura sacra) ratio sumpta ex redemtione nostra propter rationes infra tractandas (vgl. oben S. 106, Note 3), non tamen omnino aliae praetermissae sunt; supra enim, disp. 3, sect. 3, multa loca ex scripturis citavimus, in quibus aliae rationes hujus mysterii explicantur, quae a peccato vel redemtione non pendent, ut cum dicitur *Christus praedestinatus in gloriam nostram*, 1 Cor. 2, 7; vel, *ut sit nostra justitia et sanctificatio*, 1 Cor. 1, 30; vel, *ut sit caput omnium Angelorum et hominum*, Eph. 1; Col. 1; vel denique cum dicitur Deus dedisse Filium suum ex dilectione hominum vel totius mundi, *Joann.* 3, 16. Hae enim rationes et similes peccatum non supponunt, nec ab illo pendent. Er führt dann einen naheliegenden Einwand an und widerlegt denselben folgendermaßen: Sed ajunt has omnes rationes in redemtione includi, per quam in Christo justificamur et glorificamur, et ipse efficitur caput omnium, et universus mundus et renovatur et exaltatur; et ideo has omnes rationes non censeri a redemtione distinctas. Unde fere in omnibus illis locis Scripturae, ubi illae attinguntur, statim insinuatur redemptio, vel aliquid quod ad eam pertineat, ut Joann. 3, cum dicitur: *Sic Deus dilexit mundum* etc., statim additur: *Ut omnis qui credit in eum non pereat* . . .; et 1 Cor. 2, cum Paulus ait: *Quam praedestinavit in gloriam nostram,* loquitur de sapientia abscondita, id est, de Christo crucifixo. Sed haec omnia ad summum probant, rationes illas includi aliquo modo in redemtione, et per illam etiam executioni mandari, quod etiam declarant citata Scripturae testimonia, non tamen hoc impedit, quominus rationes illae sint distinctae a redemtione, et priores illa. Potest enim aliquid in alio includi, et nihilominus ab eo distingui; sic enim mereri nobis liberationem a peccato et remissionem aeternae poenae includit mereri nobis gratiam et gloriam, et nihilominus mereri gratiam et gloriam distinctum quid est et prius, per se loquendo, cum possit hoc sine

auf jene Stellen zu legen, welche den Gott-Menschen den Anfang und das Endziel aller Creaturen nennen, der vor allem anderen gewollt und vorherbestimmt und der erste Grund unserer Erschaffung und Vorbestimmung, sowie schlechthin das Haupt Aller ist, zu dem Alle hingeordnet sind. Obgleich diese Stellen auch dann ihre Wahrheit behalten, wenn man der Ansicht huldigt, daß die Menschwerdung nicht unbedingt, sondern nur zum Zwecke der Erlösung von Gott gewollt sei, so könne doch nicht in Abrede gestellt werden, daß dieselben einen volleren und tieferen Sinn erlangen, wenn man der Meinung derer folgt, welche den Rathschluß der Menschwerdung als einen unbedingten betrachten[1]).

---

alio inveniri. Meruit enim Christus Angelis gratiam et gloriam, quibus remissionem culpae et poenae non meruit. Divina ergo Scriptura non tantum designat rationes illas ut in redemptione inclusas, sed etiam per se et simpliciter, et ut sic distinctae sunt et a redemtione separabiles. Imo in rigore plus includunt, quam redemtio, ut est illud Pauli ad Eph. 1, 3: *Benedixit nos in omni spirituali benedictione in coelestibus in Christo*, haec enim verba non solum comprehendunt benedictiones coelestes ex redemtione manantes, sed etiam illas, quae redemtionem praecedunt, quasque in statu innocentiae in Adam recipimus, nam Paulus „*omni benedictione*“ nullam excludit; ergo ratio praedestinandi Christum in hunc finem necessario debet esse alia a redemtione et universalior illa. *De incarn.* disp. 5, sect. 4, nr. 10 & 11.

1) Namentlich berief man sich auf Prov. 8, 22: Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio, indem man diese Worte, die zunächst von dem Logos oder der unerschaffenen Weisheit zu verstehen sind (vgl. Bd. 4, §. 218, II) mit nicht wenigen Vätern auch von dem Mensch gewordenen Logos, wie er von Ewigkeit im göttlichen Rathschlusse gewesen, versteht. In demselben Sinne beruft man sich auf *Eccli* 24, 14: Ab initio et ante secula creata sum. Aus dem neuen Testament verweist man besonders auf die bereits in der vorhergehenden Note angeführte und zum Theil besprochene Stelle aus dem Epheserbriefe: Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem . . . qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae . . . in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus . . . ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) omnia in Christo, quae in coelis, et quae in terra sunt, in ipso. Eph. 1, 4 sq. In der zweiten Hälfte der angeführten Stelle ist allerdings von dem Gott-Menschen als Erlöser die Rede; in der ersten Hälfte aber wird derselbe schlechthin als der von Ewigkeit und zuerst Prädestinirte und schlechthin

In ähnlicher Weise berufen sich die Vertreter dieser Meinung auch auf Väterstellen, welche ohne Rücksicht auf den Sündenfall den Gott-Menschen als den ersten Grund und das letzte Ziel und die Vollendung aller göttlichen Rathschlüsse und Werke bezeichnen [1]).

Besonders aber berufen sich die Vertreter des unbedingten Rathschlusses der Erlösung auf innere Gründe, welche dem heil. Bonaventura so einleuchteten, daß diese Meinung ihm vernunftgemäßer erschien, obwohl er sich lieber der anderen Meinung als der frömmeren anschloß [2]).

Namentlich sagte man, es könne das höchste aller Werke der göttlichen Liebe, welches Gott eine unendliche äußere Ehre verschaffe, unmöglich abhängig sein von der zufälligen, ja bösen That des Sündenfalles des Menschen. So wenig man behaupten könne, daß Gott den Menschen nicht erschaffen hätte, wenn die Engel nicht gefallen wären, oder daß ohne den Sündenfall das Menschengeschlecht

---

als erster Grund unserer Prädestination bezeichnet, sowie er auch später schlechthin als die Vollendung aller Dinge bezeichnet wird. Vgl. *Rom.* 1, 4, Hieraus ergebe sich, daß der Gott-Mensch als Urbild, Haupt und Endziel aller Creatur unbedingt, und nur in Folge des Sündenfalls auch als Erlöser gewollt sei. In gleichem Sinne beruft man sich auf *Coloss.* 1, 14 sq., indem man „primogenitus omnis creaturae“ nicht blos vom Logos seiner Gottheit nach, sondern auch von dem Gott-Menschen versteht, der als solcher Urbild und Endziel aller Dinge sei und von dem es auch in diesem Sinne heiße: Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant... ut sit in omnibus ipse primatum tenens. In diesem Sinne werde auch der Gott-Mensch *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13 als A et Ω, principium et finis bezeichnet. Endlich berief man sich auf das Wort des Apostels: Omnia enim vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei. *1 Cor.* 3, 22 & 23.

1) Namentlich berief man sich auf Cyrill von Alexandrien, wo er *Thesaur.* l. 5, c. 3 die arianische Behauptung, Gott habe den Logos hervorgebracht, um durch ihn die Welt zu erschaffen, als absurd mit den Worten zurückweist: Si (sicut haeretici dicunt) ut nos produceret Deus, Filium produxit, erit ipse propter nos factus, non nos propter ipsum; cur ergo nobis non aget gratias, qui propter nos est? Erit enim ipsi sic gloria nostra, ut femina viri; non enim vir creatus est propter feminam, sed femina propter virum.... Si propter nos Filius factus est, primo nos erimus apud Deum, sic enim Deus nos primo, deinde Filium propter nos intendisse videtur. Suarez bemerkt zu dieser Stelle: Haec omnia censet Cyrillus absurda . . . Quae tamen aeque sequuntur in proposito, si ad Christum ut hominem applicentur, et propter nos primario dicatur praedestinatus; nunquam ergo ita censuisset Cyrillus. *De Incarn.* disp. 5, sect. 4, nr. 18. Auch führt man Stellen an, welche den Gott-Menschen als das Urbild bezeichnen, nach dem der Mensch erschaffen ist.

2) S. oben S. 98, Note 1.

sich nicht fortgepflanzt hätte[1]): ebenso wenig und noch weniger dürfe man annehmen, daß die Incarnation abhängig sei von der Sünde des Menschen[2]).

Die Erlösung des Sünders sei also nicht der einzige und nicht der höchste Zweck der Menschwerdung, dieser sei vielmehr die Offenbarung der göttlichen Liebe, die höchste Verherrlichung Gottes, die Vollendung des Universums in Zeit und Ewigkeit — und diese Zwecke blieben bestehen, wenn auch der Erlösungszweck wegfalle[3]).

Auch sei die ungefallene Menschennatur der hypostatischen Union nicht minder, sondern mehr empfänglich, als die gefallene, und sei es auch angemessener, daß die aus der hypostatischen Union fließenden Vorzüge dem unschuldigen und gerechten, als dem sündigen Menschen zu Theil werden.

Christus sei seiner Menschheit nach, wie der Apostel sagt, prädestinirt[4]); diese Prädestination könne aber nicht abhängig sein von der Sünde des Menschen und könne nicht dadurch vereitelt werden, daß der Mensch nicht sündigte; würde ja dann das treue Verharren in der Urgnade die Menschheit des höchsten Gutes der Incarnation beraubt haben.

Obwohl Gott alles durch einen einfachen Willensact wolle, so bestehe doch eine Ordnung unter den verschiedenen Werken, welche er will; in dieser Ordnung aber sei das Niedere dem Höheren untergeordnet. Das höchste unter allen göttlichen Werken aber sei der Gott-Mensch und deßhalb sei derselbe, wie das letzte Ziel, so der erste Grund aller anderen Werke: nicht Er sei für die

---

1) Vgl. Bd. 6, §. 309, IV, 1.

2) So Rupert von Deuz De gloria et honore filii hominis 13: Cum ergo de sanctis et electis omnibus dubium non sit, quod nascituri forent usque ad praefinitum numerum . . . et absurdum sit putare, quod propter eos, ut nascerentur, peccatum necessarium fuerit, quid de capite isto et rege omnium electorum angelorum et hominum sentiendum, nisi quod et ipse maxime causam necessariam non habuerit ipsum peccatum, ut homo fieret ex hominibus, delicias suae caritatis habens cum filiis hominum. Was die Engel betrifft, sagt er an einem anderen Orte, daß nicht sowohl der Mensch wegen der Engel, als vielmehr wegen Eines Menschen, nämlich Christi, die Engel wie auch alles andere erschaffen seien. De glorif. trin. et process. s. spir. 3, 20. Uebrigens hat Rupert von Deuz z. B. De oper. Spir. sancti, 3, 6, auch Stellen, welche der entgegengesetzten Ansicht zu entsprechen scheinen. Vgl. Schäzler, das Dogma von der Menschwerdung. S. 314—315.

3) Vgl. *Suarez,* De incarn. disp. 5, sect. 5, nr. 8.

4) *Rom.* 1, 4: Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute.

Geschöpfe und um ihretwillen, sondern für ihn und um seinetwillen seien alle Geschöpfe, sei insbesondere der Mensch gewollt[1]). Allerdings habe Gott den Gott-Menschen in Voraussicht des Sündenfalls auch zum Erlöser bestimmt; allein hievon sei nicht die Incarnation an sich, sondern nur die besondere Weise derselben abhängig, daß nämlich der Sohn die Menschheit im Stande der Passibilität annahm und für den gefallenen Mensch zum Sühnopfer wurde.

Wenn daher Gott auch die Vollziehung des Rathschlusses der Incarnation in Voraussicht des Sündenfalls in dieser Weise und zum Zweck der Erlösung gewollt habe, so sei doch deßhalb der Rathschluß der Menschwerdung selbst nicht von dem Sündenfall abhängig. Daher sei nicht sowohl zu sagen, daß Gott wegen der Sünde des Menschen den Gott-Menschen als Erlöser von der Sünde gewollt, als vielmehr, daß Gott die Sünde zur Vollziehung des Rathschlusses der Incarnation zugelassen habe[2]).

Einen Grund, daß die Incarnation an sich unbedingt gewollt sei, fand man auch in der allgemein angenommenen Lehre, daß dem Adam im Paradiese[3]) und auch den Engeln vor ihrem Falle[4]) die Incarnation geoffenbart gewesen, obwohl beide weder von dem zukünftigen Falle, noch von der Erlösung etwas gewußt.

IV. Das sind plausibele, keineswegs aber unwiderlegliche Gründe; wie sie denn auch in mannigfaltiger Weise widerlegt wurden.

---

1) Vgl. die oben S. 100, Note 4 angeführte Stelle des heil. Franz von Sales.

2) So faßt Suarez seine Meinung und will in diesem Sinne die Lehre des heil. Thomas verstanden haben. Quamvis decretum de incarnatione, quod nunc Deus habuit, secundum rationem antecesserit in genere causae finalis, tale tamen fuit, ut secum habeat conjunctam permissionem peccati, et quodammodo necessariam illam inferat, et ideo a posteriori recte colligitur, si peccatum non esset futurum, ex eo solum, quod Deus nollet illud permittere, consequenter colligi non fuisse in Deo hoc decretum de incarnatione, quod nunc habuit, quia, si hoc fuisset, necessario intulisset permissionem peccati, supposita praedicta scientia conditionata. Et hoc sensu explicata sententia D. Thomae est vera, et juxta eumdem sensum possumus multa verba Sanctorum interpretari. *De incarn.* disp. 5, sect. 5, nr. 17. Durch diese Auffassung lasse sich die Thomistische und Scotistische Meinung mit einander vereinigen. L. c. nr. 18.

3) Vgl. Bd. 6, §. 307, II, 5, a; insbes. S. 552, Note 5 und S. 553, Note 1.

4) Vgl. Bd. 5, §. 289, VI, 2; insbes. S. 738—743.

Wohl hat die Menschwerdung noch andere Zwecke als die Erlösung des Menschen von der Sünde; daraus folgt aber nicht, daß Gott um dieser Zwecke willen, die auch in anderer, wenngleich unvollkommener Weise erfüllt werden konnten[1]), die Menschwerdung unbedingt gewollt habe oder gar habe wollen müssen. Dieselbe Freiheit müssen wir, freilich unter Voraussetzung des Falles, auch bezüglich der Erlösung und der Erlösung durch den Gott-Menschen behaupten[2]). Wenn man daher zur Vertheidigung der s. g. thomistischen Meinung gesagt hat, nur der stärkste Grund habe Gott bestimmen können, Mensch zu werden, und dieser Grund sei einzig die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes, so kann dieses höchstens als ein gewisser Congruenzgrund, nicht aber als ein nöthigender Grund zugegeben werden.

Wenn man ferner auf die größere Empfänglichkeit und Würdigkeit des nicht gefallenen Menschen, vor dem gefallenen, hinweist, so ist zu erwiedern, daß auch die nicht gefallene Natur auf die Menschwerdung Gottes keinen Anspruch hat und dafür keine andere Potenz, als die rein obedientiale besitzt; daß ferner nichts im Wege steht, vielmehr den göttlichen Eigenschaften und der Handlungsweise Gottes angemessen ist, das Böse als Anlaß zur Hervorbringung eines größeren Guten zu nehmen, und das aus der Schuld des Geschöpfes entsprungene Böse durch seine Barmherzigkeit und Gnade zu überwinden und in überschwänglicher Weise gut zu machen[3]).

---

1) Si enim homo non peccasset, sagt Thomas, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et justitiae rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit, ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 1.

2) S. oben §. 325, III.

3) Duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum: et ad hoc pertinet ista capacitas (sc. unionis hypostaticae). Non autem Deus omnium talem capacitatem naturae implet: alioquin Deus non posset facere in creatura, nisi quod facit: quod falsum, ut in primo habitum est q. 105, a. 6. Nihil autem prohibet ad aliquid majus naturam humanam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat: unde dicitur Rom. 5, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei Paschalis dicitur: *O felix culpa, quae talem et tantum habere meruit redemptorem! S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 3.

Was sodann die Prädestination Christi betrifft, so ist zu erwidern, daß dieselbe das Vorherwissen des Sündenfalls nicht aus-, sondern einschließt — daher das Wort des Apostels Rom. 1 auch unter Voraussetzung der thomistischen Theorie seine volle Wahrheit behält[1]).

Was aber das Argument anlangt, daß Gott den Gott-Menschen nothwendig höher schätze und mehr liebe, als das ganze Universum, und daß er deßhalb denselben zuerst, vor allem und unabhängig von allem gewollt habe: so ist, wie wir bereits oben[2]) sahen, die nothwendige Liebe der Complacenz von der freien Liebe der Benevolenz zu unterscheiden. Daraus, daß Gott den Gott-Menschen mehr als alles liebt und ihm alles unterordnet, folgt keineswegs, daß er denselben unbedingt, nicht blos unter der Bedingung des Sündenfalls und der Erlösung, gewollt habe und habe wollen müssen. Auch kann man nicht sagen, daß, wenn die Menschwerdung durch den Sündenfall bedingt gewesen wäre, der Sündenfall das höchste Gut der Incarnation verursacht, die Beharrung in der ursprünglichen Gerechtigkeit aber dasselbe verhindert hätte; vielmehr müßten wir im letzteren Falle die Güte Gottes, welche den Menschen in der Gnade bewahrt und zur Glorie geführt, ebenso dankbar preisen, als wir im ersteren Falle seine Erbarmung loben müssen, welche die Schuld und das Verderben der Sünde in so überschwänglicher Weise gut machen wollte.

Das aus der, den Engeln und dem ersten Menschen vor dem Falle gewährten Erkenntniß der Incarnation hergenommene Argument erledigt sich einfach durch die Bemerkung, daß Gott denselben lediglich die Incarnation, nicht aber deren Grund, den Sündenfall und die Erlösung, offenbarte[3]).

V. Aus allem Bisherigen, sowie aus dem, was oben über die Freiheit und Congruenz der Menschwerdung und Erlösung gesagt

---

1) Sowie die Prädestination des Einzelnen auf Grund des göttlichen Vorherwissens auch die Mittel, wodurch die Vorherbestimmung verwirklicht werden soll, einschließt, so schließt auch die Prädestination Christi den Erlösungszweck ein, sagt der heil. Thomas. Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum: et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 4.

2) §. 325, III, 2. S. 33.

3) Nihil prohibet alicui revelari effectum, cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium, sine hoc quod esset praescius sui casus. Non enim quicunque cognoscit effectum, cognoscit et causam. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 5.

wurde, geht unschwer hervor, was wir schließlich über die fragliche Controverse zu urtheilen haben.

1. Vor allem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß beide Meinungen, die man im Sinne der späteren Schulen als die thomistische und scotistische bezeichnen mag, wie nicht minder die Theorien, wodurch rechtgläubige und hochangesehene Lehrer, wie Suarez, beide Meinungen modificirten und dadurch auszugleichen suchten, wenn sie im Sinne dieser Autoren verstanden werden, zulässig sind. Die Kirche duldet sie nicht nur, sondern hat auch Anhänger beider Meinungen unter die Zahl der Heiligen und der Kirchenlehrer aufgenommen[1]), was nicht geschehen wäre, wenn sie eine falsche oder auch nur bedenkliche und gefährliche Lehre vertreten hätten.

Falsch und gefährlich würde die Lehre, daß Gott auch ohne den Sündenfall und Erlösungszweck Mensch geworden wäre, nur dann sein, wenn man im Sinne des Optimismus oder in pantheistischem Sinne die Menschwerdung als nothwendig oder gar als eine nothwendige Ergänzung der natürlichen Weltordnung betrachten würde[2]). Allein davon sind die Vertreter dieser Meinung weit entfernt[3]). Denn daß die Menschwerdung ein absolut freies und schlechthin übernatürliches Werk der göttlichen Liebe ist, darüber besteht bei allen katholischen Lehrern vollkommene Einhelligkeit und Klarheit.

---

1) Man denke an den heil. Franz von Sales. Auch die heil. Magdalena von Pazzis und die ehrwürdige Maria von Agreda (in der zwar in ihrer Zeit viel angestrittenen, aber endlich von der höchsten kirchlichen Autorität freigegebenen „Stadt Gottes") tragen diese Meinung vor. Wir führen dieses an, nicht als ob wir Privatrevelationen eine dogmatische Beweiskraft beilegten, sondern als Beweis, daß die Kirche diese Meinung nicht anstößig findet.

2) Vgl. oben §. 325, II, S. 30 ff. Mit wie viel Unrecht die Güntherianer Derartiges den Scholastikern, insbesondere den Scotisten zur Last legten und sie deßhalb einer pantheisirenden Anschauung beschuldigten, s. bei Kleutgen, Theol. d. Vorzt., Bd. 3. V. d. Erlös. §. 334, S. 393 ff.

3) Das wird von den Vertretern aller Schulen anerkannt. Wenn Schäzler (d. Dogma v. d. Menschw., S. 323) sagt, daß nach der Thomistischen Lehre „die Uebernatürlichkeit der Menschwerdung in ein helleres Licht trete, weil dadurch klarer werde, daß Christus einer höheren Ordnung angehört, als die auch ohne ihn in ihrer Art vollkommene Welt," so leugnet er dadurch, wie er ausdrücklich erklärt, die Zulässigkeit der scotistischen Meinung nicht. Wir glauben aber auch, daß die Uebernatürlichkeit der Incarnation von allen katholischen Lehrern gleich vollkommen gewahrt ist und daß die Lehre, daß der Sündenfall allein Ursache der Menschwerdung sei und daß letztere ohne ersteren nicht stattgefunden hätte, in dieser Beziehung keinen besonderen Vorzug hat.

2. Aber auch bezüglich aller Gründe und Zwecke und der ganzen Bedeutung der Incarnation sind die Vertreter beider Meinungen einverstanden. Wenn Thomas und seine Schule die Erlösung der gefallenen Menschheit als Grund und Zweck der Menschwerdung bezeichnen, so stellen sie die anderen, noch erhabeneren Zwecke der Menschwerdung an sich, namentlich die in ihr liegende unendliche Verherrlichung Gottes und die höchste Vollendung der ganzen übernatürlichen Weltordnung keineswegs in den Schatten, machen sie vielmehr allseitig und im vollsten Maße geltend, ja stellen sie an die Spitze ihrer Erörterungen über die Congruenz der Menschwerdung[1]). Alle diese erhabenen Zwecke sind daher in der zunächst zum Zwecke der Erlösung stattgefundenen Incarnation verwirklicht und eingeschlossen[2]).

Wenn die Thomisten als Grund und Zweck der Menschwerdung zunächst die Erlösung betonen; so legen sie nicht minderes Gewicht auf die Wahrheit, daß das ganze Werk der Erlösung die Ehre Gottes und Christi zu seinem letzten Ziele hat[3]). Auf's nachdrücklichste lehren sie alle, daß Gott den Gottmenschen nothwendig über alles liebt[4]); daß er ihn zum Haupte und zum Mittelpunkt aller Geschöpfe gemacht und zu seiner Verherrlichung alles hingeordnet hat, so daß Christus auch nach der Lehre der Thomisten von Ewigkeit und um seiner selbst willen der Anfang und das Endziel aller Wege Gottes ist. Diese höchste Würde und Stellung Christi wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt, daß man in einer anderen Beziehung die Erlösung als Zweck der Menschwerdung und letztere als Mittel zu ersterer bezeichnet. Die Erlösung ist nur insofern Zweck der Menschwerdung, als letztere der gefallenen Menschheit zum Nutzen, d. h. zur Wiederherstellung und Erhöhung gereicht, oder, wie die Scholastiker

---

1) Leitet ja Thomas mit Bonaventura und allen großen Theologen die Congruenz der Incarnation als solcher vor allem und zu oberst aus der göttlichen Liebe ab. Das alles haben wir oben §. 327 allseitig nachgewiesen.

2) Davon sagt Thomas: Omnes aliae causae pertinent ad remedium peccati. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 1; vgl. oben S. 112, Note 1.

3) Was das *Trident.* Sess. VI, cap. 7 von der Rechtfertigung sagt (Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi ...) gilt gerade so von dem Erlösungswerke.

4) Deus Christum diligit non solum plus, quam totum humanum genus, sed etiam magis, quam totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei magis bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. *S. Th.* 1, q. 20, a. 4, ad 1.

zu sagen pflegen, finis *cui* ist; dagegen ist der Gott-Mensch selbst und seine Verherrlichung das eigentliche und letzte Ziel und deßhalb auch der tiefste und erste Grund, oder finis *qui* oder *cujus gratia* aller göttlichen Rathschlüsse und Werke, der ganzen natürlichen und übernatürlichen Weltordnung. Denn nothwendig ist das niedere dem höheren als seinem Endziel untergeordnet; wohl aber ist es dem höheren nicht nur möglich, sondern es ist höchst angemessen, daß es dem niederen Wohlthaten erweise und ihm insofern diene und ihm nützlich sei[1]). Indem aber der Gott-Mensch Diener aller geworden, hat er nimmer aufgehört, ihr Herr, Haupt und Endziel zu sein. Dieses ist um so mehr der Fall, da alles, was Christus aus Liebe zu uns gethan und gelitten hat, zu seiner größeren Verherrlichung dient[2]) in Zeit und Ewigkeit, wie wir dieses an seinem Orte sehen werden.

3. Wenn demnach die Thomisten der supereminenten und centralen Stellung des Gott-Menschen im göttlichen Weltplane, die von den Anhängern der entgegenstehenden Meinung besonders hervorgehoben wird, in vollem Maße gerecht werden; so bestreiten letztere nicht, daß in Wirklichkeit die Menschwerdung zum Zwecke der Wiedergutmachung des von Ewigkeit vorhergewußten Sündenfalls stattgefunden hat. Nur meinen sie, man müsse sagen, daß Gott zuerst (in signo primo) und abgesehen vom Sündenfall die Menschwerdung, sodann (in signo secundo) auf Grund des Vorherwissens des Sündenfalls aber deren besondere Modalität beschlossen habe[3]); oder wie Suarez[4]), um der thomistischen Lehre näher zu kommen, sagt, daß zwar nicht der Rathschluß der Menschwerdung an sich, ordine *intentionis*, wohl aber dessen Ausführung, ordine *executionis*, durch den Sündenfall und den Erlösungszweck bedingt sei. Deßhalb habe Gott den Fall zugelassen, damit dadurch der Rathschluß der Menschwerdung in

---

1) Aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem, et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se . . . Alio modo dico aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax. *Thomas*, *In 2*, dist. 15, a. 1, ad 6.

2) Nach den oben S. 115, Note 4 angeführten Worten fährt Thomas fort: Nec aliquid ejus excellentiae deperiit ex hoc, quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimo ex hoc factus est victor gloriosus: *Factus enim est principatus super humerum ejus*, ut dicitur Isa. 9, 6. *S. Th.* 1, q. 20, a. 4, ad 1.

3) So die Scotisten.

4) Vgl. oben S. 111, Note 2.

der vollkommensten Weise zur Ausführung komme. Durch dieses unendliche höhere Gut der Verwirklichung der Menschwerdung und aller aus ihr fließenden Gnade und Glorie, rechtfertige sich auch die Zulassung des Falles des ganzen Menschengeschlechtes in seinem Stammvater. Denn wenn es auch angemessen sei, daß die Providenz um der creatürlichen Freiheit willen die Sünde und den Untergang Einzelner durch ihre persönliche Schuld zulasse, so könne doch die Zulassung des Falles der ganzen Menschheit in dem Einen Adam nur aus dem dadurch bedingten höheren Gute der Menschwerdung begriffen werden[1]. Selbstverständlich ist bei dieser Auffassung der Gedanke ausgeschlossen, daß Gott die Sünde in irgend einer Weise und Beziehung gewollt habe, damit daraus ein höheres Gut erfolge; er hat sie vielmehr lediglich aus Gerechtigkeit zugelassen, und zugleich aus Barmherzigkeit beschlossen, aus Anlaß derselben das unendlich hohe Gut der Incarnation in der vollkommensten Weise und zum Zwecke der Erlösung durch den Opfertod des Gott-Menschen zu verwirklichen.

4. Endlich sei daran erinnert, daß die Meinungsverschiedenheiten, welche zwischen den rechtgläubigen Lehrern der Kirche bezüglich der uns hier beschäftigenden Controverse, wie ähnlich bezüglich anderer Streitfragen besteht, nicht in dem von allen einmüthig geglaubten göttlichen Geheimnisse ihren Grund haben, sondern darin, daß sie dieselbe Wahrheit in menschlich unvollkommener Weise von verschiedenen Seiten auffassen und sie dadurch in helleres Licht stellen.

---

1) Supposita, sagt Suarez, dicta praescientia (sc. peccati primi hominis), nullus alius modus erat ita aptus ad Dei sapientiam et alia Dei attributa ostendenda, sicut hic, qui media permissione peccati locum habuit; et haec etiam expositio potest facile accommodari dictis sanctorum et divi Thomae . . . Dices: ergo, juxta hanc expositionem, permissio peccati ordinata est ad incarnationem ut ad finem, scilicet ut incarnatio optimo et sapientissimo modo fieret. Respondetur concedendo sequelam, neque hoc est ullum inconveniens, sed potius valde consentaneum sapientissimae providentiae Dei, qui maxima mala non permittit nisi propter majora bona. Unde licet potuerit Deus propter alias causas malum illud permittere, sicut permisit in Angelis, qui redimendi per Christum non erant, scilicet ut naturae et liberi arbitrii fragilitas ostenderetur, et gratiae liberalitas atque efficacia, et similia, tamen multo est illustrior divinae providentiae ratio, si intelligatur voluisse peccatum illud permittere, ut haberet occasionem ostendendi sapientiam suam et bonitatem in modo admirabili exequendi incarnationem, et conjungendi in hoc negotio perfectam justitiam cum infinita misericordia. *De incarn.* Disp. 5, sect. 6, nr. 17.

Wenn wir sagen, Gott habe den Gott-Menschen in Voraussicht des Sündenfalles zuerst als Erlöser von der Sünde und dann als Haupt und Endziel aller Creaturen gewollt, so ist dieses ebenso menschlich unvollkommen gedacht und gesprochen, als wenn wir sagen, Gott habe vor allem den Gott-Menschen als Ziel und Haupt der Creaturen unbedingt, und dann in Voraussicht und unter Bedingung des Sündenfalls als leidenden und sühnenden Erlöser gewollt; vielmehr ist nur Ein untheilbarer Rathschluß Gottes, in welchem alle Momente des ganzen göttlichen Werkes, auf Grund des absoluten göttlichen Wissens, vor dem alles Zukünftige gegenwärtig ist, seiner Würde und Beziehung, wie seiner Ausführung nach, durch Gottes ebenso weise als freie Wahl recht geordnet sind. Hiernach kann man mit voller Wahrheit mit dem heil. Franz von Sales[1]) sagen: „Da jeder wohl geordnete Wille sich dahin bestimmt, unter mehreren zugleich gegenwärtigen Gegenständen, den liebenswürdigsten derselben mehr und vor allen anderen zu lieben, so folgt nothwendig, daß die allerhöchste und allbeherrschende Vorsehung in dem ewigen Weltplane, wonach sie alles hervorbringen wollte, den allerliebenswürdigsten Gegenstand ihrer Liebe zuerst gewollt und geliebt und allen anderen vorgezogen hat; und dann, ihrer Ordnung nach, die anderen Creaturen liebte, je nachdem sie mehr oder minder zum Dienste, zur Ehre und Verherrlichung dieses Gott-Menschen gehören. So ist alles für den Gott-Menschen gemacht, der deßhalb auch der Erstgeborene unter allen Creaturen[2]) genannt wird, den die göttliche Majestät besaß am Anfang ihrer Wege, bevor sie etwas bildete, von Anbeginn an; der von Ewigkeit gesetzt ist[3]): denn in ihm und auf ihn hin[4]) ist alles erschaffen worden, und er ist vor Allem und Alles hat in ihm Bestand. Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche, der da ist der Anfang, Erstgeborener aus den Todten, damit in Allem er die erste Stelle habe, weil es gefallen hat, daß ihm die ganze Fülle innewohne[5])."

Allein wenn dieses von dem Gott-Menschen an sich gilt, so gilt es, wie auch der Apostel in vorstehender Stelle ausspricht, concret und in noch weit höherem Grade von dem erlösenden Gott-Menschen, durch den Gott nach demselben ewigen Rathschlusse „Alles, was

1) L. c. chap. 5.

2) *Col.* 1, 15.

3) *Prov.* 8, 22. 23.

4) *Col.* 1, 16. Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον ἔκτισται. Die Vulgata hat „per ipsum et in ipso".

5) *Col.* 1, 16—19.

im Himmel und auf Erden ist, versöhnen wollte in ihm, Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes[1]) — letzteres selbstverständlich in dem unfehlbaren Vorherwissen des Sündenfalls, den Gott nicht gewollt, sondern lediglich vorhergewußt und zugelassen hat, um ihn zum Anlaß zu nehmen, seine unendliche Weisheit und Erbarmung, im Bunde mit seiner Gerechtigkeit, in einer noch herrlicheren Weise, als durch die bloße Menschwerdung, zu offenbaren und dem Gott-Menschen und seinem Reiche durch die Glorie des Kreuzes eine noch höhere Verherrlichung zu verschaffen[2]).

Wenn wir dieses und zugleich die absolute Freiheit dieses Werkes, im Ganzen, wie in allen seinen Momenten, festhalten, so erscheint es allerdings überflüssig zu fragen, welchen anderen Rathschluß Gott in einem anderen, als dem allein wirklichen Falle, würde gefaßt und wie er ihn würde ausgeführt haben; vielmehr müssen wir im Hinblick auf die Freiheit und unbegreifliche Tiefe der Rathschlüsse Gottes bekennen, daß uns dieses verborgen ist, da uns die göttliche Offenbarung hierüber keine klare und bestimmte Belehrung ertheilt. Daher kann höchstens eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit behauptet werden, und mehr haben auch die großen Theologen, welche die verschiedenen Meinungen vertreten, nicht behauptet. Wenn einzelne ihrer Schüler allzu apodictisch sprachen[3]), so ist solches nicht zu billigen.

VI. Mit der bisher betrachteten Frage hängt einigermaßen die Frage zusammen, ob die Erbsünde oder die Thatsünde der

---

1) *Col.* 1, 20.

2) Näheres hierüber später in der Lehre von dem Opfertode Christi.

3) So z. B. Contenson, wenn er die These „Unicum incarnationis motivum fuit redemtio humani generis: unde Adamo non peccante Verbum minime incarnandum esset — mit großer Schärfe gegen die Scotisten und Suarez vertheidigt. Viel vorsichtiger ist Tolet, wenn er In 3, q. 1, a. 3 seine These also faßt: Potuisset Deus incarnari, etiam nullo existente peccato. (Das leugnet allerdings auch Contenson nicht.) De facto probabilius est non sumpturum fuisse carnem, si Adam non peccasset. — Wenn Contenson gegen die scotistische Meinung so argumentirt: Si Deus voluit propter Christum prius intentum redimere nos, non deberet dicere scriptura, quod sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; sed potius quod Deus sic dilexit Christum, ut propter illum voluerit permittere nos cadere in miseriam peccati, et ex illa aliquos liberare, quod nullibi Scripturarum vel Patrum invenies — so ist das witzig, aber nicht richtig argumentirt.

hauptsächliche Grund der Menschwerdung sei[1]). In der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung werden wir sehen, daß Christus wie für alle Sünder, so auch zur Sühne aller Sünden, also nicht nur jener Einen Sünde Adams, die uns zur Erbsünde geworden, sondern auch aller persönlichen Sünden, der Todsünden, wie der läßlichen Sünden, am Kreuze gestorben ist[2]); daher auch jeder mit dem Apostel bekennen kann, daß Christus für ihn und um seiner Sünden willen gestorben ist[3]). Nichtsdestoweniger kann man insofern mit den Theologen sagen, daß der Sohn Gottes vorzugsweise zur Sühne der Ur- und Erbsünde Mensch geworden und gestorben sei, als die Ur- und Erbsünde, wenn auch nicht intensiv, doch extensiv die größte Sünde, sowie Ursprung und Ursache aller anderen Sünden ist[4]). Die Frage dagegen, ob Christus auch Mensch geworden und

1) Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale. *S. Th.* 3, q. 1, a. 4. *Suarez*, De incarn. disp. 5, sect. 6.

2) Filium fatemur ad redemtionem humani generis propter culparum debita, quae per inobedientiam Adae originaliter, et nostro libero arbitrio contraxeramus, resolvenda a secreto Patris arcano prodiisse. *Concil. Toletan.* IV. c. 1.

3) . . . in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. *Gal.* 2, 20. Auf den aus dieser Stelle gegen den theologischen Satz, daß die Erbsünde die principale Ursache der Menschwerdung sei, erhobenen Einwand antwortet Thomas: Ex hoc . . . quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi praestita esse, non debet existimare quod non sint aliis praestita. Et ideo non excluditur, quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae, quam peccatum unius personae. Sed illud peccatum naturae ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem caritatis totum, quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere. *S. Th.* 3, q. 1, a. 4, ad 3.

4) Certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum, quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum, quae postmodum superaddita sunt . . . Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive: sicut est major albedo, quae est intensior: et per hunc modum majus est peccatum actuale, quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii . . . Alio modo dicitur aliquid majus extensive: sicut dicitur major albedo, quae est in majori superficie: et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum. *S. Th.* 3, q. 1, a. 4.

am Kreuz gestorben wäre, wenn es keine Ur- und Erbsünde, sondern nur persönliche Sünden Einzelner gäbe, läßt sich weder mit Gewißheit, noch auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten [1]).

§. 330.

Die Zeit der Menschwerdung und deren Congruenz [2]).

Wie bezüglich aller Werke Gottes [3]), so ist auch bezüglich der Incarnation das göttliche Wollen und Wirken von dem Producte desselben zu unterscheiden.

Das göttliche Wollen oder der göttliche Rathschluß, wie nicht minder das mit diesem Wollen identische göttliche Wirken, welches die einzige efficiente Ursache der Incarnation ist, ist an sich selbstverständlich ewig, das göttliche Wesen selbst; dagegen das Product dieses göttlichen Wollens und Wirkens, nämlich die Erhebung der menschlichen Natur Christi in die Persönlichkeit des ewigen Wortes ist, wie das ganze Werk des Gott-Menschen von seiner ersten Vorbereitung bis zu seiner letzten Vollendung etwas Erschaffenes und Zeitliches. In einem bestimmten, von der Offenbarung [4]) und der Weltgeschichte genau bezeichneten Zeitpunkte ist das Wort Fleisch geworden. Auch bezüglich dieses Zeitmomentes ist einestheils unbedingte Freiheit, anderntheils vollkommene Angemessenheit festzuhalten.

I. Obwohl es daher nicht nur möglich, sondern, wie alles Gott Mögliche [5]), auch der göttlichen Weisheit angemessen gewesen

---

1) Mit Recht bezeichnet Suarez diese Frage als tam incerta, ut vix a nobis aliquid posset, vel probabiliter, definiri. L. c. nr. 7. Vgl. Bd. 6, §. 312, V. Wenn sich bei Theologen und ascetischen Schriftstellern öfters die Aeußerung findet, daß Christus, wenn nothwendig, für jeden Einzelnen gestorben wäre, so bezieht sich dieses einestheils auf die Wahrheit, daß in der bestehenden Ordnung wirklich jeder Mensch nur durch Christi Tod erlöst ist. Dann aber bezieht es sich auf die Gesinnung Christi seiner Menschheit nach; spricht aber über den Rathschluß Gottes für den Fall, daß nicht das ganze Menschengeschlecht gefallen wäre, nichts aus.

2) *S. Th.* 3, q. 1, a. 5 & 6. *Suarez*, De incarn. disp. 6. *Petav.*, De incarn. lib. 2, cap. 17. Berlage, Dogm., Bd. 6, §. 5. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 209.

3) Vgl. Bd. 5, §. 255, IV und §. 264.

4) Vgl. *Matth.* 2, 1. Luc. 2, 1 & 2.

5) Vgl. oben §. 325.

wäre[1]), wenn das Wort in einem anderen Zeitmomente Mensch geworden wäre; so war es doch überaus congruent, daß die Menschwerdung gerade in jenem Zeitmomente stattfand, der im Hinblick auf die Vollendung der Vorbereitung die letzte Zeit und das Ziel der Zeiten[2]), im Hinblick auf die ganze Zeitenfolge und die Gesammt-

1) Wenn daher die Theologen sagen, (vgl. Thomas, *S. Th.* 3, q. 1, 5 & 6), daß es nicht angemessen, non conveniens, gewesen wäre, daß die Menschwerdung unmittelbar auf den Sündenfall folgte, aber auch nicht, daß sie verschoben wurde bis zum Ende der Welt, so ist dieses nicht von einer absoluten Inconvenienz, welche Unmöglichkeit wäre, zu verstehen. Zu seiner These: Non oportuisse hoc mysterium statim in initio mundi fieri, sed convenienter tot saeculis et temporibus dilatum esse, bemerkt daher Suarez: Advertendum est non dici ita conveniens, quin si Deus aliud facere voluisset, et mysterium hoc multo ante perficere, potuisset etiam illud esse conveniens juxta rationes et fines, quos Deus vellet intendere; sed dicitur esse conveniens in primis, quia simpliciter potuit bene et honeste ita fieri absque ulla indecentia; et deinde quia, considerata magnitudine mysterii, et causis et rationibus propter quas a Deo fiebat, expediens fuit tanto tempore differri; et hoc sensu est omnino certa haec veritas, quae sufficienter auctoritate Dei id facientis comprobata est; omnia enim sapientissime providet, et in numero, pondere et mensura disponit. *De incarn.* disp. 6, sect. 2, nr. 2.

2) Sowohl die Zeit der ersten Ankunft Christi zur Erlösung, als die der zweiten zum Gericht und zur Vollendung aller Dinge wird bekanntlich von Schrift und Vätern die letzte Zeit genannt. Hundhausen in seinem Commentar zu 1 Pet. 1, 5 stellt die auf letzteres sich beziehenden Stellen genau und vollständig also zusammen: „Καιρὸς ἔσχατος bezeichnet die in den Rathschlüssen Gottes bestimmte letzte Zeit, wie sie eintritt mit der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, mit dem Wiedererscheinen des Herrn zum Gerichte, jene Zeit, in welcher auch die jetzt noch unerfüllten Prophetien ihre Erfüllung und das Reich Gottes seine vollendete Wiederherstellung finden werden (Act. 3, 21. in der Rede des Petrus), den jüngsten Tag ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. u. ö. 11, 24; 12, 48.), den großen Tag des Gerichtes (Jud. 6.), den Tag der Erlösung für die Gerechten (Eph. 4, 30.) und des Verderbens für die Gottlosen (2 Petr. 3, 7.), den Tag des Herrn, der kommen wird, wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 42 ff. 2 Petr. 3, 10. 1 Theß. 5, 2.), und der darum vielleicht schon ganz nahe ist (1 Petr. 4, 7.), der aber auch Jahrtausende auf sich warten lassen kann (2 Petr. 3, 8.), den Tag, an dem ein neuer Himmel sein wird und eine neue Erde (2 Petr. 3, 13.), den Tag, an dem die Weltgeschichte ihren Abschluß erhält (Matth. 24, 3; 28, 20.) und die Ewigkeit ihren Anfang nimmt (2 Petr. 3, 18)." Ebenso oft wird aber auch die Zeit Christi vom alten und neuen Testament die letzte Zeit genannt. Die Zeit Christi im weiteren Sinne beschränkt sich allerdings nicht auf die Zeit seines irdischen Wandels, sondern erstreckt sich auf die ganze christliche Weltzeit bis zu ihrer ewigen Vollendung am jüngsten Tag. Die hieher bezüglichen Stellen hat Hundhausen zu *1 Petr.* 1, 20 folgendermaßen zusammengestellt und erklärt: „Der Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων „am Ende

geschichte der Menschheit als die Mitte[1]), und im Hinblick auf das in jener Zeit[2]), nach Vollendung aller Vorbereitung, vom Gott-Menschen vollbrachte grundlegende Werk, von dem alles Heil als von seiner Urquelle ausgeht und über alle Zeiten rückwärts und vorwärts sich verbreitet, die Fülle der Zeit[3]) genannt wird.

---

der Zeiten" schließt sich an den hebräischen Ausdruck בְּאַחֲרִית הַיָּמִים „am Ende der Tage" an, mit welchem im alten Testamente öfter (Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. Jes. 2, 2. Ezech. 38, 16.; vgl. 38, 8. Jerem. 30, 24; 48, 47. Dan. 10, 14. u. ö.) die messianische Zeit als die Zeit der Vollendung bezeichnet wird, und bedeutet dem entsprechend auch hier nicht etwa, wie das ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ 1, 5, die noch zukünftige, dem Weltende unmittelbar vorausgehende Zeit, sondern vielmehr die mit dem ersten Erscheinen des Messias anhebende Zeit. Es umfaßt dieses „Ende der Zeiten" die ganze messianische oder christliche Weltzeit von dem ersten Erscheinen des Messias in seiner Menschwerdung bis zu seinem zweiten Erscheinen in der Parusie; das erste Erscheinen bildet den Anfang des Endes, sein zweites Erscheinen das Ende des Endes. Als das „Ende der Zeiten" aber wird die messianische oder christliche Weltzeit bezeichnet, sofern alle vorausgegangenen Zeiten eine Vorbereitung auf sie waren, ihr selbst aber keine andere, neue Weltzeit mehr folgt, vielmehr in ihr, der mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes anhebenden und sich aufrollenden Zeit, wie kurz oder lang sie auch sein möge (vgl. 2 Petr. 3, 8. 9.), Alles, was in den vorausgegangenen Zeiten von dem Messias und seinem Reiche vorausverkündet war, seine Erfüllung findet und zu seiner Vollendung gelangt. Von diesem Gedanken geleitet, daß die messianische Zeit der Abschluß und die Vollendung aller Zeiten sei, sagt der heil. Petrus auch in seiner Pfingstrede (Act. 2, 17), daß die von dem Propheten Joel vorausverkündete Geistausgießung stattfinde „in den letzten Tagen", und der heil. Paulus im Eingange seines Briefes an die Hebräer (Hebr. 1, 1.), daß Gott, nachdem er in vielfältiger und vielartiger Weise vordem zu den Vätern geredet durch die Propheten, „am Ende dieser Tage" zu uns geredet habe in seinem Sohne. In diesem Sinne bezeichnet der heil. Paulus auch die christliche Weltzeit 1 Cor. 10, 11. als τὰ τέλη τῶν αἰώνων, als die Ausgänge der Weltzeiten und Hebr. 9, 26. als die συντέλεια τῶν αἰώνων als die Vollendung der Weltzeiten."

1) Hierauf beziehen nicht wenige mit Hieronymus *Habac.* 3, 2: In medio annorum notum facies: cum iratus fueris, misericordiae recordaberis. Inwiefern solche Deutung zulässig, s. Loch und Reischl zu dieser Stelle.

2) Novissime, diebus istis. *Hebr.* 1, 1 & 2. In illo tempore, wie die Kirche ihre evangelischen Pericopen im Officium missae zu beginnen pflegt.

3) At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. *Gal.* 4, 4. Cf. *Eph.* 1, 10: In dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo. Schön bemerkt Thomas in seinem Commentar der paulinischen Briefe zu Gal. 4, 4: *At ubi venit plenitudo temporis*, id est, postquam tempus, quod fuerat praefinitum (cf. *Gal.* 4, 2) a Deo Patre de mittendo Filio suo, erat completum, et hoc modo accipitur *Luc.* 2, 6: *Impleti*

II. Bekanntlich trat dem Christenthum bei seinem Erscheinen in der Welt Unglaube und Zweifel mit der heute noch forttönenden Frage[1]) entgegen: Wenn Christus der Heiland, seine Gnade und sein Reich das Heil der Welt ist, weßhalb ist er so spät gekommen und hat die Welt so viele Jahrhunderte lang dem Verderben überlassen? Diese Frage zu beantworten und die daraus hergeleiteten Einwände zu beseitigen, war stets eine Hauptaufgabe der christlichen Apologetik[2]). Die Dogmatik behandelt diese Frage von einem anderen Standpunkte und zu einem anderen Zweck. Sie fragt, was hierüber der Glaube lehrt, und welche Bedeutung diese seine Lehren für die Erkenntniß Christi, seines Werkes und seines Reiches haben.

Bereits die heilige Schrift gibt auf unsere Frage klare und erschöpfende Antworten.

1. Vor allem verweist sie uns auch in dieser Frage einestheils auf die Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit der Rathschlüsse und Wege der göttlichen Providenz, anderntheils auf die Gewißheit, daß alles, was Gott will und thut, unendlich weise ist[3]) und daß in allen seinen Werken Gerechtigkeit und Barmherzigkeit mit einander verbunden sind[4]). Darauf haben auch die Väter in unserer Frage hingewiesen, mit der treffenden Bemerkung, daß es besser sei, jetzt das angebotene Heil in Glauben und mit Liebe zu ergreifen, als es in Zweifeln und Disput, weßhalb es jetzt erst erschienen sei, zu verscherzen[5]).

---

sunt dies etc. Dicitur autem plenum tempus illud propter plenitudinem gratiarum, quae in eo dantur, secundum *Ps.* 64: *Flumen Dei repletum est aquis* etc. Item propter impletionem figurarum veteris legis, *Matth.* 5: *Non veni solvere legem* etc. Item propter impletionem promissorum, *Dan.* 9: *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una.* Hoc autem, quod dicit: *At ubi venit plenitudo temporis* etc. Similiter et in aliis scripturae locis, ubi tempus circa Christum impleri dicitur, non referendum est ad fatalem necessitatem, sed ad divinam ordinationem, de qua dicitur in Ps. 48: *Ordinatione tua perseverat dies.*

1) Ja bezüglich der Mehrzahl der Menschen, denen das Licht des Christenthums noch nicht aufgegangen, macht sie sich für die moderne Welt in einer gewissen Beziehung noch stärker geltend, als für das Alterthum.

2) Vgl. Hettinger, Fundamentaltheol. §. 35. Auch Bd. 1, §. 44.

3) Es sei nur an *Rom.* 11, 33 erinnert, wo der Apostel die Frage über die Berufung der Juden und Heiden, die ein Moment unserer Frage bildet, zuletzt und in höchster Instanz durch den Hinweis auf die Unergründlichkeit der Gerichte und Wege, aber auch der Weisheit Gottes beantwortet.

4) Ps. 24, 10. Vgl. Bd. 3, §. 204, II.

5) So sagt Chrysostomus zu den Worten „secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti," Rom. 16, 25: Si quaesieris qua ratione

2. Die Schrift begnügt sich jedoch in unserer Frage nicht mit dem Hinweis auf Gottes freie und höchste Anordnung und auf die verborgene, unergründliche Weisheit seines Rathschlusses, sondern sie legt auch die Gründe dieses Rathschlusses nicht nur in einzelnen Stellen, sondern durch den gesammten Pragmatismus der heiligen Geschichte allseitig und klar genug dar. Ist ja die ganze von der Schrift bezeugte heilige Geschichte Offenbarung einestheils des gerechten Gerichtes über die Menschheit, kraft dessen er die freie Entfaltung der Sünde und ihrer Folgen zuließ, anderntheils der göttlichen Erbarmung, welche von Anfang an stufenweise das Heil in Christus vorbereitete und zur Vollendung führte. Beides aber konnte in angemessener Weise nur in einer, der Größe des Uebels und der Größe des Heilmittels entsprechenden, Jahrtausende umfassenden Weltzeit geschehen.

Schon in dem ersten Gericht und der ersten Erbarmung über die Stammeltern[1]) ist beides eingeschlossen. Der paradiesischen Güter beraubt, wird die in Stolz freiwillig von Gott abgefallene Menschheit sich selbst überlassen, um sie zur Erkenntniß ihres Sündenelendes und zum Verlangen nach Erlösung zu führen; zugleich ist ihr in der Verheißung die Hoffnung einstiger Rettung gegeben, und wird sie im Fortschritte der göttlichen Offenbarung mehr und mehr auf dieselbe vorbereitet. Wir haben dieses bereits früher[2]) angedeutet und werden es unten in der Lehre von der Vorbereitung der Welt auf die Ankunft Christi näher darlegen.

3. Wenn aber die heilige Schrift uns zeigt, in welch' langer Vorbereitung die anfänglich noch in Einheit verbundene, dann seit Babel in Völker, endlich durch Abraham's Ausscheidung in Israel und die Heidenwelt geschiedene Menschheit auf verschiedenen Wegen zu Christus hingeführt wurde; so hebt sie auf der anderen Seite auf das nachdrücklichste hervor, daß sich das Wirken und die Gnade des Welterlösers, wie über alle Zeit nach ihm bis zur Vollendung aller Dinge, so auch über alle Zeit vor ihm erstreckt und dadurch allen, die sich nicht selbst das Verderben erwählen, das Heil ermöglicht und daß somit Christus wahrhaft ist das Licht der Welt[3]).

---

nunc tandem apparuit, periculosam rem facies, mysteria Dei curiose examinans, et rationem illorum exigens; neque enim talia curiose inquirenda, sed diligenda et amplectanda; obedientiam enim fides exigit, non curiositatem. *In ep. ad Rom.* hom. 27.

1) Vgl. Bd. 6, §. 314.

2) Bd. 1, §. 48.

3) Joann. 1, 9.

In welchem Maße Christi Gnade in der Vorzeit wirkte, hat uns die heilige Schrift nicht nur in einzelnen Beispielen der Gerechtigkeit und Begnadigung außerhalb Israels zu erkennen gegeben, sondern namentlich in der Erklärung, daß das erste und allgemeinste Strafgericht über die aus eigener Schuld zur äußersten Entartung fortgeschrittene Menschheit, die Sündfluth, zu einer großen Offenbarung der erlösenden Barmherzigkeit für Viele geworden ist[1]).

Wie übrigens das Loos des Einzelnen, je nach der Zeit und dem Ort ihrer irdischen Pilgerfahrt, in Beziehung auf ihr ewiges Heil sich gestaltet, wird in der Gnadenlehre, insbesondere in der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl betrachtet. Hier haben wir uns nur mit der Heilsökonomie Gottes im allgemeinen zu beschäftigen, wie sie aus den Aufschlüssen der Offenbarung und den Lehren der heiligen Wissenschaft erkennbar ist.

III. Fassen wir nun die Gründe näher in's Auge, aus welchen auf Grund der göttlichen Offenbarung Väter[2]) und Theologen die Congruenz des Erscheinens Christi, nicht am Anfang und nicht am Ende, sondern in der Mitte oder Fülle der Zeit begründen.

1. Vor allem war es congruent, daß das Wort nicht vor, sondern nach dem Sündenfalle Mensch wurde, da die Incarnation zum Zwecke der Erlösung von der Sünde stattfand[3]). Dieses erkennen nach dem wirklichen Rathschlusse Gottes auch jene an, welche auch für den Fall, daß kein Sündenfall stattgefunden hätte, eine Menschwerdung Gottes annehmen.

---

1) *1 Petr.* 3, 19 & 20: In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë. Wir werden diese Stelle in der Lehre von dem descensus Christi ad inferos näher betrachten. Hier berührt sie uns nur in so weit, als daraus nach der allein richtigen Auslegung hervorgeht, daß viele, die in der Sündfluth zu Grunde gingen, gerettet wurden, indem sie vor ihrem Tode sich bekehrten und auf die Erlösung ihre Hoffnung setzten. Vgl. *Hundhausen,* Die beiden Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Bd. 1, zu unserer Stelle.

2) Die betreffende Väterlehre ist mit großer Vollständigkeit und Gründlichkeit in dem Werke Thomassin's De adventu Christi exponirt.

3) Cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanae naturae per peccati abolitionem, manifestum est, quod non fuit conveniens, a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina, nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus *Matth.* 9, 12 dicit: *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus: non enim veni vocare justos, sed peccatores.* *S. Th.* 3, q. 1, a. 5.

Man könnte einwenden: Es sei besser, das Böse ganz zu verhüten, als es nachträglich zu heilen; die Sünde aber wäre wohl verhütet worden, wenn das Wort vor dem Falle Mensch geworden wäre. Hierauf ist zu antworten, daß die Möglichkeit einer Menschwerdung von Anfang an nicht zu leugnen ist. Ebenso hätte Gott sowohl durch die Menschwerdung, als ohne dieselbe jede Sünde verhüten, ja er hätte alle vernünftigen Geschöpfe bereits in statu termini und im Besitz der Glorie erschaffen können. Allein es hat Gott, wie wir bereits früher gesehen haben [1], um der creatürlichen Freiheit und der Verwirklichung höherer Güter willen gefallen, die Sünde zuzulassen — und war dieses der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit des Allregierers im höchsten Maße angemessen.

Doch es ist überflüssig, auf den möglichen, aber nimmer wirklichen Fall einer Menschwerdung vor der Sünde, auf deren Folgen und die daraus sich ergebenden vielfach complicirten Möglichkeiten einzugehen. In Wirklichkeit ist die Menschwerdung erst nach dem Fall und zum Zwecke der Erlösung eingetreten.

2. Es war aber auch angemessen, daß der Sohn Gottes nicht sofort nach dem Sündenfalle, sondern erst nach einer langen Periode der Vorbereitung und Erwartung Mensch wurde. So entsprach es dem Zustande der gefallenen Menschheit und dem Zwecke ihrer Wiederherstellung; so entsprach es überhaupt dem Gesetze menschlicher Entwickelung; so entsprach es der Würde des göttlichen Erlösers; so war es zweckmäßig zur vollkommeneren Verwirklichung seines Werkes [2].

---

1) Bd. 5, §. 181, XI & XII; §. 275, I; §. 280, VIII.

2) Thomas fährt nach den oben S. 126, Note 3 angeführten Worten also fort: Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Gal. 3: *Ordinata per Angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa ordinaria: *Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur.* Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum et gratiae quaereret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto in perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit ad Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus*

/ Diese vier Gründe, worauf man mit **Thomas** die mannigfaltigen Argumente der Väter und Theologen zurückführen kann und die auch in der heiligen Schrift besonders hervorgehoben werden, bedürfen jedoch einer näheren Erklärung.

a. Um den nächsten wirklichen Zweck der Menschwerdung, die Wiederherstellung der gefallenen Menschheit, zu erfüllen, dazu genügte nicht, daß der Gott-Mensch erschien und sein Werk vollbrachte: es mußte auch **die ganze Menschheit auf die Erkenntniß des Erlösers und die freiwillige Aufnahme und Aneignung seiner Erlösungsgnade vorbereitet werden** — und dazu bedurfte es jener langen Weltperiode, die der Ankunft Christi voranging.

Obwohl daher die Erbarmung Gottes nicht zögert und der Eifer seiner Liebe zur Rettung herbeieilt, so wartet doch die göttliche Weisheit, einem Arzte ähnlich, zur Darreichung der Arznei den richtigen Moment ab[1]).

Christus selbst hat uns diese Wahrheit in mannigfaltigen Lehren und Gleichnissen, besonders in der Parabel vom verlorenen Sohne, auch in typischen Vorgängen und Wundern dargelegt. Die **Apostel**, insbesondere der heil. **Paulus**, erklären diese Wahrheit in allen jenen Stellen, wo sie von der Vorbereitung des Menschengeschlechtes, der Juden sowohl als der Heiden, auf die Ankunft des Erlösers handeln[2]). Die **Väter** haben diesen Lehrpunkt allseitig entwickelt, so schon der älteste Apologet des Christenthums[3]). Wenn Väter und Theologen die Vorbereitung der Welt auf Christus als

---

homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis. Tertio, propter dignitatem Verbi incarnati, quia super illud Gal. 4: *At ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa (Aug. Tract. 31 in Joan. ante med.): *Quanto major judex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat.* Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi refrigescet charitas multorum. Unde Luc. 18, 8 dicitur: *Cum Filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra? S. Th.* 3, q. 2, a. 5.

1) Caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio aegritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laederet, quam juvaret. Et ideo etiam Dominus non statim a principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret. *S. Th.* 3, q. 1, a. 5, ad 1.

2) Wir haben dieselbe zum Theile, wie *Rom.* 1, 18 sq., 2, 14 sq., *Act.* 14, 14 sq., 17, 25 sq., bereits Bd. 1, §. 20 kennen gelernt und werden sie speciell in Beziehung auf unseren Gegenstand weiter unten betrachten.

3) *Epist. ad Diognet.* c. 9.

ein Werk der göttlichen Weisheit und Erbarmung hervorheben, so ist auf der anderen Seite nicht zu vergessen, daß jene Zeit auch eine große Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit war, welche die sündigende Menschheit ihrer natürlichen Freiheit, aber auch den Folgen und Strafen des Mißbrauchs derselben überließ und so neben der langmüthigen Erbarmung auch die Majestät der heiligen Gerechtigkeit Gottes manifestirte[1]). Das konnte aber nicht in einem kurzen, sondern nur in einem Jahrtausende umfassenden Zeitraume geschehen, in welchem Gott das sündigende Menschengeschlecht seine Wege gehen, über die ganze Erde sich verbreiten und die Familiengeschichte Adams zur Weltgeschichte der sündigenden Menschheit sich erweitern ließ, bis zur Vollendung ihrer natürlichen Entwickelung und ihres sittlich-religiösen Verderbens in der Fülle der Zeit[2]).

b. Hierin ist bereits der zweite, oben hervorgehobene Grund eingeschlossen, nämlich das Gesetz der allmäligen Entwickelung, wie es im Gegensatze zu den reinen Geistern[3]), dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen eigen ist. Dem entsprechend beobachtete Gott, wie in der natürlichen, so auch in der übernatürlichen Ordnung das Gesetz fortschreitender Entwickelung von minder Vollkommenem zum Vollkommeneren und Vollkommensten. Dem entsprach es, daß die höchste Offenbarung Gottes, die Menschwerdung, nicht schon am Anfange, sondern erst in der Fülle der Zeiten eintrat[4]) und daß der Gott-Mensch der Menschheit nicht in ihrem Kindes-, auch nicht im Jugendalter, sondern im gereiftesten Mannes-, ja Greisenalter erschien, um sie durch die übernatürliche Wiedergeburt zu einer neuen und unvergänglichen Jugend zu erneuern[5]).

---

1) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent. *Rom.* 1, 18. Kinder des Zorns sind die gefallenen Menschen *Eph.* 2, 3. *Joann.* 3, 36.

2) *Act.* 17, 26 sq.

3) Vgl. Bd. 5, §. 287, V; §. 289, V.

4) Auf den Einwand, daß das Unvollkommene das Vollkommene zum Princip habe, daher die Incarnation als die Quelle aller Vollkommenheit vorhergehen müsse, antwortet Thomas: Perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem tempore et natura (oportet enim quod perfectum sit, quod alia ad perfectionem adducit), sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum. *S. Th.* 3, q. 1, a. 5, ad 3. Vgl. l. c. a. 6, c. s. unten S. 131, Note 2.

5) Hieraus ergibt sich auch, in welchem Sinne Schrift und Väter das Zeitalter Christi das Ende der Zeit, den Abend der Geschichte, das

c. So entsprach es auch, wie oben im dritten Punkte gesagt ist, der Würde und Ehre des Gott-Menschen, daß ihm eine weltumfassende Periode der Vorbereitung und eine lange Reihe von Dienern und Vorläufern voranging[1]), und daß er in jenem Momente der Weltgeschichte erschien, wo er nach vollendeter Vorbereitung von Denen, die guten Willens waren, am besten erkannt und ergriffen werden, und wo er zugleich an der zur Vollendung ihres Sündenlebens gekommenen Welt seine Gottheit und die Kraft seiner Gnade am vollkommensten und glorreichsten offenbaren konnte[2]).

d. Damit ist auch bereits das oben angegebene vierte Moment ausgesprochen, daß der Erlöser in jenem Momente der Weltgeschichte erschien, wo seine Ankunft und sein Werk die größte Frucht bringen konnte, indem er nicht, wie am Anfang der Zeit der Fall gewesen wäre, nur wenigen Adamskindern, sondern der auf dem Gipfel ihrer natürlichen Entwickelung stehenden Menschheit erschien, und er durch seine Gnade und seine Kirche die umfassendste, intensivste und nachhaltigste Wirksamkeit üben konnte, und nicht mehr — wie in der Urzeit der Welt (ohne dem allgemeinen Gesetze der göttlichen Vorsehung nicht entsprechende außerordentliche Wunder) der Fall gewesen wäre — eine Abschwächung und

---

Greisenalter des Menschengeschlechtes (vgl. auch in den Hymnen der Kirche „vergente mundi vespere“ und „homo in fine temporis“) und dieselbe Zeit auch die Jugendzeit der Welt nennen können. Darüber bemerkt Augustinus Retract. l. 2, c. 26 zu De divers. quaest. octoginta tribus c. 34, quare tanto post venit Dominus Jesus Christus: Ubi, cum generis humani tanquam unius hominis aetatis commemorarem, dixi: *Nec oportuit venire divinitus magistrum, cujus imitatione in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis.* Et adjunxi ad hoc valere, quod Apostolus dicit, sub lege tanquam sub paedagogo parvulos custoditos (Gal. 3, 23). Sed potest moveri, cur alibi dixerimus, Christum in generis humani sexta aetate tanquam in senectute venisse. *(Lib. 1 de Gen. contra Manich. c. 23, nr. 40.)* Hoc ergo quod de juventute dictum est, ad vigorem fervoremque fidei refertur, quae per dilectionem operatur; illud autem de senectute, ad temporum numerum. Potest enim intelligi utrumque in universitate hominum, quod non potest in aetatibus singulorum: sicut in corpore non potest esse simul et juventus et senectus, in animo autem potest, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem.

1) Das spricht auch der Apostel in den Worten aus: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime, diebis istis, locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum. *Hebr.* 1, 1 & 2.

2) Auch hierauf kann man das Wort des Apostels anwenden: Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia. *Rom.* 5, 20.

Erdrückung der Kraft des Christenthums durch die Länge der Zeit, durch die Ueberwucht der ungebändigten Natur und den Mangel jener langen natürlichen und übernatürlichen Erziehung und Erfahrung zu befürchten war.

3. Aus den bisher entwickelten Gründen ergibt sich zugleich, daß es auch nicht ziemlich war, daß die Menschwerdung bis zum Ende der Welt verschoben, sondern daß vielmehr die Vorbereitung, so weit nothwendig und zweckmäßig, beschleunigt wurde und die Menschwerdung nicht am Ende aller Zeiten, sondern in deren Mitte[1]) eintrat. Denn allzu langer Aufschub hätte die vorangegangene Vorbereitung wieder vereitelt, den Glauben ertödtet, die Hoffnung und Sehnsucht in Verzweiflung oder pessimistische Resignation verwandelt. Ueberdies ziemte es sich, daß dem Gott-Menschen, wie ihm ein Weltalter der Vorbereitung voranging, auch ein Weltalter seiner Verherrlichung und Herrschaft auf Erden folge, in welcher die Menschheit in einer möglichst großen Zahl ihrer Glieder aus seiner Fülle die höchst mögliche und die mannigfaltigste Gnade und Vervollkommnung schöpfen kann, bis sie zur Vollendung der Verklärung in der zweiten Wiederkunft Christi gelangt[2]).

---

1) Es versteht sich von selbst, daß diese Mitte nicht arithmetisch, nach der Zahl der Jahre, sondern moralisch zu verstehen ist, schon deßhalb, da Niemand wissen kann, wann der jüngste Tag kommt und wie lange somit die christliche Zeit dauert. Sed non propterea credendum est, bemerkt Suarez bezüglich des Satzes, daß Christus convenienter Weise in der Mitte der Zeit erschien, tantum duraturum mundum post Christi adventum, quantum antea duravit. Hoc enim prorsus incertum est, et tam incognitum, quam ignoratus dies judicii. *De incarn.* disp. 6, sect. 2, nr. 8. Näheres in der Lehre von dem Weltende.

2) Alles dieses erklärt Thomas folgendermaßen: Sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens, quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est art. praec. ad 3, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum; alio modo e converso imperfectum tempore praecedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem; et ideo non decuit, quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae naturae causa efficiens, secundum illud Joann. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*: et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriae, ad quam perducenda est ultimo natura humana

§. 331.

Von der Vorbereitung auf die Menschwerdung und Erlösung im allgemeinen.

In dem vorausgehenden Paragraphen haben wir gesehen, weßhalb es angemessen war, daß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Vollbringung des Erlösungswerkes eine Periode der Vorbereitung voranging. In den hiefür angeführten Congruenzgründen wurde auch die Weise dieser Vorbereitung bereits angedeutet. In dem Folgenden müssen wir jedoch näher betrachten, ob und in wiefern eine solche Vorbereitung möglich war und worin sie bestand.

Es wäre überflüssig, auch nur mit einem Worte daran zu erinnern, daß bezüglich Gottes, der in all seinem Sein und Wirken ewig und vollkommen ist, von einer zeitlichen Vorbereitung nicht die Rede sein kann, wenn nicht die Wahnsysteme pantheistischer und emanatistischer Gnosis diese Bemerkung zweckmäßig erscheinen ließen. Selbstverständlich also kann nur bezüglich der Menschheit, beziehungsweise bezüglich der zu erlösenden Welt von einer Vorbereitung die Rede sein.

I. Wir stellen an die Spitze die von den Theologen an verschiedenen Stellen ihrer Systeme[1]) behandelte Glaubenswahrheit, daß die Menschwerdung schlechthin und in jeder Beziehung Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit[2]) und in keiner Weise und Beziehung Gegenstand eines eigentlichen Verdienstes (meritum de condigno) ist und sein kann.

per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. — Secundo ex effectu humanae salutis: ut enim dicitur in libro de QQ. vet. et novi test. q. 83, „in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim, languore quodam humani generis, obsolescere coepisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatae notitiae Dei et morum: et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysem legem litteris dedit; et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi, qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus misit Filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret.“ Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. — Tertio apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinae virtutis, quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti. *S. Th.* 3, q. 1, a. 6.

1) Vgl. *S. Th.* 3, q. 2, a. 11. In 3 dist. 4, q. 3, a. 1. *Suarez*, De incarn. Disp. 10.

2) S. oben §. 325. Vgl. bes. die S. 16, Note 1 abgedruckten Schriftstellen.

1. Vor allem steht fest, daß Christus in keinem Sinne und in keiner Beziehung sich selbst die hypostatische Union verdient hat und verdienen konnte. Wer behauptete, die Menschheit Christi oder der Mensch Christus habe sich die hypostatische Union, die Erhebung zum wahren Sohne Gottes verdient, setzt voraus, daß diese Menschheit oder dieser Mensch vor der hypostatischen Union in menschlicher Persönlichkeit existirt habe. Das steht aber, wie wir in der Incarnationslehre sehen werden, mit dem Dogma in Widerspruch, ist photinianische resp. nestorianische Häresie[1]). Die Menschheit Christi hat nimmermehr außer und vor ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos existirt[2]).

Aber selbst wenn man zugeben wollte, daß der Mensch Christus als purer Mensch vor der hypostatischen Union wirklich und überdies mit der Fülle der heiligmachenden Gnade ausgerüstet gewesen sei, könnte zwar von einer Vorbereitung auf die hypostatische Union und einem meritum de congruo, nimmer aber von einem Verdienste im Sinne strenger Gerechtigkeit (meritum de condigno) die Rede sein, da keine erschaffene Natur und keine creatürliche Heiligkeit in einem adäquaten Verhältnisse zu dem unendlichen Gute der hypostatischen Union, der göttlichen Persönlichkeit und der absoluten Gotteskindschaft steht[3]).

Aber könnte man nicht sagen: Obwohl die Menschheit Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an im göttlichen Worte subsistirte, so habe dennoch der Gottmensch s. z. s. mit rückwirkender

---

1) Auch die Arianer behaupteten, daß der erschaffene Logos sich seine göttliche Würde durch seine von Gott vorhergewußten Tugenden verdient habe. Diese Häresie betrifft jedoch nicht zunächst die Incarnation.

2) Quantum ad ipsum Christum, manifestum est . . ., quod nulla ejus merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus; sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundum illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ideo omnis operatio illius subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis. *S. Th.* 3, q. 2, a. 11.

3) Etsi poni posset, humanitatem Christi ante unionem sui cum Verbo extitisse, vel saltem prius natura, quam uniretur Verbo, potuisset aliquem ex gratia elicere actum, quo sese ad sui assumptionem disposuisset, certo nemo non videt, nullius puri hominis merita posse cum tanta Divinitatis communicatione, quanta per incarnationem divini Verbi facta est, ullam habere proportionem, bemerkt treffend *Ludov. Le Grand*, De incarn. Diss. 7, c. 2.

Kraft durch sein Leben, Leiden und Sterben die Erhebung seiner menschlichen Natur in die göttliche Persönlichkeit verdient, indem Gott von Ewigkeit seinen Gehorsam vorhersah und um des Verdienstes dieses Gehorsams willen und unter der Bedingung dieses Gehorsams seine heilige Menschheit zur hypostatischen Vereinigung mit dem Worte vorherbestimmt und diese Vorherbestimmung verwirklicht habe?

Gegen diese Vorstellung läßt sich freilich der Grund der Improportionalität zwischen Verdienst und Lohn nicht geltend machen, da der unendliche Werth der Verdienste des Gott-Menschen seiner göttlichen Würde als des Eingeborenen vom Vater vollkommen adäquat ist; aber dieselbe wird gänzlich widerlegt und als durchaus unstatthaft erwiesen, durch den letzten und entscheidenden Grund, daß die göttliche Persönlichkeit Christi und somit die Incarnation das Princip aller seiner Verdienste und ihres unendlichen Werthes ist, und daher unmöglich selbst verdient sein kann, nach dem Axiom, daß das Princip des Verdienstes nicht selbst Gegenstand des Verdienstes sein kann [1]), was nur eine specielle Anwendung des Grundsatzes ist, daß nichts in derselben Beziehung Ursache und Wirkung zugleich sein kann. Nicht das unendliche Verdienst des Gott-Menschen ist das Princip der Incarnation und seiner göttlichen Persönlichkeit, sondern letztere ist das Princip seines unendlichen Verdienstes. Letzteres ist daher nicht Grund, wohl aber das Ziel der hypostatischen Union [2]).

Aus allem Bisherigen und aus dem später zu betrachtenden Wesen der Incarnation ergibt sich, daß auch nicht davon die Rede

---

1) Principium meriti non cadit sub merito.

2) Man kann auch nicht sagen, daß es sich wohl bezüglich der Execution, nicht aber bezüglich der Intention im ewigen göttlichen Rathschlusse also verhalte: denn beide stimmen vollkommen überein. Wohl hat Gott ewig das unendliche Verdienst Christi vorhererkannt, aber weil als Verdienst des Gott-Menschen, nicht als meritorische Ursache, sondern als Wirkung und Frucht der Incarnation. Mit Recht haben daher die Väter, namentlich Augustinus, die Vorherbestimmung und Erhebung der Menschheit Christi in die göttliche Persönlichkeit des Wortes als das höchste Urbild aller unverdienten ersten Gnade und Prädestination geltend gemacht. Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse salvator Christus Jesus, qui, ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana, quae in illo est, comparavit? Quid egit ante, quid credidit, quid sitivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? *De praedest. SS.* c. 17. — Ista nativitas (sc. Christi) profecto gratuita conjunxit in unitate personae hominem Deo, carnem Verbo. Istam nativitatem bona opera sequuta sunt, non bona opera meruerunt. *De corrept. et grat.* c. 11.

sein kann, daß der Mensch Christus die hypostatische Union *de congruo* verdient, oder sie irgend wie erfleht, oder sich auf dieselbe, sei es durch natürliche Kräfte und Thätigkeiten seiner menschlichen Natur, sei es durch die heiligmachende oder durch actuelle Gnade vorbereitet und disponirt habe[1]), und daß somit die hypostatische Vereinigung durch irgend etwas vermittelt gewesen sei: denn die menschliche Natur Christi ist unmittelbar mit der göttlichen Persönlichkeit verbunden, und wie die Subsistenz dieser menschlichen Natur, haben auch alle Gnaden und Gaben derselben diese göttliche Persönlichkeit zu ihrem ersten Princip[2]). Alles dieses werden wir in der Lehre von der hypostatischen Union und weiterhin von der Prädestination, der Gnade und dem Verdienste Christi, noch genauer betrachten; hier aber mußte es schon hervorgehoben werden, um von vornherein alle irrigen Vorstellungen fernzuhalten.

2. Konnte aber Christus selbst die Menschwerdung nicht verdienen, so versteht es sich von selbst, daß kein Mensch, wie hoch er immer durch Natur und Gnade stehe, dieselbe *de condigno* verdienen konnte; nicht nur weil kein creatürliches Verdienst der Gnade der Menschwerdung comproportional ist, sondern weil für jeden Menschen, auch für Maria, die Menschwerdung und das Verdienst Christi die Voraussetzung und der Urgrund aller Gerechtigkeit und alles Verdienstes ist, das Princip des Verdienstes aber nicht selbst verdient sein kann[3]).

---

1) Vgl. August. de praed. SS. c. 17 in der vorausgehenden Note.

2) Auch die Meinung Einiger, Christus habe sich zwar nicht die hypostatische Union, wohl aber deren Fortdauer verdient, ist ohne Zweifel abzuweisen: denn die hypostatische Union ist ihrer Natur nach unauflöslich und ist in ihrer Begründung durch die göttliche Allmacht auch ihre Fortdauer eingeschlossen. Die Vorstellung, daß Christus die Fortdauer der hypostatischen Union sich verdient habe, könnte auch die durchaus verwerfliche Vorstellung nahe legen, daß er durch seine Schuld eine Auflösung derselben habe herbeiführen können. Auf die von Suarez, De incarn. disp. 10, sect. 4, angeführten Unterscheidungen glauben wir nicht eingehen zu sollen. Die sonderbare Subtilität, daß Christus den durch die Ernährung dem Leibe zugehenden Stoffen die hypostatische Union verdient habe, hätte nie aufgestellt werden sollen.

3) Nach den oben S. 133, Note 2 angeführten Worten fährt Thomas fort: Sed neque etiam opera alterius cujuscunque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis de condigno: primo quidem quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in *esse* personali, transcendit unionem beatae mentis ad Deum, quae est per actum fruentis, et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et

3. Mit diesem Grundsatze steht keineswegs im Widerspruch, vielmehr in vollkommenem Einklange, daß der Gott-Mensch sich selbst jene Verherrlichung, auf die er zwar vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit ein Recht hatte, auf die er aber in statu viae verzichten konnte und wirklich verzichtet hatte, auch auf dem Wege des Verdienstes sich erwarb, den Menschen aber die Gnade und Glorie verdiente[1]). Daher konnten und sollten sich auch die Menschen der vorchristlichen Zeit auf den kommenden Erlöser mit dessen Gnade vorbereiten und konnten insofern dessen Ankunft und besondere Umstände derselben, zwar nicht de condigno verdienen, wohl aber erflehen und insofern *de congruo* verdienen[2]), wie dieses, auf Grund mannigfaltiger Aussprüche der heiligen Schrift[3]), Väter und Theologen[4]), von den Gerechten des alten Bundes, den

---

ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Joann. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae: et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis, quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturae. *S. Th.* 3, q. 2, a. 11.

1) Vgl. unten die Lehre vom Verdienste Christi.

2) Vgl. in der Gnadenlehre die Lehrstücke von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Lehre vom Verdienste.

3) Besonders wird hier angeführt das Wort an Abraham: Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi ... et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae. *Gen.* 22, 16—18. Hinc videtur, sagt Cornelius a Lapide mit den meisten Auslegern, quod Abraham hac sua obedientia et filii victima inter alia meruerit, saltem de congruo, ut ex sua stirpe potius, quam ex alia, item ex eodem Isaac nasceretur Christus. Minder beweiskräftig ist *Ps.* 131, 11 cf. *3 Reg.* 8, 25; *2 Paral.* 6, 42, weil hier alles Gewicht auf die David gegebene Verheißung gelegt ist. *Dan.* 9, 23 wird, wenn auch nicht, wie Einige meinen, die Beschleunigung der Ankunft des Messias, doch die hier ertheilte so wichtige Prophetie und Verheißung, darauf gegründet: Quia vir desideriorum es. Aber auch alle jene zahlreichen Stellen der heiligen Schrift, welche das sehnsüchtige Verlangen der Gerechten und das Gebet derselben um die Ankunft des Messias bezeugen, gehören hierher, da das gottgefällige Gebet nach Gottes Anordnung nicht ohne Erhörung bleibt — und wo ist ein gottgefälligeres Gebet zu denken, als das um die Ankunft des Erlösers? Das ist auch wenigstens typisch angedeutet in dem Worte des Propheten: Clamabunt enim ad Dominum a facie tribulantis, et mittet eis salvatorem et propugnatorem, qui liberet eos. *Isai.* 19, 20.

4) Es genügt, das Wort des heil. Thomas *S. Th.* 3, q. 2, a. 11 anzuführen: Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant.

Patriarchen und Propheten, und in ganz besonderer Weise von der allerseligsten Jungfrau Maria[1]) lehren.

Insofern endlich aus dem Geschlechte Adam's, Abraham's, David's auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung unter dem Einflusse der durch Christus verdienten Gnade und der Leitung der Vorsehung in der Fülle der Zeit die jungfräuliche Mutter hervorging, von welcher und mit deren freier Einwilligung das ewige Wort seine reinste und heiligste Menschheit annahm, kann man von einer Vorbereitung der menschlichen Natur zur hypostatischen Vereinigung mit dem Logos reden, wie wir an seinem Orte näher sehen werden.

II. Hievon verschieden ist die Vorbereitung des Menschengeschlechtes auf die Ankunft des Erlösers, insofern nämlich die Menschen durch Gottes Vorsehung disponirt wurden, vor seiner Ankunft nach ihm zu verlangen und auf ihn zu hoffen, nach seiner Ankunft ihn gläubig und liebend aufzunehmen und dadurch, je in verschiedener Weise, sich seiner Erlösungsgnade theilhaftig zu machen. Wie im einzelnen der sündige Mensch durch Christi Gnade und eigene freie Mitwirkung auf die Rechtfertigung aus Christus sich vorbereiten und derselben sich theilhaftig machen kann und muß, wird in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders und weiterhin von der Gnade und Prädestination betrachtet. Hier fassen wir nur die Vorbereitung der Welt im allgemeinen in's Auge.

Es ist in dieser Beziehung die allgemeine Vorbereitung durch die providentielle Leitung der Geschichte der Menschheit von der besonderen durch die übernatürliche Offenbarung zu unterscheiden.

Insofern durch beides das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit geweckt und entwickelt wurde, hat man die Vorbereitung eine negative genannt, eine positve aber, insofern sie die Erkenntniß der Erlösung und des Erlösers und das entsprechende Verlangen und Vertrauen vermittelte.

Bis zur Völkertrennung beziehungsweise bis zur Auserwählung Abraham's und der Constituirung des Volkes Gottes war die übernatürliche Offenbarung gerade wie die natürliche providentielle Leitung noch eine mehr oder weniger gemeinsame; während später die besondere übernatürliche Offenbarung und Leitung vor-

---

1) Beata virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsam incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. *S. Th.* 3, q. 2, a. 11, ad 3. Näheres hierüber später.

zugsweise, jedoch für die ganze Menschheit, im Volke Gottes sich vollzieht. Fassen wir nun zunächst den ersteren Punkt noch etwas näher in's Auge.

§. 332.

Die Entwickelung der Sünde und die Vorbereitung der Erlösung in der gesammten gefallenen Menschheit.

I. Wie Gott in seiner Barmherzigkeit das gerechte Strafgericht, welches er über die sündigenden Stammeltern verhängte, zugleich zu einer Vorbereitung auf die ihnen verheißene Erlösung machte [1]), so verfuhr er auch mit dem ganzen gefallenen Menschengeschlechte.

Daß Gott den Sündenfall der Stammeltern zuließ und sie zur Strafe der übernatürlichen Güter des Urstandes beraubte und den wohlverdienten Folgen ihres Falles überantwortete, war zunächst ein gerechtes Gericht. So ist es auch zunächst gerechtes Strafgericht, daß das mit der Schuld des Stammvaters belastete und der Gnaden des Urstandes beraubte Menschengeschlecht den Folgen dieses seines Zustandes überlassen wurde, und daß so Adam's Nachkommen, nicht mit Nothwendigkeit, sondern durch den Mißbrauch ihrer Freiheit zur Erbschuld unermeßliche eigene Schuld hinzufügten und, Sünde auf Sünde häufend, die ererbte Verderbniß durch die Wirkungen und Folgen ihrer eigenen Sünden vermehrten und verschlimmerten [2]). Dieses wurde bereits früher

---

1) Vgl. Bd. 6, §. 314.

2) Augustinus schildert im Anschluß an den Sündenfall der Stammeltern dieses in der Sündenentfaltung am ganzen Menschengeschlecht sich vollziehende Strafgericht mit folgenden Worten: Hinc post peccatum exul effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se tamquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit: ut quidquid prolis ex illo et simul damnata per quam peccaverat coniuge, per carnalem concupiscentiam, in qua inobedientiae poena similis retributa est, nasceretur, traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum cum desertoribus angelis, vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis, sine fine supplicium. Sic *per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Mundum quippe appellavit eo loco Apostolus universum genus humanum. Ita ergo se res habebat. Iacebat in malis vel etiam volvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata; et adiuncta parti eorum qui peccaverant angelorum luebat impiae desertionis dignissimas poenas. Ad iram quippe Dei pertinet iustam, quidquid caeca et indomita concupiscentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis apertisque poenis patiuntur inviti. *Enchirid.* c. 26 & 27. Und

erklärt, wo gezeigt wurde, inwiefern die persönlichen Sünden und die dadurch verursachten schlimmen Habitualitäten Folgen und Strafen der Erbsünde sind, und inwiefern überhaupt eine Sünde als Folge und Strafe einer anderen Sünde bezeichnet werden kann[1]). Allein sowie Adam nach dem Fall nicht nur die durch die Sünde keineswegs zerstörte menschliche Natur und insbesondere die Willensfreiheit behielt, sondern auch von Gott die Verheißung der Erlösung und im Hinblick auf dieselbe entsprechende Gnade empfing[2]); so verblieb auch seinen Nachkommen dasselbe Gut der menschlichen Natur, insbesondere der natürlichen Erkenntniß und Willensfreiheit[3]), sowie auch die ihnen ohne Ausnahme im Stammvater gegebene Verheißung der Erlösung und Gnade, kraft welcher sie sich, wenn sie guten Willens waren, retten konnten. Demgemäß schildert auch die heilige Schrift den ganzen Verlauf der Geschichte der vorchristlichen Menschheit, und bezeugen auf Grund der Offenbarung alle Väter[4]), daß von Anfang an die Menschen, je nachdem sie, auf

---

weiter c. 33: Tenebatur itaque iusta damnatione genus humanum, et omnes erant irae filii. De qua ira scriptum est: *Quoniam omnes dies nostri defecerunt, et in ira tua defecimus: anni nostri sicut aranea meditabuntur.* De qua ira dicit etiam Job: *homo enim natus ex muliere brevis vitae, et plenus irae.* De qua ira dicit et Dominus Jesus: *qui credit in Filium habet vitam aeternam; qui autem non credit in Filium non habet vitam, sed ira Dei manet super eum*: non ait, *veniet*, sed *manet.* Cum hac quippe omnis homo nascitur. Propter quod dicit Apostolus: *Fuimis enim et nos aliquando natura filii irae, sicut et ceteri.* In hac ira cum essent homines per originale peccatum, tanto gravius et perniciosius, quanto maiora vel plura insuper addiderant, necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis, cuius erant umbrae omnia sacrificia legis et prophetarum, oblatione placaret.

1) Bd. 6, §. 321, III, S. 853 ff.

2) Vgl. Bd. 6, §. 314, IV.

3) Vgl. Bd. 6, §. 303; 304; 321, II.

4) Es genügt, auf Augustinus zu verweisen. Nach dem bekannten Wort *Civ. Dei* l. 14, c. 28: Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. (Cf. *Gen. ad litt.* l. 11, nr. 20 hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus . . . distinxerunt conditas in genere humano civitates duas) — schildert er in den folgenden Büchern die Geschichte der beiden Reiche, oder der filii carnis und der filii promissionis in der ganzen vorchristlichen Zeit. Diese Scheidung ist schon in Kain und Abel präformirt, wovon der eine das Reich der Welt, der andere, als Pilger auf Erden und Christi Vorbild, das Reich des Himmels gründete. Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani

Grund des ewigen göttlichen Rathschlusses, der Gnade Gottes frei mitwirken oder ihr widerstehen, in ein Reich Gottes und ein Reich des Bösen sich scheiden.

Nächst der Einheit des Menschengeschlechtes wird vor allem diese Wahrheit und Thatsache in der Urgeschichte der Menschheit von der heiligen Schrift[1]) hervorgehoben. Typisch für die ganze Zukunft ist in dieser Beziehung Kain und Abel[2]). In ersterem sehen wir das Sündenverderben im Brudermord aus geistlichem Neide sich offenbaren und in verzweifelnder Gottlosigkeit sich vollenden. Dabei constatirt aber die heilige Schrift, daß nicht etwa eine aus der Erbsünde oder einer Prädestination zur Sünde entspringende innere

---

parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur, quia *non primum quod spirituale est, sed quod animale, postea quod spirituale* (I Cor. XV, 46), unde unusquisque, quoniam ex sic damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritualis: sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo praecurrere civitates, prior est natus civis hujus saeculi; posterior autem isto peregrinus in saeculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata: sed tanquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non imprudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam (Rom. IX, 21). Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem: quia et in ipso uno, sicut jam dixi, homine, prius est reprobum, unde necesse est incipiamus, et ubi non est necesse ut remaneamus; posterius vero probum, quo proficientes veniamus, et quo pervenientes maneamus. Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus: sed quanto quisque citius mutatur in melius, hoc in se facit nominari quod apprehendit celerius, et posteriore cooperit vocabulum prius. Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem (Gen. IV, 17): Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe Rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt. *Civ. Dei* 15, c. 1, nr. 2.

1) Es sei hier auf die Grundsätze des Glaubens bezüglich der Wahrheit und Autorität der heiligen Schrift des alten und neuen Testamentes und ihr gegenseitiges Verhältniß hingewiesen, wie wir dieselben Bd. 1, §. 69 dargelegt haben.

2) Gen. 4. Vgl. 1 Joann. 3, 12. *Augustinus,* Civ. Dei l. 15, c. 1 oben S. 139, Note 4.

Nothwendigkeit, sondern eigene freie Schuld und Verstockung, trotz der Mahnung und des Beistandes Gottes[1]), Ursache dieses Verderbens ist. Im Gegensatz zu Kain wird Abel, obwohl wie dieser in der Erbsünde empfangen und geboren, von dem Worte Gottes als durch Christi Gnade gerechtfertigt[2]) und als der erste Martyrer bezeichnet[3]).

Wenn sich in Kain's Nachkommenschaft mit irdischer Macht und Cultur das Sündenverderben immer mehr steigert, bis zur Zerstörung der Monogamie und Gott und Menschen verachtender, gewaltthätiger Hoffarth[4]); dagegen in Seth's Stamm die Frömmig-

---

1) *Gen.* 4, 7. In der Aufforderung Gottes, die böse Leidenschaft zu überwinden, ist nothwendig auch die Verheißung des dazu nothwendigen Beistandes enthalten.

2) Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse justus, testimonium perhibente muneribus ejus Deo; et per illam defunctus adhuc loquitur. *Hebr.* 11, 4.

3) . . . ut veniat super vos omnis sanguis justus, qui effusus est super terram, a sanguine Abel justi usque ad sanguinem Zachariae filii Barachiae, quem occidistis inter templum et altare. *Matth.* 23, 35. *Luc.* 11, 51.

4) *Gen.* 4, 19. 23. 24. Lamech, der Bigam, rühmt sich seines Mordes und trotzt auf seine Kraft, der er mehr vertraut, als dem Schutze, den Gott dem Kain versprach. Daß auch die Abgötterei bereits vor der Fluth begonnen, wurde von jüdischen Schriftgelehrten und auch von christlichen Theologen — Vgl. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums; Friedlieb, Leben Jesu Christi, Kap. 3, §. 14 — behauptet. Man folgert dieses namentlich aus *Gen.* 4, 26, wonach Enos, der Sohn Seth's, anfing, den Namen Jehova's anzurufen. Man will nämlich daraus schließen, daß Enos eine öffentliche und gemeinsame Verehrung des wahren Gottes im Gegensatz zum Götzendienst der Kainiten eingeführt habe. Daß Kain und sein Geschlecht in weltversunkene Gottlosigkeit verfiel, kann keinem Zweifel unterliegen; ob aber auch in Götzendienst, wissen wir nicht, wie überhaupt die heilige Schrift einen bestimmten Zeitpunkt der Entstehung der eigentlichen Abgötterei nicht angibt. Daß Gottlosigkeit nicht nothwendig förmlichen Götzendienst zur Folge habe, haben wir vor Augen. Daß auch der Cultus Jehova's nicht erst mit Enos begann, beweist das Opfer Kain's und Abels; es hat aber wohl mit Enos eine besondere Missionsthätigkeit der Gott getreuen vorsündfluthlichen Patriarchen begonnen. Er war der erste vorsündfluthliche Prediger der Gerechtigkeit, deren letzter Noe war. Cf. *2 Petr.* 2, 5. Auf der anderen Seite lassen sich auch keine entscheidenden Gründe für die Meinung beibringen, daß vor der Sündfluth noch kein Götzendienst bestanden habe. Der Grund, den Thomas *S. Th.* II. II, q. 94, a. 4, ad 2 (in prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum) ist offenbar nicht stichhaltig. Mit Recht sagt *Cornel. a Lap.* in Gen. 4, 26: Haec ratio non omnino concludit: nam recens memoria diluvii, et tantae vindictae Dei, non impedivit, quin et mox surreperet idololatria. Vgl. unten S. 143, Note 5.

keit und Zucht Abel's fortlebt[1]) und in Beispielen des Eifers für Gott, der Bußfertigkeit und Geduld[2]), ja in wunderbar belohnter Heiligkeit[3]) sich offenbart: so ist gleichmäßig jenes die Frucht eigener Schuld und gerechter göttlicher Zulassung, dieses die Wirkung göttlicher Auserwählung[4]) und Gnade und demüthiger Mitwirkung mit ihr[5]). Jedoch auch in Seth's Nachkommenschaft offenbart sich die Macht der Sünde. Ihr Abfall von

---

1) Daß Seth durch Gottes Gnade an Abel's Stelle getreten, spricht schon das Wort Eva's aus: Posuit mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain. *Gen.* 4, 25. Das deutet auch sein Name an; er ist das von Gott gesetzte Fundament des Gottesreiches und der Hoffnung auf den Samen des Weibes, der der Schlange den Kopf zertritt, nachdem Kain das Erbe durch sein Verbrechen verwirkt hatte und Abel getödtet war.

2) Daß Noe, dessen Gerechtigkeit Gen. 7, 1 bezeugt, durch Wort, Leben und den Bau der Arche der sündigen Welt Buße und Gerechtigkeit predigte, hebt der Apostelfürst besonders hervor: Et originali (ἀρχαίου) mundo non pepercit, sed octavum Noë justitiae praeconem (ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα) custodivit, diluvium (κατακλυσμόν) mundo impiorum (κόσμῳ ἀσεβῶν) inducens. *2 Petr.* 2, 5. Wenn man auch in dieser Stelle, nicht ähnlich, wie *Jud.* 14: Septimus ab Adam Enoch, Noe als den achten Herold der Gerechtigkeit nach Enos, der den Namen Jehova's anzurufen begann, vgl. oben S. 141, Note 4, sondern ähnlich wie *1 Petr.* 3, 20 als einen der acht aus der Fluth Geretteten bezeichnet findet (vgl. *Hundhausen,* Pontificalschreiben, zu unserer Stelle); so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß auch die übrigen Patriarchen bis hinauf auf seinen achten Vorfahren Enos, und weiterhin dessen Vater Seth und den allen vorbildlichen Abel, im Glauben an die Verheißung durch Buße Gerechte, Zeugen Gottes, Herolde der Gerechtigkeit und Buße, Erben der Heilsverheißung waren, wie Noë, von dem der Apostel schreibt: Fide Noë, responso accepto de iis, quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam in salutem domus suae, per quam damnavit mundum, et justitiae, quae per fidem est, haeres est institutus. *Hebr.* 11, 7. Vgl. *Eccli* 44, 17: Noë . . . inventus est perfectus, justus et in tempore iracundiae factus est reconciliatio.

3) Von solch' wunderbarer Heiligkeit war namentlich der in das Paradies entrückte und zum Bußprediger der letzten Zeit aufbewahrte Henoch, von dem geschrieben steht: Ambulavitque cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus. *Gen.* 5, 24. Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. *Eccli* 44, 16. Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus; ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo. *Hebr.* 11, 5. Hier interessirt uns nur die im rechtfertigenden Glauben wurzelnde Gerechtigkeit und hohe Heiligkeit Henoch's. Ueber seine und des Elias Entrückung und Wiederkunft wird in der Lehre von den letzten Dingen gehandelt.

4) Hierüber in der Lehre von der Gnadenwahl.

5) Vgl. die Gnaden- und Rechtfertigungslehre.

der väterlichen Sitte und Frömmigkeit und ihre Vermischung mit Kain's Geschlecht bringt das Verderben und die Schuld der gesammten vorsündfluthlichen Menschheit zu jener äußersten Vollendung[1]), welche das Gericht der Sündfluth[2]), dieses Vorbild des jüngsten Gerichtes[3]), über die aus eigener Schuld Verlorenen herabzieht, das zugleich aber auch Vorbild der zukünftigen Erlösung und Mittel ihrer Vorbereitung und Zuwendung sowohl für die in der Fluth sich Bekehrenden, als für die zukünftige Menschheit ist[4]).

So ist die Sündfluth, wie die Väter[5]) lehren, am Schlusse

---

1) Ob dieses Verderben sich in Götzendienst äußerte, muß, wie wir bereits oben sahen, dahingestellt bleiben. Ebenso wissen wir nicht, ob und inwiefern teuflische Magie die Fluth verschulden half. Jedenfalls ist die von nicht wenigen protestantischen Exegeten, auch von alten Kirchenschriftstellern, keineswegs aber, wie Delitzsch (Commentar zur Genesis) meint, von „der ältesten Kirche" behauptete πορνεία der Engel mit den Menschentöchtern gänzlich zu verwerfen. S. Bd. 5, S. 581, Note 3.

2) Wir mögen diesen passenden Ausdruck immerhin beibehalten, wenn wir auch wissen, daß der deutsche Ausdruck Sinfluth „allgemeine Fluth" bedeutet, wie „Singrün" Immergrün. Was den physischen Hergang, den Umfang der Fluth und die Frage betrifft, in welchem Verhältniß die Noachische Fluth zu den von der Geologie behandelten Erdrevolutionen und zu den Fluthsagen der heidnischen Völker steht, so können wir alles dieses der Exegese und der Apologetik überlassen. Auch hier müssen wir einestheils die historische Wahrheit der Bibel festhalten, auf der anderen Seite aber jede, von dieser Wahrheit und dem Glauben nicht geforderte kategorische Behauptung vermeiden und der natürlichen Wissenschaft alle mit der Wahrheit des Glaubens vereinbare Freiheit, namentlich auch bezüglich der geographischen Ausdehnung der Fluth gestatten. Das Dogma von der Einheit des Menschengeschlechtes und der Erbsünde wird ohnehin von der Sündfluth nicht berührt.

3) *2 Petr.* 3, 4 ff. macht der Apostelfürst die Sündfluth sowohl als Argument, wie als Vorbild des Weltendes und Weltgerichtes geltend. Hoc primum scientes, quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores, juxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes: Ubi est promissio aut adventus ejus? ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae. Latet enim eos hoc volentes, quod coeli erant prius et terra de aqua et per aquam consistens Dei verbo, per quae ille tunc mundus aqua inundatus periit. Coeli autem, qui nunc sunt, et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum. Vgl. Hundhausen zu dieser Stelle.

4) *1 Petr.* 3, 19—21. S. oben S. 126, Note 1.

5) Führen wir über das Gesagte und sofort Folgende wiederum eine Stelle des heil. Augustinus an: Nam et quod omnes diluvio delevit, excepto uno justo cum suis, quos in arca servari voluit, noverat quidem, quod non

des ersten Weltalters eine große Offenbarung einestheils der unermeßlichen Bosheit und Gewalt der Sünde und des heiligen Ernstes der göttlichen Gerechtigkeit, anderntheils aber der göttlichen Barmherzigkeit und der zukünftigen Erlösung.

Dementsprechend wird dem Noe[1]) das Gesetz der Gerechtigkeit[2]) in ausdrücklicher Offenbarung, sowie die Verheißung des Heiles bestätigt und in prophetischer Erleuchtung die Geschichte der Menschheit enthüllt.

Vorerst aber dauert in der gefallenen Menschheit die Uebermacht der Sünde fort. Selbst unter Noe's Söhnen findet sich ein Verworfener. Des zeitlichen Strafgerichtes und des verheißenen ewigen Heiles mehr und mehr vergessend, versinkt die Menschheit in Hoffarth[3]) und in die Schmach des Götzendienstes. Durch die Sprachenverwirrung und Völkertrennung wird die Gewalt des Bösen zwar theilweise gebrochen, aber auch in dem dem väterlichen Erbe des Gesetzes und

---

se correcturi essent: verumtamen cum per centum annos arca fabricata est, praedicabatur utique eis ira Dei ventura super eos (*Gen.* VI, 7); et si converterentur ad Deum, parceret eis, sicut perpercit postea Ninive civitati agenti poenitentiam, cum ei per prophetam futurum interitum praenuntiasset (*Jonae* III). Hoc autem facit Deus, etiam illis quos novit in malitia perseveraturos dans poenitendi spatium, ut nostram patientiam exerceat et informet exemplo suo; quo noverimus quantum nos oporteat tolerabiliter malos sustinere, cum ignoremus quales postea futuri sunt, quando ille parcit et sinit eos vivere, quem nihil futurorum latet. Praenuntiabatur tamen etiam diluvii sacramento, quo per lignum justi liberati sunt, futura Ecclesia, quam rex ejus et Deus Christus mysterio suae crucis ab hujus saeculi submersione suspendit. Neque enim Deus ignorabat quod etiam ex illis qui fuerant in arca servati, nasciturí erant mali, qui faciem terrae iniquitatibus iterum implerent: sed tamen et exemplum futuri judicii dedit, et sanctorum liberationem ligni mysterio praenuntiavit. Nam et post haec non cessavit repullulare malitia per superbiam et libidines et illicitas impietates, cum homines deserto Creatore suo, non solum ad creaturam quam Deus condidit lapsi sunt, ut pro Deo colerent quod fecit Deus; sed etiam ad opera manuum hominum et ad fabrorum artificia curvaverunt animas suas, ubi de illis turpius diabolus et daemonia triumpharent; quae se in talibus figmentis adorari venerarique laetantur, dum errores suos humanis erroribus pascunt. Neque tunc sane defuerunt justi qui Deum pie quaererent, et superbiam diaboli vincerent, cives illius sanctae civitatis, quos regis sui Christi ventura humilitas per Spiritum revelata sanavit. *De catechiz. rud.* l. 1, c. 19, nr. 32 & 33.

1) *Gen.* 9.

2) Von dem Noachischen Gesetz gilt ähnliches, was von dem Mosaischen. Das Nähere berührt uns hier nicht.

3) *Gen.* 11, 1—9.

der Verheißung sich Entfremdenden gemehrt, bis wiederum das Reich der götzendienerischen Kinder der Welt den übriggebliebenen Rest der Gotteskinder gänzlich zu verderben droht.

Allein die Barmherzigkeit Gottes läßt sich durch die Schuld der Menschen und die Bosheit Satans nicht überwinden. Während er die Völker ihre Wege gehen läßt, um sie, durch das Uebermaß ihrer Verirrungen und ihres Verderbens im Lichte der ihnen gebliebenen natürlichen Vernunft und des in ihnen unzerstörbaren Gewissens, ihrer Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit zu überführen; beginnt er im Hause Abraham's und im Volke Israel, durch das geoffenbarte Gesetz und die Entwickelung und Vollendung der Messianischen Verheißung, die unmittelbare Vorbereitung zur Verwirklichung der Menschwerdung und Erlösung und die Stiftung des neuen und ewigen Bundes und göttlichen Reiches für die gesammte Menschheit, zu welchem Zwecke auch die Sünden Israel's mit ihren Strafgerichten, wie endlich die Vollendung seiner Missethaten und seiner Verstockung als Mittel dienen müssen. Ehe wir diese Vorbereitung auf die Ankunft des Erlösers im Volke Gottes behandeln, müssen wir kurz betrachten, was die göttliche Offenbarung bezüglich des Heidenthums und der Heiden lehrt[1]).

II. Seitdem Gott, zur Bewahrung des ursprünglichen göttlichen Gesetzes und der dem Stammvater des Menschengeschlechtes gegebenen und dem Noe erneuerten Heilsverheißung und zur unmittelbaren Vorbereitung auf ihre Verwirklichung, den Abraham ausgeschieden und seine Nachkommenschaft zum Volke Gottes gemacht, bildeten alle anderen Völker der Erde, im Unterschiede von dem Volke Gottes, die Völker der Welt, oder, wie wir sagen, die Heiden, die Heidenwelt.

Hienach war jeder Mensch ein Heide, der nicht durch Abstammung von Abraham, beziehungsweise Jacob oder Israel dem

---

1) Es ist dieses um so nothwendiger in unserer Zeit, wo theils auf Grund falscher philosophischer Systeme, theils auf Grund religionsgeschichtlicher Hypothesen so mannigfaltige mit den Grundwahrheiten des Christenthums, wie auch der natürlichen Wahrheit, in Widerspruch stehende Behauptungen aufgestellt wurden. Auch hier ist es selbstverständlich geboten, jene Grenzlinie genau festzuhalten, welche das theologisch Gewisse, womit die wahre Wissenschaft nie in Widerspruch stehen kann, von dem Ungewissen und Freigegebenen scheidet. Auf der anderen Seite haben wir aber auch keinen Grund, der eben erst im Entstehen begriffenen Wissenschaft der Religions- und Cultur-Geschichte voreilige Concessionen zu machen.

Bundesvolke angehörte[1]). Insofern sind Heidenthum und Abgötterei nicht identisch und finden sich auch wirklich außerhalb Israels Anbeter des wahren Gottes, welche ähnlich, wie Abraham vor seiner Auserwählung, die wahre Religion der Uroffenbarung mehr oder weniger rein bewahrt hatten; wie auch umgekehrt Jahrhunderte lang in Israel die Abgötterei immer wieder eindrang und im Schwange ging.

Während aber die Abgötterei in Israel durch die göttlichen Offenbarungsanstalten, Gesetz und Propheten, stets bekämpft und endlich ganz überwunden wurde; verfielen die heidnischen Völker,

---

1) Aehnlich verhält es sich im neuen Bunde, nur daß nicht die leibliche Abstammung von Abraham, sondern die Wiedergeburt aus Christus zum Mitgliede des neuen Bundes und der Kirche macht. Hiernach gehörten nach christlichem Begriffe alle dem Heidenthum an, die nicht durch die Taufe Kinder des wahren und ewigen Israel, der Kirche Christi geworden sind. Allein niemals haben die Christen diesen Ausdruck auf die ungläubigen, ihren Messias verleugnenden Juden angewendet. Sie wissen vielmehr, daß wenn auch die Mehrzahl Israels Gott den Bund gebrochen, doch Gott seine diesem Volke gegebenen Verheißungen nicht widerrufen hat, ja daß der Rest Israels vor dem Ende der Zeiten in die Kirche eintreten wird, wie alles dieses besonders der heil. Paulus darlegt; schon *Rom.* 9, wo er seinen unendlichen Schmerz wegen der Verstockung seines Volkes ausspricht: Qui sunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa; quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. Non autem, quod exciderit verbum Dei. *Rom.* 9, 4—6. Noch eingehender *Rom.* 11: Nolo enim vos ignorare, fratres, mysterium hoc (ut non sitis vobis ipsi sapientes), quia caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret. Et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est (*Isai.* 59, 20): „Veniet ex Sion, qui eripiat et avertat impietatem a Jacob. Et hoc illis a me testamentum, quum abstulero peccata eorum.“ Secundum evangelium quidem inimici propter vos, secundum electionem autem carissimi propter patres. Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei. *Rom.* 11, 25—29. So war es auch von den Propheten vorhergesagt. Vgl. auch *Oseas* 3, 4—5: Quia dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe, et sine sacrificio et sine altari et sine ephod et sine teraphim; et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum: et pavebunt ad Dominum, et ad bonum ejus, in novissimo dierum. Es wird davon später die Rede sein; wir wollten aber schon hier daran erinnern. — Anders als mit den Juden, verhält es sich mit den Muhamedanern, welche von den Christen der Vorzeit einfach den Heiden zugetheilt wurden, da sie weder dem alten, noch dem neuen Bunde angehören, obwohl sie nicht Götzendiener sind. Mit demselben Recht kann man alle so nennen, die weder getauft sind, noch Israel angehören.

die Gott eine Zeit lang ihre Wege gehen ließ[1]), der Abgötterei und all' ihren Entartungen und verderblichen Folgen immer allgemeiner und in immer höherem Grade.

Dieses vorausgesetzt, kann es nach dem klaren Zeugnisse der göttlichen Offenbarung im allgemeinen keinem Zweifel unterliegen, was wir über Ursprung und Wesen des Heidenthums und der Abgötterei, über deren Verhältniß zum Judenthum und Christenthum, sowie über die Frage zu urtheilen haben, ob und in wie weit im Heidenthum eine Vorbereitung auf Christus und die Erlösung stattgefunden habe.

Was den Ursprung des Heidenthums und des Götzendienstes betrifft, so ist es Dogma, aber auch eine philosophische und historische Wahrheit, daß dasselbe aus dem Abfall von dem von Anfang an überlieferten Glauben an den wahren Gott und von der dem Menschen allezeit möglichen und naheliegenden vernünftigen Gotteserkenntniß entstanden ist. Diese Wahrheit wurde in der Lehre von den praeambula fidei[2]), sowie in der Lehre von der Erkenntniß, Existenz und Einheit Gottes[3]) allseitig erklärt und bewiesen.

Wie im einzelnen die verschiedenen heidnischen Religionen und Göttermythen entstanden sind, sich entwickelt und gemischt haben, können wir der Profanwissenschaft überlassen[4]), welche darüber sehr viele Untersuchungen vorgenommen, sehr verschiedenartige Theorien und Hypothesen aufgestellt, aber nur weniges Sichere und Stichhaltige gefunden hat[5]). Unbedingt zu verwerfen sind nur jene Behaup-

---

1) *Act.* 14, 15.

2) Vgl. namentlich Bd. 1, §. 19—21 und §. 32, I.

3) Vgl. Bd. 3, insbes. §. 145, II; §. 152.

4) Eine kurze Zusammenfassung der deßfallsigen zuverlässigen Resultate der Wissenschaft der Gegenwart nebst literarischen Nachweisungen s. bei Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Theil 1, Buch 3, §. 46—57.

5) Eine ausführliche und sorgfältige Zergliederung der wichtigsten, religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Theorien der neueren Wissenschaft bis in den Anfang der siebziger Jahre gibt Dr. Karl Werner, Professor der Theol. in Wien: Die Religionen und Culte der vorchristlichen Heidenvölker. Ein Beitrag zur Geschichte und Philosophie der Religionen. Schaffhausen. Hurter 1871. Man kann daraus namentlich sehen, wie sehr alle diese verschiedenen Theorien von der jeweiligen Zeitphilosophie, von dem religiösen Standpunkt und selbst von der Geschmacksrichtung ihrer Urheber beeinflußt waren. Ob die neueste, mit so großem Aufwand getriebene religionsgeschichtliche Forschung sicherere Resultate liefern und von philosophischen Anschauungen und Tendenzen sich unabhängiger erweisen wird, ist abzuwarten. Jedenfalls wird man im Interesse der christlichen Apologetik wohlthun, sich mit den objectiven

tungen, welche mit den angedeuteten in der Offenbarung klar enthaltenen einfachen Wahrheiten und Thatsachen unvereinbar sind.

Näher interessirt uns hier die Frage, ob und inwiefern im Heidenthum eine Vorbereitung auf den Erlöser und sein Werk stattgefunden hat.

III. Sofern das Heidenthum in allen seinen Gestalten ein stets zu Schlimmerem fortschreitender Abfall von der natürlichen Wahrheit, sowie von der übernatürlichen Wahrheit der Urreligion und Ursache einer immer tieferen religiösen und sittlichen Entartung ist, kann es selbstverständlich nicht Vorbereitung auf Christus und sein Werk sein; steht vielmehr mit demselben in feindseligem Widerspruch[1]).

Resultaten vertraut zu machen, bezüglich ihrer Ausdeutung aber sehr vorsichtig zu sein. Auch der bibelgläubige Euhemerismus, der in den heidnischen Mythen, ja in den Poesien späterer heidnischer Dichter, lauter Spuren aus der Uroffenbarung, Erinnerungen an biblische Personen und Ereignisse, ja Anklänge christlicher Mysterien finden will, hat seine Bedenken und Gefahren, wenn dadurch auch manches Wahre, auch Erbauliche zu Tage gefördert wurde. Ein umfassendes Bild der heidnischen religiösen, sittlichen und socialen Verkommenheit in der letzten Zeit vor Christus und im Zeitalter Christi hat Döllinger, „Judenthum und Heidenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums" zusammengestellt.

1) Daher die Warnungen des Gesetzes und der Propheten vor allem heidnischen Wesen. *Lev.* 18, 3; 20, 23. *Jer.* 10, 2 etc. Die heidnische Abgötterei ist Ursprung und Vollendung alles Verderbens. *Sap.* 14, 12. 13. 27. Der Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum ist nicht eine allmälige natürliche Fortentwickelung, sondern eine vollständige und übernatürliche Bekehrung und Umwandlung des ganzen Menschen vom Bösen zum Guten, vom Tode zum Leben, vom Reiche Satans zum Reiche Gottes, wie sie namentlich vom Völkerapostel in so energischer Weise geschildert wird. Man lese nur die Gegenüberstellungen zwischen Heidenthum und Christenthum, heidnischem und christlichem Denken und Leben in den Briefen an die aus dem Heidenthum bekehrten Christen in Ephesus, Corinth, Thessalonich. — Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris (cf. *Col.* 2, 13), in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi hujus, secundum principem potestatis aëris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiae . . . Propter quod memores estote, quod aliquando vos gentes in carne . . . quia eratis illo in tempore sine Christo, alienati a conversatione Israël, et hospites testamentorum, promissionis spem non habentes et sine Deo in hoc mundo. *Eph.* 2, 1. 2. 11. 12. cf. 1 Thess. 4, 5. Hoc igitur dico et testificor in Domino, ut jam non ambuletis, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei, per ignorantiam, quae est in illis propter caecitatem cordis ipsorum. *Eph.* 4, 17. 18. Vermöge dieser ihrer Verblendung erscheint den Heiden, und zumal denen, die sich unter ihnen weise dünken, Christus als Thorheit. *1 Cor.* 1, 23. Als

Vorzüglich in ihm offenbart sich die Macht des Bösen, aber auch das Strafgericht Gottes über die sündige Welt. Zur Strafe ihrer Gottvergessenheit hat Gottes Gerechtigkeit die Menschen dem widervernünftigen Götzendienst, zur Strafe des letzteren aber hinwiederum der widernatürlichsten Lasterhaftigkeit und allen bösen Leidenschaften anheimgegeben [1]).

Mit dem Glauben, aber auch mit Geschichte und Vernunft [2]) im Widerspruch stehen daher alle jene Theorien, welche annehmen, daß das Christenthum das natürliche Product der Entwickelung der älteren heidnischen und jüdischen Religion und Cultur gewesen. Also in einem solchen Sinne kann nie und nimmermehr davon die Rede sein, daß das Christenthum durch das antike Heidenthum vorbereitet worden sei. Der Abfall kann an sich nicht die Versöhnung, die Sünde und das Verderben nicht das Heil, Unglaube und Aberglaube — und beides ist das Heidenthum — nicht die Erlösung und Gnade vorbereiten.

Aber was von dem Heidenthum als solchem gilt, gilt keineswegs von den einzelnen Heiden und von der ganzen heidnischen Menschheit.

Durch den Sündenfall ist, wie wir in der Lehre von der Erbsünde sahen und in der Gnadenlehre näher sehen werden, die menschliche Natur zwar ihrer übernatürlichen und präternaturalen Gaben, keineswegs aber der ihr durch die Schöpfung verliehenen natürlichen Güte gänzlich beraubt oder gar durch und durch, ja substantial verderbt worden. Auch die Heiden sind Gegenstand der göttlichen Erbarmung [3]) und Vorsehung [4]) geblieben, deren Endziel die Erlösung der ganzen gefallenen Menschheit ist. Demgemäß empfingen die Heiden nicht nur fort und fort von Gott

---

Heiden wurden sie hingeführt zu den stummen Götzen. *1 Cor.* 12, 2. Ja, die Opfer der Heiden sind (sei es direct, sei es indirect: denn: dico . . . quod idolum sit aliquid?) Dämonendienst: Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo. *1 Cor.* 10, 19. 20. Daher die Mahnung: Nolite jugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio justitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi cum Belial? *2 Cor.* 6, 14. 15. So erblickt auch Johannes das alte und neue Heidenthum unter dem Bilde des verworfenen Babylon. *Apoc.* 18. Vgl. Bd. 5, §. 291, IV.

1) *Rom.* 1, 18—32.

2) Vgl. Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philos. S. 209 ff.

3) Vgl. Bd. 3, §. 202.

4) Vgl. Bd. 5, §. 274 u. 275.

unermeßliche natürliche, leibliche und geistige Wohlthaten[1]); sondern auch von der übernatürlichen Gnade waren sie keineswegs gänzlich ausgeschlossen. Jede Lehre von einer gänzlichen Corruption der menschlichen Natur[2]) und von einem absoluten Ausschluß der Heiden von den Gnadeneinflüssen Gottes[3]), hat die Kirche als häretisch verworfen. Das gilt nicht nur bezüglich einzelner Heiden, wovon in der Gnadenlehre gehandelt wird, sondern auch von der gesammten heidnischen Welt, welche Gottes gnadenreiche Vorsehung dem ewigen Heilsrathschlusse gemäß dem Erlöser und seinem Reiche entgegenführte — und insofern kann und muß eine Vorbereitung der Heidenwelt auf Christus und die Erlösung behauptet werden, und es fragt sich nur, worin dieselbe bestanden hat.

1. Sie bestand vor allem darin, daß die von Gott und seiner Offenbarung in Stolz, Eigenwille, Selbstsucht und Sinnenlust abgefallene Menschheit durch die gerechte Zulassung jenes unermeßlichen intellectuellen, religiösen und socialen Verderbens und des damit verbundenen äußeren und inneren Elendes zum Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und zur Sehnsucht nach Erlösung mehr und mehr im Fortschritt der natürlichen Entwickelung der Geschichte der Menschheit und unter der Leitung der göttlichen Providenz geführt wurde. Zu diesem Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit konnten die Heiden selbstverständlich nicht lediglich durch die Irrthümer und Laster des Heidenthums, die an sich nur immer größere Verfinsterung des Geistes, Verderbniß des Herzens und Gefühllosigkeit für alles Höhere und Göttliche hervorzurufen geeignet waren, gebracht werden, wohl aber durch die ihnen verbliebene an sich gute menschliche Natur. Durch das Licht der Vernunft, das auch ihnen leuchtete, konnten und mußten sie die Nichtigkeit der Götzen erkennen; durch die Stimme des natürlichen Gewissens, dessen Zeugniß auch in ihnen nie verstummte, konnten und mußten sie einestheils die Heiligkeit des natürlichen Gesetzes und anderntheils die Größe und Schmach ihrer Sünden, sowie die Ohnmacht des Heidenthums und ihre eigene Ohnmacht zur Rettung und Erhebung aus diesem Verderben und dieser Unseligkeit inne werden. In dieser Beziehung leistete die

---

1) *Rom.* 1, 18 sq. *Act.* 14, 14 sq. *Act.* 17, 22 sq. Vgl. Bd. 1, §. 20.

2) Vgl. Bd. 6, §. 318, III.

3) Es sei nur an die von Alexander VIII. verworfene Prop. 5 erinnert: Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti.

natürliche Vernunft und das natürliche Sittengesetz den Heiden denselben Dienst, welchen, nur in höherer Weise, das geschriebene Gesetz den Juden leistete: sie nämlich zur Erkenntniß ihrer Erlösungsbedürftigkeit zu führen. Dieses ist es vor allem, was der Weltapostel[1]) hervorhebt und wodurch die Sendboten des Evangeliums die Heiden zur Bekehrung vorbereiteten und stets vorbereiten müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß alles, was in der geschichtlichen Entwickelung, insbesondere in der Culturentwickelung der heidnischen Welt menschlich Wahres, Gutes, Schönes zu Tage trat, so weit es die Erkenntniß Gottes und die sittliche Würde und Bestimmung des Menschen fördern konnte, eine Vorbereitung auf Christus und sein Werk war. Insofern haben die Väter mit vollem Rechte die bessere heidnische Philosophie als einen Wegbereiter des Christenthums und einen Erzieher auf Christus hin betrachtet[2]). Und was von der Philosophie, gilt auch von der Kunst und Sitte[3]).

Wenn aber alles menschlich Gute und Wahre und Schöne bei den Heiden in dem angegebenen Sinne als eine gewisse Vorbereitung

---

1) Darauf gründet er den Beweis der Nothwendigkeit der Erlösung und des Glaubens an Christus, sowohl für die Heiden, als für die Juden im 1. und 2. Kapitel des Römerbriefes, wie wir ausführlich, auch aus anderen Schriftstellen, bereits Bd. 1, §. 20 gezeigt haben. Dieses faßt der Apostel *Rom.* 11, 32, nachdem er das providentielle Geheimniß der Berufung der Heiden und der Juden erklärt, in die ganz allgemeinen Worte zusammen: Conclusit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur, wozu Thomas in seinem Commentar zum Römerbriefe bemerkt: *Conclusit enim*, hoc est concludi permisit, *omnia*, id est, omne hominum genus, tam Judaeos, quam Gentiles, *in incredulitate*, sicut in quadam catena erroris. (*Sap.* 17.) *Una catena tenebrarum omnes erant colligati. Ut omnium misereatur*, id est, ut in omni genere hominum sua misericordia locum habeat. (*Sap.* 11.) *Misereris omnium, Domine,* quod quidem non est extendendum ad daemones secundum errorem Origenis, nec etiam quantum ad omnes homines sigillatim, sed ad omnia genera hominum. Fit enim hic distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum. Ideo autem Deus vult omnes per suam misericordiam salvari, ut ex hoc humilientur, et suam salutem non sibi, sed Deo adscribant. (*Osee* 13.) *Perditio tua in te Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.* (*Supra* 3.) *Ut omne os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo.*

2) Vgl. Bd. 1, §. 22.

3) Zu dieser Vorbereitung auf Christus und sein Reich gehört vor allem die bereits in den prophetischen Worten Noe's so klar ausgesprochene Grundthatsache der Völkergeschichte, daß nicht die erste chamitische und semitische, sondern die japhetitische Cultur und Menschheit zunächst zur Aufnahme des Christenthums und zum Wohnen in der zuerst durch Gottes übernatürliche Auserwählung gesegneten Hütte Sem's bestimmt war und erzogen wurde.

auf das Christenthum bezeichnet werden kann und muß; so steht es auf der anderen Seite nicht nur mit dem Glauben, sondern auch mit den Thatsachen der Geschichte und dem richtigen Denken in Widerspruch, das Christenthum, wie der moderne Rationalismus in allen seinen Gestalten will, als ein natürliches Product dieser Culturentwickelung zu betrachten. Das ist vor allem deßhalb schon unmöglich, weil das Wesen des Christenthums übernatürlich ist; dann aber auch deßhalb, weil die heidnische Philosophie, wenn sie auch, wie die sokratische Philosophie, einigermaßen die natürliche Wahrheit erkannte, dieselbe doch nimmer, auch nur in einer zur Erreichung der natürlichen Bestimmung des Menschen genügenden Weise erfaßte und zu lehren vermochte[1]), vielmehr immer wieder in die Finsternisse des Materialismus und Pantheismus, des Emanatismus und falschen Dualismus und endlich der trostlosesten Skepsis versank, und auch da, wo sie geoffenbarte und übernatürliche Wahrheiten, wie im Philonismus und Neu-Platonismus, benutzte, dieselben verderbte, entstellte und in die verderblichsten Irrthümer verkehrte.

Indem so die heidnische Philosophie und Civilisation das allgemeine Sündenelend und die daraus entspringende menschliche äußere und innere Unglückseligkeit, gerade wie der Götzendienst, steigerten, haben auch sie in dieser negativen Weise die Menschheit zur willigen Aufnahme des Erlösers vorbereitet[2]).

2. Nun fragt es sich aber, ob und inwiefern in den religiösen Lehren, Mythen und Cultübungen des Heidenthums etwa auch positive, ja selbst der übernatürlichen Ordnung angehörende Hinweise und Vorbereitungen auf Christus und das Christenthum zu finden seien.

Gar manche neuere Vertheidiger des Christenthums, die weit davon entfernt waren, mit dem ungläubigen Naturalismus Judenthum und Heidenthum als gleichberechtigte Stufen menschlicher Culturentwickelung und das Christenthum als natürliches Product und die endliche Vermittelung dieser doppelten Entwickelung zu betrachten, sind in dieser Beziehung viel zu weit gegangen. Man wollte

---

1) Bd. 1, §. 31 vgl. §. 21.

2) Dieses dem antiken und auch dem modernen Heidenthum gegenüber zu zeigen, ist eine der vorzüglichsten Aufgaben der Apologetik. Zu deren Lösung hat namentlich P. Albert Maria Weiß O. P. in seiner Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur in geistvoller Verarbeitung ein unermeßliches Material zusammengestellt.

in den Lehren und zumal in den Mysterien des Heidenthums, auch des griechisch-römischen, noch mehr aber in den alten Religionssystemen des Orients, alle Wahrheiten und Geheimnisse des Christenthums nicht nur als Erbstücke aus der Uroffenbarung, sondern auch als von Gott den Heiden geschenkte Typen und Offenbarungen des Logos, der auch in den heidnischen Religionen gewirkt habe, in den heidnischen Mythen aber, wenn auch vielfach entstellt und nationalisirt, alle Thatsachen der heiligen Geschichte wiederfinden, ja die Vorbereitung des Christenthums durch die heidnischen Religionen fast ebenbürtig der Vorbereitung durch die göttliche Offenbarung im alten Testamente zur Seite stellen[1]).

---

1) Nicht ohne von seinem Traditionalismus beeinflußt zu sein, hatte Graf Maistre das Wort geschrieben: „Wer wird uns die Mythologie von der Seite erklären, daß in ihr alle christlichen Wahrheiten vorbildlich erfüllt erscheinen?" Dieses Wort Maistre's hat seiner Zeit Sepp in seinem Buche: „Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum" einzulösen versucht. Schon vorher hatte er in seinem Leben Jesu diese Idee auszuführen und dadurch den eben durch David Strauß zur Blüthe gebrachten ungläubigen Mythicismus zu überwinden gesucht. „Alle Offenbarung," schreibt er da, „zerfällt in Naturoffenbarung, in die mythologisch vorbildliche, und in die übernatürlich prophetische. Das Leben Jesu aber ist der universalhistorische Centralpunkt, und gilt darum nicht blos für den speciellen Zeitpunkt, von dem es erzählt ist, sondern von dem ganzen Umkreise des Daseins, im geistigen Gebiete, in der Naturregion, und im gemeinschaftlichen dritten oder historischen Gebiete. Denn die Geschichte der Natur, des Geisterreiches und die der Menschen ist nur das auseinandergezogene Bild der Incarnationsgeschichte: mit einem Worte, das Christenthum beschließt die Fülle aller esoterischen wie exoterischen Revelation, indem es von dem Gott-Menschen selber gegründet, in allen Lebenskreisen sich erklärt, bestätigt und verwirklicht findet. Hier erscheint Christus wahrhaft als der göttliche Hermes trismegistos." Und weiter: „Wie die ganze Natur, vom Menschen auf der Höhe der Schöpfung bis hinab zum Grundsteine der Erde, dem Granit, die göttliche Trinitas räumlich wiederstrahlt, so wiederholt sich zeitlich im Anfange der Geschichte eines jeden Volkes die Geschichte des Gründers des neuerlösten Menschengeschlechtes, auf welchen das ganze Alterthum hinzielt, und mit dessen historischem Auftreten eben die neue ihren Ursprung genommen. Ueberall ist es ein Gott, der herniedersteigend und in's Königshaus eintretend, mit der Erdentochter den Sohn der neuen Zeit zeugt, von welchem eine Umkehr und Erneuerung der Dinge beginnt. Dies macht ihn zum Stifter einer neuen Epoche und Geschichtsäre, worauf er dieselben Verfolgungsschicksale wie unser Erlöser erduldet, und oft auch ebenso endet. Denn wenn nach dem Religionssysteme der Inder Siva Dionichi, die andere Person der geoffenbarten Gottheit, das härteste Loos und den Tod selber erdulden muß; wenn Zagreus Dionysos, dem der ewige Vater Zeus den Sitz neben seinem Throne verliehen, von den Titanen zerrissen wird, und Mithras, der bei den Persern als Weltschöpfer verehrt wird, als Stier Abudad von der Hand Ahrimans stirbt u. s. w.,

Derartige Uebertreibungen sind in apologetischer Beziehung schädlich, dogmatisch aber zum Theil geradezu falsch, zum Theil höchst bedenklich.

Vor allem stehen sie mit der oben erörterten dogmatischen Grundwahrheit in Widerspruch, daß das Heidenthum nicht ein Weg zu Gott und seinem Heile, sondern das Product des Abfalls und der breite Weg stets fortschreitenden Verderbens ist. Das Heidenthum ist nicht, wie Israel, das Reich Gottes in seiner Grundlegung und Vorbereitung, sondern das Reich der Lüge und des Bösen in seinem Fortschritte und seiner Vollendung. Daher konnte wohl Gott auch Heiden Gnaden und Belehrungen zu ihrer Rettung aus dem Verderben des Heidenthums schenken; nimmermehr aber konnte das Heidenthum selbst und konnten seine Träger positiv zur Vorbereitung auf die Wahrheit und Gnade in Christus dienen. Nur das läßt sich mit Wahrheit sagen, und wurde auch von alten und neueren Apologeten geltend gemacht, daß sich auch in den Verirrungen der heidnischen Religionen immer noch mehr oder weniger klare und sichere Spuren nicht nur der natürlichen sittlichen und religiösen Wahrheit, sondern auch der übernatürlichen Uroffenbarung nachweisen lassen, namentlich die Kunde von einem ursprünglichen Zustande der

---

so hat hier schon das heidnische Alterthum an die Menschwerdung Gottes überall den Tod geknüpft." Leben Jesu, Bd. 1, Einleit., S. XXXVI—XXXIX. In dem Werke: Heidenthum und seine Bedeutung für das Christenthum heißt es I, 4: „Auch den Heiden erschienen Propheten des Lichtes, um ihnen den Göttertraum auszulegen, aber die Völker sahen sie selber für das Licht an, und umkleideten diese zeitweisen Vorläufer und religiösen Gesetzgeber mit dem Scheine jenes höheren Lichtes, ja begingen selbst ihre Apotheose. Zu ungeduldig, um die Zeit der Erscheinung abzuwarten, schuf sich jedes Volk seinen Messias ante Messiam, wodurch sie an der Gottheit einen Raub begingen." Und III, 240: „Die Heidenwelt war auch im Besitz relativ-christlicher Wahrheiten, welche Beseligung denen verliehen, die daran hingen. Ihren Opfern und Gebeten wohnten in dieser Beziehung eine Kraft ein, ihren Priestern war Begeisterung und eine geheimnißvolle Weihe verliehen, die nicht blos von unten sich ableitete, oder in dämonischer Praxis sich kund gab. Daß einzelnen gebetskräftigen Männern die Macht, gewisse Störungen in Natur und Leibesleben aufzuheben, einwohnte, wer dürfte dies bezweifeln?" Für solche idealistische Verirrungen ist heute die Zeit vorüber. Aber hüten wir uns, daß der Realismus moderner Religions- und Sprachvergleichung nicht, nur auf anderem Wege, zu ähnlichen Irrthümern führe. Man kann weder den Dionysos mythisch, noch den Buddha historisch mit Jesus Christus in eine andere Beziehung, als den des Gegensatzes bringen, ohne von dem Worte des Apostels getroffen zu werden: „Was hat das Licht mit der Finsterniß, was Christus mit Belial gemein?"

Gerechtigkeit und Glückseligkeit in einem innigen Verkehr mit der Gottheit, von einem selbstverschuldeten Falle der Menschheit und einer dereinstigen Wiederherstellung durch einen göttlichen Erlöser, und daß diese Grundwahrheiten auch noch in dem heidnischen Cultus, zumal in den Opfern, Sühnungen und Reinigungen ihre Anklänge haben [1]).

---

1) Insofern haben gewiß jene Männer, welche, wie Maistre in seiner berühmten Abhandlung über das Opfer, Lasaulx in seinen mythologischen Abhandlungen, insbesondere in dem Opusculum „die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha", die Spuren christlicher Wahrheiten im heidnischen Cultus nachzuweisen, oder die Zeugnisse für die Thatsachen und Wahrheiten der Uroffenbarung aus den zersplitterten und entstellten Fragmenten der Völkertraditionen im Lichte der christlichen Wahrheit zu sammeln und zu erklären suchten, wie Fischer und Lücken in seinen verschiedenen Schriften, s. oben Bd. 6, S. 16, Note 1, ein verdienstliches Werk gethan, dessen Fortsetzung und Vervollkommnung bei den großen Fortschritten der neueren religionsgeschichtlichen Forschungen für die Geschichte der Menschheit und die Apologetik des Christenthums sehr wichtig ist. Allein man kann hiebei kaum vorsichtig genug sein. Gewiß ist das Wort Werner's, das sich auch Hettinger (Fundamentaltheologie, §. 57, VII, 2) angeeignet hat, wohlberechtigt. „Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Thatsachen, Lehren und Mysterien der christlichen Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte in die vorchristlich-heidnische Religions- und Göttermythik hineinzudeuten, und aus dieser ein aus verborgenen Seelengründen herausgesetztes Präsagium der christlichen Heilswahrheit herauszulesen. Unternehmen solcher Art haben ihre volle Berechtigung; nur müssen sie mit Geschick und geläutertem Geschmack angefaßt werden, und dürfen sich nicht durch blos äußerliche Aehnlichkeiten oder Aehnlichkeiten des bloßen Vorstellungsinhaltes bestimmen lassen, sondern müssen die wirklichen sachlichen und ideellen Verwandtschaften der Sagen und Mythen unter einander und in ihrem Verhältniß zum christlichen Glaubensinhalte in's Auge fassen. Hält man sich aber an diese Forderung, so wird man in den heidnischen Religionen kaum mehr und anderes, als mannigfach diversificirte, gebrochene und mit allerlei fremdartiger Zuthat versetzte Anklänge an die christliche Wahrheit entdecken, die einzeln und für sich genommen zum nicht geringen Theile völlig unverständlich wären, und erst in ihrer Zusammenfügung unter einander und zufolge ihres Zusammenhaltes mit der christlichen Wahrheit als Reflexe derselben kenntlich werden. Nicht Weniges ist aller Religion als solcher eigen, und wird sich daher, wenn schon unter veränderten Formen, mehr oder weniger in den Lehren und Bräuchen aller Religionen, der historischen wenigstens, finden; manche andere Aehnlichkeiten werden, selbst die Allgegenwart der christlichen Idee im Menschheitsleben vorausgesetzt, wohl nur auf einem zufälligen Zusammentreffen beruhen und keine tieferen oder innerlichen Bezüge zum Inhalte der vollen und vollkommen erfüllten Religionswahrheit haben. Man hat ferner, wenn es sich um Hervorstellung solcher Bezüge handelt, den Unterschied der wesentlichen Elemente des christlichen Religions- und Wahrheitsgehaltes, des historischen, kosmisch-religiösen und ethisch-religiösen wohl zu unterscheiden. Am

Darin kann man aber um so weniger eine fortschreitende positive Vorbereitung auf Christus durch die heidnischen Religionen erblicken, als das Heidenthum, wenn es auch ursprünglich noch Elemente der Uroffenbarung enthielt, dieselbe immer mehr entstellt und, ähnlich wie auch die natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten, gänzlich corrumpirt und in einem durchaus falschen und mit der ursprünglichen Wahrheit im Widerspruch stehenden Sinne gedeutet hat[1]).

---

wenigsten möchte es angehen, die den christlichen Offenbarungsglauben tragende heilige Geschichte in die heidnischen Mythen hineinlesen zu wollen; daß hieraus wahrhaft blasphemische oder auch geradezu widersinnige Zusammenstellungen und Parallelisirungen resultiren können, haben wir oben in mehreren aus Brauns Mythosophie ausgehobenen Beispielen hinlänglich zu ersehen Gelegenheit gehabt. Die heidnische Göttergeschichte und Göttersage ist, weil auf dem Boden eines naturalistisch getrübten und verdunkelten Denkens stehend, eine durchaus unheilige Geschichte, die sich mitunter bis zu einer fast wahnwitzigen und wahrhaft dämonischen Verkehrung des Göttlichen verirrt." Die Religionen und Culte des vorchristl. Heidenthums. S. 491.

1) Sehr richtig sagt, wenn wir nicht irren, Phillips in den histor.-pol. Bl., Bd. 33, S. 271: „Von seinem Ursprunge an hat das Heidenthum keine Fortschritte zum Bessern gegen die alte Einheit hin gemacht, es war auf allen Punkten bis auf diese Stunde im Rückschritt. Diese aber führt auf zwei scheinbar einander entgegenstehenden Wegen zu ein und demselben Ziel. Die Stämme, welche sich früh von dem immer noch auf ein gewisses Gebiet beschränkten Ganzen der Zerstreuung ablösten und in große, weite, offene Länderstrecken verloren, sanken immer tiefer, und kamen endlich im Zustand der größten Verwilderung an: durch die äußere Vertheilung ging aller Zusammenhang im Innern mit zu Grunde, der Zwiespalt war vollendet: es endete mit der Anbetung der Naturkräfte, dem Fetischismus. Glücklicher waren jene, die auf abgeschlosseneren Gebieten sich niederließen, sie blieben äußerlich mehr gesammelt, und das wirkte wohlthätig auf das Innere zurück. Scheinbar nahmen sie eine höhere Richtung, sie entwickelten eine reiche, glänzende Cultur, sie sahen begabte Dichter unter sich erstehen, Künstler, vor deren Schöpfungen wir oft noch mit Bewunderung stehen, sie schienen die höchste Blüthezeit der Völker repräsentiren zu wollen und, wenn wir den modernen Anschauungen Glauben schenken, dann war dies in der That der Fall. Aber es war doch nur ein anderer Titanenkampf, ein zweiter Thurmbau, und als sie den Himmel erstürmt wähnten, da warf der Herr sie in den Abgrund. Gerade jene Schöpfer des trügerischen Glanzes, womit sich das griechische Heidenthum umgab, sind die Urheber seines Verfalls: die Dichter wichen zuerst von der Strenge der alten Dogmen ab, welche das Heidenthum sich aus überkommenen Offenbarungsideen umgebildet hatte, die Künstler verließen zuerst die strengen alten Göttertypen; so drang das Menschliche, Fleischliche, gefördert von den dämonischen Mächten, immer mehr ein, das Urgöttliche trat immer mehr zurück, der Rationalismus siegte, und trotz all seines Glanzes brach der ganze kunstvolle Bau zusammen. Tiefere Geister unter den Heiden erkannten dies sehr wohl, und nicht umsonst beklagt Platon im

Was das Heidenthum von Ueberresten der Uroffenbarung noch besaß, waren todte, entstellte, mißverstandene Trümmer. Losgetrennt von der im alten Bunde die göttliche Wahrheit bewahrenden rechtmäßigen Autorität und Ueberlieferung, waren sie jeder Willkür und Verderbniß überantwortet. Nicht ihrer bediente sich die göttliche Erbarmung, um auf die heidnische Menschheit einzuwirken. Deßhalb waren aber die Heiden keineswegs von den übernatürlichen Führungen Gottes gänzlich verlassen; vielmehr hat dieselbe göttliche Offenbarung, die zunächst in Israel wirksam war, zu allen Zeiten zur Vorbereitung der Welt auf Christus auch auf die heidnische Welt theils unmittelbar, theils mittelbar ihren Einfluß geübt.

IV. Vor allem ist hier die bereits ausgesprochene und später in der Darlegung der messianischen Prophetie noch näher zu betrachtende weltumfassende Allgemeinheit der Heilsverheißung und ihrer Ausführung zu betonen. In seinem Stammvater war dem ganzen Menschengeschlechte, allen Menschen ohne Ausnahme die Heilsverheißung gegeben.

Wie sehr auch die Kainiten und endlich auch die Sethiten mit ihnen entarteten, Gott nahm weder seine Verheißung zurück, noch seine Mahnung zur Bekehrung, welche er durch die Prediger der Gerechtigkeit an alle Menschen richtete, bis zu dem Tag, da Noe in die Arche ging. Aber selbst an den im allgemeinen Strafgericht zu Grunde Gehenden bewahrte Gott die Treue seiner Heilsverheißung[1]).

---

zweiten Buche der Republik die Lügen Homer's und Hesiod's, gegen sie erheben sich Plutarch und Seneca mit derselben Schärfe, und Dionysius von Halikarnaß sagt mit Recht, daß das Volk seine eigene Schlechtigkeit den Göttern ablerne." Damit, daß die heidnischen Dichter, wie nicht minder die Philosophen, wie im Occident, so auch im Orient, im großen Ganzen nur zum Verderbniß des religiösen Denkens und Lebens im Heidenthum beitrugen, verträgt es sich vollkommen, daß sich in den heidnischen Dichtungen über Gott und Religion manche Lichtblicke finden, mag dasselbe aus der anima naturaliter christiana, mag es aus überlieferten Fragmenten der ursprünglichen Wahrheit, mag es, wie bekanntlich die Kirchenväter am meisten betonen, aus dem alten Testamente stammen, mit welchem heidnische Philosophen und Dichter direct oder indirect in Berührung gekommen. Darauf aufmerksam zu machen hat pädagogischen und apologetischen Werth. Dagegen ist die Allegorisirung christlicher Wahrheiten durch heidnische Fabeln, Bilder und Namen, wie sie in der Renaissance herrschte, durchaus verwerflich und nicht minder geschmacklos, mögen auch Dichter und Maler darin eine noch so große Virtuosität bewiesen haben.

1) Vgl. oben S. 143.

Dem Noe und seinen Nachkommen gab Gott die neue Verheißung, daß bis zum Endgerichte kein solches Strafgericht mehr über die sündige Menschheit kommen solle. Diese Verheißung zeitlichen Verschonens geschah aber im Hinblick auf die dem Noe und seinen Nachkommen auf's neue gegebene ursprüngliche Heilsverheißung. Das Wort Gottes hebt ausdrücklich hervor, daß dieselbe sämmtlichen Söhnen und somit der gesammten Nachkommenschaft Noe's, der ganzen Menschheit gegeben ward[1]). Noe's Fluchprophetie über den Sohn des entarteten Cham hebt die Universalität der Verheißung nicht auf; wohl aber verbreitet dieselbe in Verbindung mit der Segensverheißung für Sem und Japhet[2]) über die Geschichte der Verwirklichung der Heilsverheißung im Verlaufe der gesammten, zunächst der vorchristlichen Weltgeschichte, ein helles Licht. Während auf der durch die Fluth erneuerten Erde zunächst Cham's, wie einstens Kain's Geschlecht von Gottes Angesicht hinwegzieht und die ersten Weltreiche mit ihrer heidnischen Cultur gründet, wird Sem in seinem großen Nachkommen Abraham

---

1) Benedixit Deus Noë et filiis ejus. *Gen.* 9, 1. Statuam pactum meum vobiscum. *Gen.* 9, 11. Der durch den Regenbogen gesinnbildete Friedensbund ist mit allem Fleisch, der ganzen Erde geschlossen. *Gen.* 9, 12—17. Freilich ist hier zunächst die Verheißung gegeben, daß keine Sündfluth mehr kommen werde; aber diese Verheißung hat Ziel und Voraussetzung in der dereinstigen Erlösung.

2) Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis . . . Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan servus ejus. Dilatet Deus Japheth, et habite in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus ejus. *Gen.* 9, 25—27. Alle Ausleger, welche die heilige Schrift als Wort Gottes anerkennen, sind darin einig, daß der dem Sem gegebene Segen derselbe Segen ist, der später Abraham, dem auserwählten Nachkommen Sem's, gegeben wurde, nämlich die Verheißung, Stammvater des Messias zu sein. Zugleich ist damit aber die Prophetie verknüpft, daß dieser Segen Sem's-Abraham's zunächst und vorzugsweise den Japhetiten zu Theil werden soll. Darin hat der heilige Geist das Geheimniß der Berufung der Heiden angedeutet; während Sem, näherhin Israel wegen seines Unglaubens ausgeschlossen bleibt, bis die Fülle der Heiden in das messianische Reich eingegangen, quia caecitas ex parte contigit in Israël, donec plenitudo gentium intraret. *Rom.* 11, 25. Die selbstverschuldete Zurückstellung der Chamiten hervorzuheben war von Wichtigkeit nicht nur im Hinblick auf die Kananiten im gelobten Lande und den von Gott gewollten Kampf Israels gegen sie, sondern auch im Hinblick auf das älteste, zunächst dem Volke Gottes Gefahr drohende chamitische Heidenthum und die ersten abgöttischen Weltreiche in Aegypten und Babylon. Insofern kann man auch in der Prophetie Noe's die erste Andeutung der Daniel'schen Prophetie von den, dem Reiche Christi vorangehenden heidnischen Weltreichen erblicken.

der auserwählte Träger der messianischen Verheißung. Aber dadurch wird keineswegs das Heil ausschließlich Sem's und Abraham's Erbtheil, vielmehr soll Abraham der Vater aller Gläubigen aus allen Stämmen und Völkern werden[1]), in der Zeit der Erfüllung aber der Segen Sem's zunächst auf Japhet übergehen.

Nichts wird in dem ganzen alten Testamente so stetig und nachdrucksam hervorgehoben, als die Universalität oder Katholicität der Heilsverheißung und die Aufgabe Abraham's und Israels zur Vorbereitung des Heiles für die ganze Menschheit[2]).

Allerdings wurde Abraham und seine Nachkommenschaft von Gott ausgeschieden, nicht nur aus allen anderen Stämmen und Völkern, sondern auch aus seiner eigenen Familie[3]), in welcher die reine und heilige Ueberlieferung[4]) gleichfalls bereits sich verdunkelte und Abgötterei eingedrungen war[5]). Dies geschah aber nicht um die ganze übrige Menschheit zu verwerfen, sondern um Abraham zu retten und in seinem Hause den wahren Glauben und die Verheißung des Heiles, wie einst in der Arche Noe's, zu bergen allen Völkern der Erde zum Heil.

In Abraham sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden[6]); nämlich alle Völker in seinem Samen, welcher

---

1) S. unten Note 6. S. 160, Note 4.

2) Vgl. B. Schäfer, die Idee des Katholicismus im Alten Testament im Katholik 1877 u. 1878.

3) Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui. *Gen.* 12, 1.

4) Daß Abraham's Glaube auf der Offenbarung Gottes und der Ueberlieferung der Väter beruhte, nicht, wie einige alte Rabbinen und auch einige neuere Theologen behaupteten, die Frucht eigenen Forschens und Denkens war, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Vgl. Scholz, Handb. d. Theol. d. A. B. I, S. 23, Note 3.

5) Das bezeugt ganz allgemein *Josue* 24, 14: Auferte deos, quibus servierunt patres vestri in Mesopotamia . . . Daß im Hause Laban's und ohne Zweifel auch dessen Vaters Bethuel, und dessen Vaters Nachor, des Bruders Abraham's, Abgötterei zu Hause war, ergibt sich aus *Gen.* 31, 30—34. So gebietet auch Jacob *Gen.* 35, 2 sq. seinen Leuten, alle Götzen zu entfernen. Vgl. Friedlieb, Leben Jesu Christi, S. 40.

6) So schon bei seiner Berufung: In te benedicentur universae cognationes terrae. *Gen.* 12, 3. Und wiederum im Thale Mambre, als der Herr dem Abraham den Sohn aus Sara verheißt: . . . Cum futurus sit in gentem magnam et robustissimam, et benedicendae sint in illo omnes nationes terrae. *Gen.* 18, 18. Gewiß hat es auch nach dem Geiste der Offenbarung eine tiefe typische Bedeutung, daß sofort nach dieser Verheißung Abraham der Fürbitter für die dem Strafgericht geweihten verworfenen Heidenstädte wird. Und zum drittenmal in feierlichster Weise nach der das wahre und ewige Versöhnungs-

Same nach der ausdrücklichen Erklärung des neuen Testamentes[1]), aber auch nach dem Gesammtinhalt der Prophetie des alten Testamentes, der Messias ist[2]). In dem Lichte dieser Verheißung gewinnt erst das Versprechen seinen vollen Sinn, daß Gott den Abraham machen wolle zu einem großen Volke, daß seine Nachkommenschaft zahlreich sein soll, wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meere und daß er deßhalb fortan statt Abram Abraham heißen, weil er der Vater sein soll vieler Völker[3]); wie solches auch der heilige Geist durch den Völkerapostel dahin erklärt, daß Abraham nicht durch Gesetz und Beschneidung, sondern durch den auf die Verheißung gegründeten Glauben Vater und Vorbild aller Gläubigen aus allen Völkern geworden ist[4]).

---

opfer vorbildenden Aufopferung Isaaks: Per metipsum juravi, dicit Dominus: quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me: benedicam tibi et multiplicabo semen suum sicut stellas coeli, et velut arenam, quae est in littore maris: possidebit semen tuum portas inimicorum suorum, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae. *Gen.* 22, 16—18.

1) Vgl. nur *Luc.* 1, 73. Jusjurandum (cf. *Gen.* 22, 16) quod juravit ad Abraham patrem nostrum, daturum se nobis. *Act.* 3, 25; *Hebr.* 6, 13 sq. insbesondere *Gal.* 3, 16: Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis: sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus.

2) Vgl. unten über die Messianischen Weissagungen.

3) *Gen.* 17, 4—6.

4) Dicimus enim, quia reputata est Abrahae fides ad justitiam. Quomodo ergo reputata est? in circumcisione, an in praeputio? Non in circumcisione, sed in praeputio. Et signum accepit circumcisionis, signaculum justitiae fidei, quae est in praeputio: ut sit pater omnium credentium per praeputium, ut reputetur et illis ad justitiam: et sit pater circumcisionis, non iis tantum, qui sunt ex circumcisione, sed et iis, qui sectantur vestigia fidei, quae est in praeputio patris nostri Abrahae. Non enim per legem promissio Abrahae, aut semini ejus, ut haeres esset mundi: sed per justitiam fidei . . . Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei qui ex lege est solum, sed et ei qui ex fide est Abrahae, qui pater est omnium nostrum, sicut scriptum est (*Gen.* 17, 4): Quia patrem multarum gentium posui te . . . *Rom.* 4, 9 sq. So weit sich diese Stelle auf die Rechtfertigung aus dem Glauben bezieht, werden wir sie in der Justificationslehre betrachten. Hier interessirt uns die Auslegung des Segens Abraham's durch den Weltapostel. Daß dieser Sinn nur durch Paulus in das alte Testament hineingelegt worden, ist durch den göttlichen Charakter der heiligen Schrift schlechthin ausgeschlossen.

Dem Isaac und Jacob wird die Verheißung mit derselben Bestimmung, daß sie zum Segen aller Völker sein solle, wiederholt[1]). Es könnte scheinen, daß die mit den den Patriarchen gegebenen Verheißungen verbundene Schenkung des gelobten Landes, als Erbsitz des Volkes Israel, mit der Universalität jener Verheißungen in Widerspruch stehe; allein dem ist nicht so. Vor allem ist die Beschränkung auf das gelobte Land und später Jerusalem nur für die Zeit der Vorbereitung gegeben; sodann sind beide Vorbilder des messianischen Reiches, der Kirche Christi, wie wir bei Betrachtung der messianischen Weissagungen und Vorbilder näher sehen werden; endlich war dieses Land nicht nur der beste Ort zum Schutze und zur Erziehung Israels, sondern auch der geeignetste Punkt der alten Welt, um mit allen großen Völkern und Reichen des Alterthums in Berührung zu treten und den prophetischen Missionsberuf Israels an ihnen zu üben[2]).

---

1) *Gen.* 26, 4; 28, 14.

2) B. Schäfer (Kath. 1877, II. S. 26) faßt die hier in Betracht kommenden Momente also zusammen: „So lange das Volk Gottes noch eine Anhänglichkeit an den Götzendienst zeigte, so lange es für seinen weltpriesterlichen Beruf noch nicht gehörig geschult war, war für dasselbe strenge Absonderung und Abgeschiedenheit von den übrigen Völkern nöthig. Denn wäre es früher in das Völkergewoge hineingeworfen worden, wie später, so wäre es um den Monotheismus geschehen gewesen. So aber war es durch natürliche Grenzen vor dem Einflusse von Aegypten und Babel geschützt. Im Norden war es durch den Libanon abgeschlossen von Phönizien, im Osten und Süden durch die syrisch-arabische Wüste von den Euphratvölkern und Aegypten, im Westen durch das hafenlose Meer. Andererseits forderte auch der Beruf Israels eine Weltstellung inmitten der Culturvölker. Es hatte die Weissagung erhalten, es werde ausbrechen zur Rechten und zur Linken, und sein Name solle die Heiden erben. „Ich habe Jerusalem mitten unter die Völker gesetzt und rings um sie her die Länder." Ez. 5, 5. „Israel wohnt auf dem Nabel der Erde." Ez. 38, 12. In der That bildet Palästina auch die Brücke zwischen drei Welttheilen. Unweit liegt die Landenge, welche Asien und Afrika verbindet, und von da ist die Entfernung von Aegypten nicht mehr groß. Vom Mittelmeer kann man nach drei Welttheilen zur See reisen. Nordwestlich wohnen die seekundigen und handelstüchtigen Phönizier. Das rothe Meer öffnet den Weg nach dem glücklichen Arabien, nach Indien und Afrika. Nach dem Nordosten über Palmyra gehen die Karavanen in die Euphrat- und Tigrisländer und nach dem Osten zu dem persischen Meerbusen. So war allen Mächten der Zugang zu der wahren Religion und dem wahren Lichte geöffnet, und diese Centralstellung machte Israel geeignet zum Ausgangspunkt der Weltreligion." „Dieser Verein der größten Contraste in der Weltstellung, eine möglichst isolirte Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Culturssphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Land,

Dieser Beruf Israels bezüglich der Heidenvölker wird auch bereits im Leben der Patriarchen verwirklicht und vorgebildet. Sie sind Pilger und kommen nicht nur mit den wichtigsten Heidenvölkern in Berührung, sondern werden auch, nicht ohne göttliche Offenbarungen und Gerichte, als Diener und Zeugen des wahren Gottes anerkannt[1]).

Wie in der Gründung und Fortführung der patriarchalischen Offenbarung wird auch in deren Abschluß, in dem Segen Jakobs über Juda, die alle Völker umfassende Allgemeinheit des Heilsrathschlusses auf's stärkste betont. Der Messias, der von Gott gesandte Friedensstifter, der kommen wird, wenn das zeitliche Reich Juda's zu Ende gegangen, ist nicht etwa nur die Hoffnung Israels, sondern auch der, auf den die Völker harren[2]). Mit nicht minderem Nachdruck wird dieselbe Wahrheit in dem Momente ausgesprochen, wo durch die mosaische Gesetzgebung das Volk Israel constituirt und seine Ausscheidung aus den Völkern vollendet wird. Indem Jehovah Israel, dieses kleinste unter den Völkern, aus reiner Gnade auserwählt, verstößt er nicht die anderen Völker, die alle sein Eigenthum sind; vielmehr soll zu ihrer aller Heil Israel ein priesterliches Königreich, ein Gott geheiligtes Volk sein[3]).

---

mit der arabischen, indischen, ägyptischen, wie der syrischen, armenischen, griechischen und römischen Culturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte, ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit des gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes bestimmt war.““ Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 11.

1) Vgl. *Gen.* 20; 23, 6.

2) Von dieser messianischen Weissagung wird später ausführlicher die Rede sein; hier interessirt uns nur, daß der Schilo die expectatio gentium (Vulg.), προσδοκία ἐθνῶν (LXX) genannt wird. Der Sinn bleibt derselbe, wenn wir nach dem hebr. Texte lesen: „Dem die Völker gehorchen.“ Wenn auch an sich unter „Völkern“ (עַמִּים, ähnlich wie Gen. 48, 9) auch die Stämme Israels verstanden werden können, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß darunter im Sinne der schon den Patriarchen gegebenen Verheißung und der gesammten Messianischen Prophetie (vgl. Js. 51, 5: Me insulae expectabunt) alle Völker der Erde zu verstehen sind.

3) Mea est enim omnis terra. Et vos eritis mihi in regnum sacerdotale, et gens sancta. *Exod.* 19, 5. 6. Als Gott auf des Moses Fürbitte Israel verzieh, fügte er bei: Vivo ego: et implebitur gloria Domini universa terra. *Num.* 14, 21. Im letzten Segen Mosis heißt es: Dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt: et qui appropinquant pedibus ejus, accipient de doctrina illius. *Deut.* 33, 3. Das ist dieselbe Wahrheit, welche der heil. Petrus bei der Aufnahme des Cornelius in die Kirche ausspricht: In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet eum et operatur justitiam, acceptus est illi. *Act.* 10, 34. 35. Vgl. Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. S. 41.

Diese Universalität des Heilsrathschlusses und der prophetische Beruf Abrahams und Israels für die ganze Menschheit, welche in der Berufung der Patriarchen und in der Constituirung des Volkes Gottes durch Moses so klar ausgesprochen ist, wird durch die ganze Geschichte und durch alle Lehren und Satzungen des alten Bundes bestätigt. Insbesondere ist es nach der gesammten Messianischen Prophetie eine der wesentlichsten Aufgaben des Messias, alle Völker zu erlösen, zu heiligen und mit Israel zu vereinigen. Der messianische Bund und das messianische Reich ist wesentlich, wie ewig, so auch allgemein, alle Völker, die ganze Menschheit umfassend. Das werden wir unten bei Betrachtung der messianischen Prophetie näher behandeln; daher hier nur noch folgende Andeutungen.

Was die Offenbarungen Gottes, insbesondere die messianischen Weissagungen und die prophetischen Typen bezüglich der Allgemeinheit des Heilsrathschlusses und der Berufung und Bekehrung aller Völker der Erde klar zu erkennen geben, findet auch in den göttlichen Thaten und den Führungen der Providenz seinen Vollzug und seine Bestätigung. Obwohl von der Berufung Abrahams bis zur vollendeten Constituirung des Volkes Gottes und seiner festen Niederlassung im gelobten Lande die Ausscheidung stetig fortschreitet[1]), besteht doch in dieser ganzen Periode ein lebendiger Verkehr der Patriarchen und des Volkes Israel mit den Hauptvölkern der damaligen Welt; ja es finden sich selbst unter diesen von der heiligen Schrift hochgefeierte Diener des wahren Gottes, erhabene Vorbilder des Volkes Gottes und des zukünftigen Erlösers.

Vor allem hebt das Wort Gottes Melchisedech hervor, den man mit Grund als einen Chamiten betrachten kann, welchen König von Salem nichtsdestoweniger die heilige Schrift als Priester des Allerhöchsten[2]) bezeichnet, von dem Abraham den Segen empfängt und dem er den Zehnten seiner Beute gibt, den das alte[3]) und neue Testament[4]) als eines der vorzüglichsten

---

1) Wie Abraham aus seiner Familie, wird dann in der Familie Abrahams selbst Isaak von Ismael, Jakob von Esau geschieden.

2) Daß der Gott, dem Melchisedech dient, der wahre Gott, der Gott Abrahams, nicht ein kananitischer Abgott ist, kann nach der heiligen Schrift, insbesondere nach *Gen.* 14, 18 sq. *Ps.* 109, 4 und *Hebr.* 7 nicht dem mindesten Zweifel unterliegen.

3) *Ps.* 109 (110), 4. Welches Gewicht Christus und die Apostel *Matth.* 22, 41 sq.; *Marc.* 12, 35; *Luc.* 20, 41 sq.; *Act.* 2, 33; *1 Cor.* 15, 25; *Eph.* 1, 20 etc. gerade auf diesen messianischen Psalm legen, mit dem die Kirche zum Lobpreise Christi jede Vesper beginnt, ist bekannt. Vgl. Bd. 4, §. 216, 4.

4) *Hebr.* 7, vgl. die vorausgehende Note.

Vorbilder sowohl der Person, als des Hohenpriesterthums Christi feiert[1]).

1) Die erhabene prophetische und typische Bedeutung des Melchisedek, wovon bei Betrachtung der messianischen Prophetie und in der Lehre vom Opfer des neuen Bundes gehandelt wird, in Verbindung mit der erst im Lichte der christlichen Offenbarung verständlich gewordenen geheimnißvollen Aeußerung der Genesis, war Anlaß, daß schon von jüdischen Rabbinen, sowie von Häretikern, aber auch von einigen Vätern und Kirchenschriftstellern mancherlei zum Theil verwerfliche, zum Theil unbegründete und bedenkliche Meinungen aufgestellt wurden. Die antitrinitarische Secte der Melchisedekianer betrachteten den Melchisedek als eine über Christus erhabene „göttliche Kraft", wahrscheinlich in emanatistischem Sinne, während ihnen Christus ein bloßer Mensch war. Wer ihr Stifter, Theodotus Argentarius, war und in welchem Verhältnisse er zu Theodot Coriarius steht, haben wir hier nicht zu untersuchen, wohl aber ist die melchisedekianische Häresie auch heute noch interessant. Das vollständigste über diese Häresie gibt Epiphanius Haer. 55: Qui Melchisedechianos appellari sese volunt, ac, nisi fallor, a Theodotianis avulsi sunt, Melchisedecum illum, de quo in scripturis mentio fit, cum primis celebrant, et praeclaram quamdam esse virtutem arbitrantur, quem etiam in supremis atque inexplicabilibus locis constituunt. Neque solum virtutem esse quamdam asserunt, sed ipso etiam Christo majorem esse dictitant. Epiphanius meldet sodann, die Melchisedekianer hätten ihre Opfer durch Melchisedek dargebracht, denn sie hätten ihn als den ewigen himmlischen Priester und Mittler betrachtet zwischen Gott und nicht nur den Menschen, sondern auch den Engeln. Christus habe nur in Gottes Auftrag das wahre Opfer Melchisedeks die Menschen gelehrt und sie dadurch vom Dienste der Götzen zum Dienste des wahren Gottes zurückgeführt. Man sieht, die Melchisedekianer wendeten das, was Paulus von Christus lehrt und wovon Melchisedek nur Vorbild war, auf diesen an. Ihnen ist Melchisedek das Urbild, Christus nur ein unvollkommenes Nachbild desselben. Wenn Melchisedek auch als der heilige Geist bezeichnet wurde, wie Hieronymus Ep. ad Evang. meldet, so geschah dies nicht im Sinne der katholischen Trinitätslehre, sondern der antitrinitarischen Secte. Auch die Meinung des Origenes und anderer, Melchisedek sei ein Engel gewesen (was auch die Nonne von Dülmen nicht aus der wirklichen Geschichte, sondern, wie so manches andere, aus Apokryphen geschaut zu haben scheint), ist zu verwerfen. Bei den Juden war die Meinung verbreitet, Melchisedek sei Sem gewesen, was sich wohl mit der Chronologie vereinigen ließe, nicht aber mit den Worten des Apostels, sine patre, sine matre, sine genealogia; was offenbar nicht heißt, daß Melchisedek keine menschliche Eltern gehabt, sondern, daß seine Genealogie nicht aufgezeichnet sei. Wohl der melchisedekianischen Deutung gegenüber, daß Melchisedek keine Eltern habe, haben andere die Namen seiner Eltern angegeben, was gleichfalls mit der heiligen Schrift unvereinbar ist. Manche wollten in ihm auch Henoch erblicken; auch das ist schriftwidrig. Kurz, Melchisedek war, ähnlich wie später Job, ein Fürst und Priester, und zwar, wie die meisten Väter meinen, aus kananitischem, also chamitischem Stamm; obwohl es auch möglich wäre, daß er aus semitischem Geschlechte war,

Wie dem Abraham in so erhabener Stellung Melchisedech zur Seite steht, so finden wir zu Mosis' Zeit, abgesehen von seinem Schwiegervater, dem madianitischen Priester Raguel oder Jethro[1]), zwei merkwürdige Zeugen von dem übernatürlichen Wirken Gottes in der Heidenwelt zur Vorbereitung der Erlösung. Der eine Zeuge ist Balaam[2]), der Sohn Beor's, der, vom Geiste Gottes gezwungen, Israel, anstatt ihm zu fluchen, segnet, dessen künftige Herrlichkeit verkündigt und die messianische Prophetie von dem Stern aus Jakob und dem Scepter[3]) aus Israel nicht nur zur Belehrung dieses Volkes, sondern aller Völker ausspricht — eine Weissagung, welche wohl noch an der Krippe des Heilandes in den Weisen aus dem Morgenland sich wirksam erweist. Der andere Zeuge Gottes in der heidnischen Welt ist, wohl zu derselben Zeit[4]), Job, ein Vorbild des leidenden und ein Prophet des glorreichen Erlösers[5]).

---

da vor Abraham bereits Semiten in das Land der Kananiter gekommen zu sein scheinen. Uebrigens war sein Nachfolger Adonibecek Jud. 1, 5 ff. ein Kananiter und herrschte über Jerusalem. Ziemlich alles, was man über Melchisedek in dieser Beziehung mit Grund sagen kann, hat bereits Hieronymus a. a. O. geschrieben: Verti me ad Hypolitum, Irenaeum, Eusebium Caesariensem, et Emesenum, Apollinarium quoque nostrum, et Eusthatium, qui primus Antiochenae Ecclesiae episcopus clarissima tuba bellicum cecinit, et deprehendi horum omnium opiniones diversis argumentationibus ac diverticulis ad unum computum pervenisse ut dicerent, Melchisedech fuisse hominem Chananaeum, regem urbis Hierosolymae (Hieronymus selbst meinte freilich, auf Ueberlieferungen seiner Zeit gestützt, Salem bei Scythopolis sei die Residenz des Melchisedech gewesen), quae primum Salem, postea Jebus, ad extremum Hierusalem appellata est; nec mirum esse si Sacerdos Altissimi describatur, absque circumcisione, et legalibus ceremoniis, et genere Aaron: cum Abel quoque, et Enoch, et Noë placuerint Deo et victimas obtulerint: et in Job volumine legimus, quod et ipse oblator munerum fuerit, et sacerdos, et quotidie pro filiis suis hostias immolarit. Vgl. Cardinal *Gotti*, Veritas relig. christ. cap. 30; auch *S. Th.* 3, q. 23, a. 6.

1) *Exod.* 2, 16 sq.

2) Alles auf ihn bezügliche, namentlich die Stellen der Schrift, findet man in dem Art. Balaam von Zschokke, Neues K.-L. S. 1869 ff.

3) *Num.* 24, 17. Näheres später in der Lehre von der messianischen Weissagung.

4) Denn obwohl die Abfassung des Buches Job nicht, wie einige meinten, dem Moses zugeschrieben werden kann, sondern ohne Zweifel dem Salomonischen Zeitalter angehört, so sprechen doch die gewichtigsten Gründe dafür, daß der geschichtliche Job in der Zeit des Moses lebte. Supervacue quaeritur, sagt Gregor der Gr. vom Buche Job, quis haec scripserit, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Vgl. *Knabenbauer*, Comment. in libr. Job p. 14 sq.

5) Vgl. unten die Mess. Weissag.

Typische Prophetien der Berufung der Heiden zum Heile sind auch die in den Stammbaum Christi aufgenommenen[1]) Heidinen Rahab und Ruth. Auch in der äthiopischen Gemahlin des Moses und in den Frauen Salomons, zumal in der Königin von Saba, haben Väter und Theologen mit Recht Hinweisungen des heiligen Geistes auf die Berufung der Heiden erblickt.

Das Gesetz Mosis, obwohl es zunächst die Ausscheidung Israels aus den Heidenvölkern und den Schutz gegen die Abgötterei derselben bezweckt, hat doch zugleich in den Israeliten das Bewußtsein genährt, daß die Heiden ihre Brüder seien und zum Bunde der Verheißung gelangen können und sollen[2]), wie auch Israel selbst, mit allen seinen Institutionen, durch den ganzen Verlauf seiner Geschichte in stets steigender und umfassenderer Weise ein Prophet des wahren Gottes und seiner Verheißungen für alle Völker war[3]). Wie bereits die Patriarchen, kommt das Volk Israel mit allen großen heidnischen Völkern und Reichen in lebendigste Berührung[4]). Sowohl die gnädigen Führungen als die Strafgerichte, welche Israel heranbilden und auf die Erlösung vorbereiten, sind auch Zeugnisse des wahren Gottes und seines Heiles für die Heiden. Die Propheten hatten die Aufgabe, nicht nur Israel, sondern auch den Heiden zu predigen und zu weissagen[5]). Manche, wie vor allen Jonas, den Christus selbst als sein Vorbild bezeichnet[6]), waren als Verkünder der göttlichen Erbarmung vorzugsweise an die Heiden gesendet; andere, wie vor allen

---

1) *Matth.* 1, 5.

2) Vgl. z. B. *Deut.* 23, 7 & 8: Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est: nec Aegyptium, quia advena fuisti in terra ejus. Qui nati fuerint ex eis, tertia generatione intrabunt in ecclesiam Domini.

3) Insofern kann man *Js.* 11, 12: et levabit signum in nationes, was das Vaticanum Const. de fide c. 3 auf die Kirche Christi anwendet, auch auf die Kirche des alten Testamentes anwenden.

4) Schon früh mit Aegypten, sodann mit den assyrischen, babylonischen, medo-persischen Reichen, mit der griechischen Weltmonarchie Alexanders des Großen und den aus ihm hervorgegangenen Reichen, endlich mit dem römischen Weltreiche.

5) Das Wort *Js.* 49, 6: Et dixit (Dominus): Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et faeces Israel convertendas: ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae, gilt nicht nur in seinem höchsten Sinne vom Messias, sondern auch, wie der Context zeigt, von allen Propheten, den Vorläufer des Herrn eingeschlossen, und von dem prophetischen Volke Israel selbst.

6) *Matth.* 12, 39; 16, 4.

Daniel[1]), haben vorzugsweise unter den Heiden gewirkt und, wie den Israeliten, so auch ihnen die zukünftigen Geheimnisse des Messias und der Erlösung verkündigt. Der Tempel zu Jerusalem mit seinen vorbildlichen Opfern war auch für die Heiden eine Stätte des Gebetes und des Zeugnisses für den wahren Gott und den Erlöser aller Völker.

Seit dem assyrischen und babylonischen Exil[2]) sind die Juden bleibende Zeugen des wahren Gottes und seiner Verheißungen unter allen Völkern, und wird durch sie die dereinstige Ausbreitung des messianischen Reiches vorbereitet[3]). Jetzt werden auch die

1) „Der Prophet Daniel hat ... zur Zeit der großartigsten Veränderungen in der alten Welt an drei Menschenalter hindurch in steter Verbindung mit den Machthabern jener Zeit gelebt... Seine prophetische Thätigkeit ist darum ganz einzig, weil er ebenso gut ein Prophet der Völker als der Israeliten ist. In ihm erweitert sich der Gesichtskreis der Offenbarung weithin über viele Zeiten und Nationen." Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. §. 13 u. 15. S. 361 ff.

2) „Am Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Christus war der Kern des Judenvolkes um Babylon her; während eine bedeutende Anzahl von Colonien durch Medien hin bis an den Hindukusch sich ausbreiteten und auch in Aegypten sich eine eigene Niederlassung bildete. So konnte das Judenvolk sich auf's innigste an den großen Ereignissen betheiligen, welche das sechste Jahrhundert v. Chr. auszeichnen. Wir wollen nicht in's Detail der asiatischen Völkergeschichte eingehen, es reicht hin, einige Hauptmomente aus den Ereignissen jenes Jahrhunderts festzuhalten, um die providentielle Bedeutung des babylonischen Exiles zu erkennen. Wenn wir zur Zeit, da Cyrus als eigener Herrscher auftritt, uns das Hauptresultat der großen Kämpfe vergegenwärtigen, welche zwei Menschenalter vorher Asien erschütterten, so erhalten wir einfach dieses: Es ist an die Stelle der semitischen Assyrier, wie an die Stelle der chamitischen Babylonier eine indogermanische Macht getreten — die Perser herrschen in Asien. Zu gleicher Zeit ist im Reiche der Aegyptier der griechische Einfluß immer mehr erstarkt — also auch dort mitten unter den Chamiten das Element von ebenfalls indogermanischen Stämmen mächtig geworden. Japhet wohnt in den Hütten Sem's. Das ist das einheitliche Resultat der äußern Geschichte. Darum war das Eintreten der Juden in's Exil von höchster Wichtigkeit. Das Volk Israel wurde durch das Leben in weit auseinander liegenden Colonien genöthigt, seinem welthistorischen Berufe, oder vielmehr den erhabenen Absichten Gottes, wonach aus Israel etwas für alle Welt Bedeutsames hervorgehen sollte, näher zu kommen." Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb., V. Abschn., K. 6, §. 12.

3) Von höchster Wichtigkeit waren in dieser Beziehung die nun allerwärts entstehenden Synagogen, wovon Jakobus auf dem Apostelconcil sagt: Moyses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus, qui eum praedicent in synagogis, ubi per omne sabbatum legitur. *Act.* 15, 21. Daß sich an die Synagogen die immer zahlreicher werdenden Proselyten aus dem Heidenthum anschlossen, und wie vorzugsweise durch diese die erste Ausbreitung des Christenthums vermittelt wurde, ist bekannt. Vgl. nur Act. 8 & 10.

heiligen Bücher der Juden durch die Uebersetzung in die griechische Weltsprache[1]) der ganzen Welt zugänglich. In den deuterokanonischen Büchern[2]) bringt der heilige Geist nicht nur die alttestamentliche Offenbarung zu ihrem Abschlusse, sondern vermittelt auch deren Verständniß für die griechische Welt.

Nicht sowohl in den dunkeln und verworrenen Spuren der Uroffenbarung und den aus ihr und der menschlichen Natur stammenden religiösen Ahnungen in den heidnischen Religionen und Mythen, als vielmehr in der bisher betrachteten Einwirkung der Israel anvertrauten göttlichen Offenbarung bestand vorzugsweise die positive Vorbereitung der Heidenwelt auf die Ankunft Christi.

Auch die Messiashoffnungen, die sich in jüdischen Apokryphen, namentlich in dem Buch Henoch[3]) und in den sibyllinischen

---

1) „Zunächst ihrem Ursprunge nach für die Juden bestimmt, hat die Uebersetzung vielleicht den glänzendsten Theil ihrer Aufgabe gegenüber der Heidenwelt gelöst. Wie eine neue, ungeahnte Welt ward da plötzlich die Offenbarung mit ihrem erhabenen Inhalte, die Schriften Israels mit ihrem Troste, ihrer reineren Moral, ihren anregenden Ideen den Völkern zugänglich, und die Anziehungskraft der Synagogen, von der wir gesprochen, wird erst jetzt, auf Grund der Septuaginta erklärlich. In ihr legt sich die Offenbarung ihre Begriffe in griechischer Form zurecht und, unausgesetzt ihre Zwecke verfolgend, bereitet sie sich eine Sprache vor für den Augenblick, da sie endlich, vom eigenen Volke verschmäht, sich an die Heiden wenden wird." Grimm, Leben Jesu, Bd, 1, S. 29.

2) Vgl. Bd. 1, §. 69; insbes. S. 761, Note 3 (2. Aufl. S. 733, Note 1) a. E.

3) Dasselbe, aus verschiedenen angeblichen Offenbarungen bestehend, ist wohl um 146—125 v. Chr. von mehreren palästinischen Juden verfaßt. Es gibt ein Bild der Messiasvorstellungen vieler damaligen Juden, welche, wie auch die der Zeitgenossen Christi, bereits verdunkelt und verderbt und von dem wahren Geiste der göttlichen Prophetie weit entfernt waren. Eine gründliche Darstellung der verschiedenen Theile des Henochsbuches gibt Friedlieb, Leben Jesu, neue Bearb., §. 45—49. Derselbe faßt sein Urtheil über die Vorstellungen der Verfasser des Henochsbuches folgendermaßen zusammen: „Obwohl im Wesentlichen, und selbst auch im Einzelnen auf den Propheten des alten Bundes beruhend, wurde die Hauptsache in Betreff des Messias doch nicht erkannt; wenn auch eine mehr geistige Auffassung gegenüber der in den Sibyllen vorkommenden anerkannt werden muß. Daß der Messias aber der ewige Sohn Gottes sei und daß er Mensch werden solle, um die Sünde anderer zu tragen und hinwegzunehmen; daß er erniedrigt sein, leiden und sterben werde, um so den Satan zu überwinden und die auf dem Menschengeschlechte lastende Erbsünde und Schuld vor Gottes Gerechtigkeit zu sühnen, hievon hatten diese gebildeten und frommen Juden keine Idee."

Weissagungen [1]) finden, sind nicht aus unmittelbaren göttlichen Offenbarungen zu erklären, sondern aus Nachahmungen, aber auch Entstellungen [2]) der dem Volke Gottes anver-

1) Vgl. Friedlieb, die sibyll. Weissagungen. Der älteste Bestandtheil dieser s. g. Weissagungen ist, von einigen Zusätzen abgesehen, wohl von einem Alexandrinischen Juden um 160 v. Christus verfaßt, der neueste Bestandtheil, das 5. Buch, stammt aus der Zeit Hadrians. Das wohlbegründete Urtheil Friedliebs über die Messiasvorstellungen der Verf. der sibyllinischen Weissagungen lautet also: „Vom Messias weiß die Sibylle nur, daß er kommen und ein irdisches Reich gründen werde, ein Reich des glücklichen Friedens, nachdem die Feinde des auserwählten Volkes theils vernichtet, theils gedemüthigt sind. Der Verfasser kennt zwar die alttestamentlichen Propheten; aber seine Messiaserwartung steht nicht im Einklang mit dem von den Propheten verheißenen Messias. Von dem Zwecke seiner Erscheinung, von seiner Bedeutung und Aufgabe, sowie von der Art und Weise, wie dieselbe zu vollziehen, kennt dieser gebildete und unterrichtete Alexandriner so wenig, und dieses wenige ist so einseitig und unrichtig, daß man daraus wohl einen Schluß auf das Lehrwesen der Juden in Aegypten machen und ersehen kann, daß sich der auf Gesetzes- und Prophetenkenntniß basirte Unterricht in eben solchen Händen befand, wie derselbe auch in Palästina und in Jerusalem war. In dem viel später zur Zeit des Kaisers Hadrian geschriebenen fünften Buche der Sibyllen ist auch die Rede von dem Messias und seinem Reiche. Nach Beendigung der Perserkriege durch die Römer erwartet die Sibylle für die Juden bessere Zeiten. Der Messias wird vom Himmel her kommen, ein zweiter Moses und Josua. Das jüdische Land, welches bis Joppe sich ausdehnt, wird dann rein sein von den Heiden. Aller Götzendienst verschwindet und die Hoffnung der frommen Hebräer wird sich erfüllen. V. 256—285. Nach neuen sich bis zum prophezeiten Untergange Roms hinziehenden Orakeln, welche Katastrophe sich an den Beliar und an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem anlehnt, läuft die Weissagung wieder in die messianische Zeit aus. Vom Himmel wird er kommen mit von Gott gegebener Herrscher-Gewalt. Mit Feuer wird er die Städte der Feinde vernichten. Nur Jerusalem wird mit großem Glanze geziert und ein neuer Tempel und ein gewaltiger hoher Thurm gebaut. Dann kommt die glückliche Zeit der Gerechten und Heiligen. V. 414—433. Man sieht, die ägyptischen Juden sind noch von ihren alten Ideen in Betreff ihres Messias beherrscht, und zwar zu einer Zeit, wo die erfolgte Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels sie hätte dahin bringen können, die alttestamentlichen Weissagungen über den verheißenen Messias sorgfältiger zu erforschen und so ihre falschen Vorstellungen zu corrigiren." Leben Jesu, §. 44, S. 124. Auch Philo hat keine reinere und bessere Messiasidee. Philo spricht überhaupt nur wenig vom Messias. Auch ist ihm derselbe keineswegs mit dem Logos identisch; wie falsch aber die Philonische Logoslehre ist, haben wir Bd. 4, §. 211, II gesehen. Virgil hat die Vorstellungen von dem großen Weltherrscher und Retter in der 4. Eccloge wohl der erythräischen oder hebräischen Sibylle entnommen.

2) S. die beiden vorhergehenden Noten. Wenn im Volke Gottes die wahre Messiasidee so sehr verdunkelt war, wie viel mehr unter den Heiden. Das

trauten[1]) messianischen Prophetie. Daher konnten sie wohl von Vätern und Theologen apologetisch verwendet, nimmermehr aber, wie die Zeugnisse der heiligen Schrift und der katholischen Ueberlieferung, als theologische Argumente benutzt und auf sie ein theologischer Glaube gegründet werden[2]).

§. 333.

Die besondere Vorbereitung auf den Erlöser in Israel[3]).

Fassen wir nun die Vorbereitung auf den Erlöser und sein Werk näher in's Auge, welche in dem Volke Gottes durch die über-

---

hindert nicht, daß die zur Zeit Christi allgemein verbreitete Erwartung eines großen Erretters und Herrschers (eine kurze Zusammenstellung der deßfallsigen Zeugnisse s. z. B. bei Hettinger, Fundamentaltheol., Thl. 1, Buch 2, Abschn. 2, §. 35, IV) ein von der Vorsehung Gottes geordneter und in der Natur der Dinge begründeter Beweis war, daß die Fülle der Zeit gekommen.

1) Vgl. *Rom.* 9, 4.

2) Damit steht der heil. Thomas nicht in Widerspruch, wenn er *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 7, ad 3 den Einwand, daß der Glaube an den Erlösers deßhalb nicht nothwendig sei, weil auch Heiden gerettet worden seien, obwohl ihnen jeder Glaube an den Erlöser gefehlt habe, auch dadurch widerlegt, daß er nicht nur auf Job, sondern auch auf die Sibylle hinweist: Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea, quae praedixerunt. Nam Job 19, 25, dicitur: *Scio, quod redemtor meus vivit.* Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit, lib. 13 contra Faustum, cap. 15. Denn obwohl Heiden, wie wir durch die heilige Schrift selbst von Job und den durch den Stern zur Krippe gerufenen Magiern wissen, Offenbarungen bezüglich des Erlösers empfingen und uns dieses, so weit die heilige Schrift es bezeugt, de fide gewiß ist; so gilt dasselbe doch keineswegs von den Sibyllen und allem, was in dieser Beziehung in nicht inspirirten Schriftstellern enthalten ist. Daß auch Thomas so von den Sibyllen dachte, geht genügend daraus hervor, daß er sich auf Augustinus C. Faust. 13, 15 beruft, wo derselbe den heidnischen Prophetien zwar einen apologetischen Nutzen den Heiden gegenüber beilegt, aber jede Autorität für die Gläubigen abspricht. Sibylla porro, schreibt Augustinus, vel Sibyllae, et Orpheus, et nescio quis Hermes, et si qui alii vates vel theologi, vel sapientes, vel philosophi gentium de Filio Dei, aut de Patre Deo vere praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam, cum illum Deum nos colere ostendimus, de quo nec illi tacere potuerunt, si suos congentiles populos idola et daemonia colenda partim docere ausi sunt, partim prohibere ausi non sunt.

3) *Becanus*, Analogia veteris novique testamenti. *Huetius*, Veteris testamenti cum nova parallelismus. Die Bd. 4, §. 216 u. 217 citirten Werke von Reinke, Scholz, Bade, Zschokke, König. Hettinger, Fundamentaltheol. 2. Aufl. 1. Theil. §. 32—36. Grimm, Leben Jesu, Bd. 1, Einleit. Friedlieb, Leben Jesu Christi, 1. Thl., 3. Kap. Oswald, die Erlös.

natürliche Offenbarung und die besondere Leitung der Vorsehung sich vollzog. Der Natur der Sache und dem Worte Gottes[1]) nach läßt sich dieselbe auf drei Factoren zurückführen: das Gesetz, die Prophetie, die Geschichte Israels. Diese drei Factoren sind auf's Innigste mit einander verbunden: denn auch das Gesetz und die Geschichte Israels sind prophetisch und bezwecken die Erziehung Israels für Christus und sein Reich. Deßgleichen dient auch die Prophetie dem Gesetze und seiner erziehlichen Wirksamkeit auf Christus hin. Die Wirksamkeit des Gesetzes und der Prophetie aber ist getragen von der ganzen Geschichte Israels.

§. 334.

Die Vorbereitung auf den Erlöser durch das Gesetz des alten Bundes[2]).

I. Unter dem Namen das alte Gesetz, das Gesetz Mosis, oder einfach das Gesetz versteht man im weiteren Sinne die gesammte vorchristliche Offenbarung Gottes[3]). In diesem

---

§. 1. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenb., 3—6. Abschn. Bischof Conrad Martin v. Paderb., Harmonie des alten und neuen Bundes. *Le Grand,* De incarn. Verbi, Dissert. II. De existentia incarn. adv. Judaeos. Unter diesem Titel behandeln vielfach die älteren Dogmatiker und Apologeten unseren Gegenstand. Vgl. z. B. *Suarez,* De incarn. Disput. 1.

1) Die ganze heilige Schrift verbindet stets diese drei Factoren mit einander. Das alte Testament verkündet durch die Erzählung der heiligen Geschichte das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit und die Verheißung der göttlichen Barmherzigkeit, welche das neue Testament als in Christus und seiner Kirche erfüllt geschichtlich uns darlegt. Dem entsprach auch die apostolische Predigt, wie wir aus der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel sehen.

2) Wir betrachten hier das Gesetz nur in so weit, als dasselbe eine Vorbereitung auf Christus im allgemeinen war. Von dem Gesetze Christi wird in der Lehre von dem Werke Christi, von dem Verhältniß des Gesetzes zur Rechtfertigung in der Justificationslehre die Rede sein. In anderer Beziehung wird die Lehre vom Gesetze in der Moralwissenschaft betrachtet. Die älteren Theologen, welche Dogmatik und Moral vereinigt behandelten, haben meistens die ganze Lehre vom Gesetze in allen in der Theologie überhaupt in Betracht kommenden Beziehungen in ihrem Tractate von dem Gesetze besprochen, welcher gewöhnlich auf die Lehre von der Tugend und von der Sünde folgt und der Lehre von der Gnade vorangeht. Vgl. insbesondere *S. Th.* 1. 2, q. 90—108. Eine gründliche Darstellung der deßfallsigen Lehre des heil. Paulus gibt Simar, Theol. des heil. Paulus, 2. Aufl. §. 18—21. Im Uebrigen vgl. die S. 170, Note 3 angeführten Autoren.

3) Auch die patriarchalische von Anfang der Schöpfung an eingeschlossen, wie ja auch Moses dieselbe in der Genesis als Grundlage des ganzen Gesetzes darstellt.

Sinne werden Moses und Christus, Gesetz und Evangelium einander gegenübergestellt[1]). In diesem weiteren Sinne wird unter dem Namen des alten Gesetzes nicht nur das Gesetz im engeren Sinne, sondern auch die Verheißung, oder, wie man auch sagt, Gesetz und Propheten begriffen, während das Gesetz im engeren Sinne und die Verheißung resp. die Prophetie einander entgegengesetzt werden.

Es ist daher der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium im weiteren Sinne oder, was dasselbe ist, zwischen dem alten und dem neuen Bunde oder Testamente[2]) mit dem Unterschiede zwischen Gesetz und Verheißung im engeren Sinne nicht zu verwechseln.

Der Grundwahrheit entsprechend, daß das neue Testament im alten eingeschlossen und das alte Testament im neuen aufgeschlossen[3]), dieses in jenem geweissagt und vorgebildet, jenes in diesem erfüllt und vollendet ist, ist sowohl der alte als der neue Bund Gesetz und Verheißung. Das im alten Bunde wegen der menschlichen Sündhaftigkeit und Herzenshärtigkeit noch unvollkommene Gesetz der Gerechtigkeit und Heiligkeit ist durch Christus seiner Unvollkommenheit entkleidet und zur Vollendung geführt worden[4]).

---

1) Vgl. z. B. *Joann.* 1, 17. *Hebr.* 1, 1 & 2.

2) Der hebräische Name בְּרִית bedeutet einen auf einem gegenseitigen Vertrag beruhenden Bund. In diesem Sinne gebraucht die Septuaginta, und in der Regel auch das neue Testament, das Wort διαθήκη, welches im allgemeinen eine Festsetzung (dispositio) bedeutet, daher auch eine einseitige Verfügung, insbesondere auf den Todesfall so genannt wird. Obwohl das Wort Berith diese Bedeutung nicht hat, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß der heil. Paulus διαθήκη *Hebr.* 9, 16 und wohl auch *Gal.* 3, 17 im Sinne von Testament als letztwilliger Verfügung gebraucht. Das ist auch der Sache nach vollkommen der Eigenthümlichkeit des Bundes entsprechend, den Gott mit Abraham und seiner Nachkommenschaft schloß, schon aus dem Grunde, weil der Bund, den Gott in seiner Herablassung mit dem Menschen schließt, nicht sowohl ein zweiseitiger Vertrag unter gleichberechtigten, als eine Verfügung des höchsten Gesetzgebers ist; einer Verfügung auf den Todesfall ist aber dieser Bund dadurch ähnlich, daß er erst in der Zukunft, und zwar durch den Tod des Messias seinen Vollzug finden sollte; wobei noch zu bemerken, daß Christus seiner Gottheit nach selbst Testator, seiner Menschheit nach aber Erbe und zugleich Derjenige ist, durch welchen, als den Mittler des neuen Bundes, der verheißene Vollzug eintrat. Vgl. Simar, Theol. d. heil. Paulus, §. 21, Note 2 und die dort angeführte Stelle von Windischmann. Näheres später in der Lehre vom Werke Christi.

3) Vgl. Bd. 1, §. 69, II.

4) Vgl. unten die Lehre von Christus als Gesetzgeber.

Ebenso ist die Verheißung der Erlösung und Gnade, welche im alten Bunde von Anfang an der ganzen Menschheit verheißen war, durch Christus erfüllt worden [1]); wie auch die auf das Volk Israel beschränkte und unvollkommene Kirche des alten Bundes mit ihren vorbildlichen Opfern und Sacramenten in der Kirche Christi, mit ihrem Opfer und ihren Sacramenten, und somit der ganze alte Bund im neuen Bunde zur Vollendung gebracht ist.

Es ist daher ebenso falsch und verderblich, den neuen Bund oder das Evangelium lediglich als Verheißung und Gnade, nicht aber als Gesetz zu betrachten [2]), als umgekehrt den alten Bund lediglich als Gesetz, nicht auch als Gnadenverheißung anzusehen. Nicht wie Gesetz und Gnadenverheißung stehen sich der alte und der neue Bund einander gegenüber, sondern wie Grundlegung und Vollendung, wie Vorbereitung und Vollbringung, Verheißung und Erfüllung, wie Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Obwohl in einer gewissen Beziehung im alten Bunde das Gesetz, im neuen Erlösung und Gnade im Vordergrunde stehen [3]), so ist es doch durchaus falsch

---

1) Daß das Heil aus dem Glauben an die messianische Verheißung, nicht aus dem Gesetze als solchem kommt und daß weder durch das Gesetz der Beschneidung, noch durch das Mosaische Gesetz die Verheißung aufgehoben, vielmehr zur Vorbereitung auf die Erfüllung der Verheißung gegeben wurde, setzt namentlich Paulus der falschen jüdischen Gesetzesgerechtigkeit gegenüber mit besonderem Nachdrucke auseinander. Vgl. die Auseinandersetzung *Rom.* 4, 1—16, welche in dem Satze abschließt: Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei, qui ex lege est solum, sed et ei, qui ex fide est Abrahae, qui pater est omnium nostrum. Ebenso *Gal.* 3, insbes. Vers 15—18. *Hebr.* 3, 3 ff. Daher besteht der Hauptvorzug Israels nicht darin, daß ihm das Gesetz gegeben, sondern daß ihm die Verheißung und die unmittelbare Vorbereitung auf den Welterlöser und sein Reich anvertraut war, wie alles dieses später näher wird gezeigt werden.

2) Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant; non etiam ut legislatorem, cui obediant: anathema sit. *Trid.* Sess. 6, can. 21. Näheres in der Lehre vom Werke Christi und in der Lehre von der Rechtfertigung.

3) Wenn geschrieben steht: Quia lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est, *Joann.* 1, 17, so ist dadurch keineswegs ausgesprochen, daß Christus lediglich Erlöser und Gnadenspender, nicht auch Gesetzgeber sei. Zunächst drückt die Stelle denselben Gedanken aus, wie Vers 14: ... vidimus gloriam ejus gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Christus ist nicht, wie Moses, nur ein Diener und Werkzeug Gottes, er ist die Wahrheit und der Urheber und Urquell aller Gnade selbst. Wenn manche Väter in unserer Stelle „veritas" von der Erfüllung aller Verheißungen und Vorbilder in Christus verstehen, so ist dieses ein richtiger Gedanke, der aber den Sinn unserer Stelle nicht erschöpft.

und verderblich, auch nur hauptsächlich den alten Bund als Gesetz und den neuen als Gnade zu bezeichnen: vielmehr sind Gesetz und Gnade beiden gleichwesentlich; die Hauptsache aber, nicht nur im neuen, sondern auch im alten Bunde ist die Gnade, durch welche allein der Gerechtigkeit genügt und das Gesetz wahrhaft erfüllt werden kann.

Daß der alte Bund vor allem Gnadenbund ist und nicht das Gesetz, sondern die Erlösung und Gnade zum Grund und Ziele hat, und daß der gesammte alte Bund, nicht nur in seinen Weissagungen und Vorbildern, sondern auch in allen seinen Gesetzen, Einrichtungen, Gebräuchen[1]) und in seiner ganzen Geschichte, den Zweck hat, zu Christus hinzuführen und auf ihn und sein Werk vorzubereiten: das ist eine Grundwahrheit der gesammten Offenbarung, welche das vom Geiste des alten Bundes abtrünnige pharisäische Judenthum zu seinem Verderben verkannte, die Apostel aber, vor allem der heil. Paulus, der Lehre Christi gemäß, der Welt verkündigt haben[2]) und welche die Kirche zu allen Zeiten gegen jegliche nach irgend einer einseitigen Richtung hin abweichende Irrlehre vertheidigt hat. Dieses vorausgeschickt wollen wir nun näher betrachten, daß und wie das alttestamentliche Gesetz im engeren Sinne und im Unterschied von der Verheißung oder der Prophetie[3]) eine Vorbereitung auf Christus und sein Heil war.

II. Vor allem steht bezüglich des alten Gesetzes im weitesten Sinne des Wortes, sowohl bezüglich des Ganzen, als bezüglich aller seiner Theile, fest, daß dasselbe von Gott geoffenbart, also göttlichen Ursprunges ist, und ihm somit jene göttliche Wahrheit zukommt, welche der göttlichen Offenbarung eigen ist. Dieses wurde

---

1) Vgl. die Lehre von der Kirche und von den Sacramenten.

2) Finis (τέλος) legis Christus. *Rom.* 10, 4. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo (εἰς Χριστόν). *Gal.* 3, 24. Offenbar ist hier unter dem Namen Gesetz nicht nur das Gesetz im engeren Sinne, sondern die ganze Offenbarung des alten Bundes verstanden. So wird auch in den Evangelien an nicht wenigen Stellen unter dem Namen Gesetz die ganze heilige Schrift des alten Bundes, insbesondere die Propheten, verstanden. So z. B. *Joann.* 12, 34, wo die Juden sagen: Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum. So auch Christus *Joann.* 10, 34: Nonne scriptum est in lege vestra (*Ps.* 81, 6): Quia ego dixi, dii estis? Und *Joann.* 15, 25: Sed ut adimpleatur sermo, qui in lege eorum (sc. *Ps.* 34, 19) scriptus est: Quia odio habuerunt me gratis.

3) In diesem Sinne wird das ganze alte Testament unter dem Ausdrucke „Gesetz und Propheten", oder auch „Moses und die Propheten" (vgl. z. B. *Joann.* 1, 45) begriffen.

in der Lehre von den Quellen des Glaubens, insbesondere der heiligen Schrift, nachgewiesen und erklärt[1]).

Jede Leugnung dieses übernatürlichen göttlichen Ursprungs und dieser göttlichen Wahrheit und Autorität des Gesetzes des alten Bundes steht daher mit dem Glauben und der Lehre der Kirche in Widerspruch. Dieser göttliche Ursprung des alten Gesetzes wird dadurch nicht aufgehoben, daß sich Gott zur Verkündigung[2]) des alten Gesetzes der Engel[3]) und des Moses[4]) bediente. Es war solches für dieses vorbereitende und noch unvollkommene Gesetz ebenso angemessen, als es angemessen war, daß das vollkommene Gesetz des neuen Bundes durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes selbst gegeben und verkündet wurde[5]).

Auch macht es bezüglich der göttlichen Autorität der Gesetze des alten Bundes keinen Unterschied, ob sie dem Volke Israel, wie der Decalog, unmittelbar durch göttliche Offenbarung, oder, wie die übrigen Gesetze, durch Moses, der sie durch Revelation und Inspiration empfangen, gegeben wurden.

Endlich wird der göttliche Ursprung und Charakter des alten Gesetzes dadurch nicht beeinträchtigt, daß Gott überlieferte Gebräuche, welche sich auch bei anderen Völkern finden, in das Gesetz aufnahm[6]) und selbst, um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen, in der Zeit der Vorbereitung Unvollkommenheiten dispensationsweise duldete, welche mit der ursprünglichen und wiederhergestellten Vollkommenheit der

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 69.

2) Solius principis est sua autoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus sua autoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 3, ad 3.

3) Vgl. Bd. 5, §. 382, III, 2.

4) Auch Moses empfing die Offenbarung durch Vermittelung der Engel. *Gal.* 3, 19: ordinata per angelos in manu mediatoris.

5) Lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille, qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero, quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros . . . Et ideo conveniens fuit, ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Hebr. 1, 2, probat eminentiam novae legis ad veterem, quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in veteri autem Testamento *est sermo factus per Angelos.* *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 3.

6) Vgl. Scholz, Theol. des A. B. I, §. 15.

übernatürlichen und selbst der natürlichen Ordnung in Widerspruch standen[1]).

III. Aus dem göttlichen Ursprung des alten Gesetzes folgt von selbst dessen Güte, welche nicht nur von den heiligen Büchern des alten Testamentes gepriesen, sondern auch vom göttlichen Heilande und den Aposteln in der feierlichsten Weise anerkannt wurde[2]). Nur jene können diese tadellose Güte bestreiten, welche das alte Gesetz entweder mit Gnostikern, Manichäern und Priscillianisten[3]) als Werk eines untergeordneten oder bösen Gottes, oder mit Rationalisten und Naturalisten als Menschenwerk betrachten.

Wenn aber das alte Gesetz göttlich und gut ist, so folgt daraus keineswegs, daß es an sich selbst vollkommen sei, und noch viel weniger, daß es aus sich allein zum Heile genüge[4]).

---

1) Wie dieses Christus ausdrücklich bezüglich der von Moses gestatteten Ehescheidung erklärt.

2) Zahlreiche Belege später. Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 1 f. unten Note 4.

3) Hiegegen erklärt das auf das dogmatische Schreiben Leo's d. Gr. sich gründende Plenarconcil von Toledo v. 447, anath. 8: Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum Evangeliorum, a. s. Das Symb. fidei *Leon IX.* bekennt: Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem, Deum et Dominum omnipotentem. Ebenso das von Innocenz III. für die Waldenser vorgeschriebene Glaubensbekenntniß; deßgl. das dem *Lugdunense II* übergebene Glaubensbekenntniß des Michael Paläologus und Eugen's IV. Glaubensbekenntniß für die Jacobiten.

4) Dieses erklärt der heil. Thomas folgendermaßen: Absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur vera ex hoc, quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc, quod consonat rationi rectae. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui* . . . Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio Apostoli, Rom. 7, 22: *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem;* et iterum ibid. 16: *Consentio legi, quoniam bona est.* (Vgl. auch Rom. 7, 12: *Itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*) — Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet . . . Est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his, quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale, quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est, quod operatur aliquid ad hoc, quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc, quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est, quae hominem sanat; imperfecta autem est, quae hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum,

Damit erledigen sich die Einwände, welche man gegen den göttlichen Ursprung und die Güte des alten Gesetzes aus der Unvollkommenheit[1]) und aus der theilweisen Aufhebung[2]) desselben durch den neuen Bund, sowie aus seiner relativen Kraftlosigkeit[3]) etwa herleiten wollte. Aus sich unfähig, das

---

quod alius est finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcunque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat, et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quae legem adimplet, *gratia enim Dei vita aeterna.* Rom. 6, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservebatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Joan. 1, 17: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo est, quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex. S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 1.

1) Auf den Einwand, Gott könne nicht Urheber des alten Gesetzes sein, weil alle Werke Gottes vollkommen (Deut. 32, 4) seien, das alte Gesetz aber unvollkommen ist, antwortet Thomas: Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus, non simpliciter, sed secundum temporis conditionem: ita etiam praecepta, quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum, quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt praecepta legis. Unde Apostolus dicit ad *Gal.* 3, 25: *Lex paedagogus noster fuit in Christo. S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 2, ad 1.

2) Auf den Einwand, das alte Gesetz könne nicht göttlich sein, da es nicht ewig dauert, während Eccle 3, 14 sage: *Omnia opera, quae fecit Deus, perseverant in aeternum,* antwortet Thomas: Opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit, ut in aeternum perseverent; et haec sunt ea, quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur (cf. *Hebr.* 7, 18: *Reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem*) tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde ad *Gal.* 3, 25 dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo. S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 2, ad 2.

3) Auf den Einwand, wenn das alte Gesetz das Heil nicht geben könne, könne es auch nicht von Gott sein, der alle Menschen selig machen wolle, 1 Tim. 2, 4, antwortet Thomas: Dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo

Heil zu wirken und zur Vollkommenheit zu führen, war es überaus geeignet, auf Christus und sein Heil vorzubereiten — und das war seine hauptsächliche Bestimmung; so weit es aber an sich gut und heilig war, wurde es durch Christus und in seiner Kirche nicht aufgehoben, sondern bewahrt, bestätigt und zur Vollendung geführt [1]).

Wenn demnach die Gebote des alten Bundes mitunter „nicht gut" genannt werden, so ist dieses nur in einem relativen Sinne, insbesondere im Vergleich zu dem gnadenreichen und milden Gesetze des Evangeliums gesagt [2]). Wenn gesagt ist, daß das Gesetz die Sünde mehrte, so trägt nicht das Gesetz die Schuld daran, sondern die das Gesetz übertretende und es zum Anlaß der Sünde mißbrauchende Sünde und Begierlichkeit [3]); dadurch wird aber die Güte

---

hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut et nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis salutis auxilia. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 2, ad 4.

1) Das spricht Christus in der Bergpredigt, nachdem er die Grundsätze der christlichen Vollkommenheit verkündigt, in der feierlichsten Weise aus: Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas, non veni solvere, sed adimplere. Amen quippe dico vobis, donec transeat coelum et terra, jota unum aut unus opex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum; qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum. Dico enim vobis, quia nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum. *Matth.* 5, 17—20. Cf. *Luc.* 16, 17.

2) So beantwortet Thomas den aus *Ezech.* 20, 25: Dedi eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivent, gegen die Güte des Gesetzes hergenommenen Einwand: Dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *et judicia in quibus non vivent*, id est, per quae vitam gratiae obtinere non possunt. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 1, ad 1.

3) Auf den auf *Rom.* 7, 8 & 5, 20 gegründeten Einwand gegen die Güte des Gesetzes, antwortet Thomas mit den Worten: Lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur, quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*, ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt; tum etiam quia gravius fuit

und Nützlichkeit des Gesetzes selbst nicht in Abrede gestellt, wie wir dieses unten näher sehen werden.

IV. Wenn man von dem alten Gesetze redet, so versteht man darunter vorzugsweise das Mosaische Gesetz. Insofern wird auch gesagt, daß die Menschen vor Moses ohne das Gesetz gewesen[1]). Es leuchtet aber von selbst ein, daß solches nur in Vergleich zu dem durch Promulgirung des Mosaischen Gesetzes hervorgerufenen Zustande gesagt ist. Vor allem bestand von Anbeginn an das in das Gewissen geschriebene natürliche Sittengesetz: denn wenn selbst die entarteten Heiden der spätesten Zeiten, nach des Apostels Wort[2]), nicht ohne Gesetz, weil nicht ohne das Zeugniß des Gewissens waren; wie viel mehr gilt dieses von der Urzeit! Aber auch ein übernatürliches geoffenbartes Gesetz fehlte, wie die heilige Schrift bezeugt, zu keiner Zeit gänzlich[3]).

Nur das ist richtig, daß in Folge des steigenden Sündenverderbens zur Zeit Abrahams das natürliche Gesetz und die übernatürliche Offenbarung mit ihren Vorschriften und Verheißungen verdunkelt, daher sowohl zur Vorbereitung der Erlösung für die ganze Menschheit, als insbesondere zur Constituirung und Er-

---

peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 1, ad 2.

1) Cf. *Rom.* 5, 13 sq.; 7, 7 sq.

2) *Rom.* 2, 14 sq.

3) Man denke nur an das von Adam im heiligen Geiste ausgesprochene Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, vor allem aber an den Sabbath, an die Noachischen Gebote, sowie an das schon dem Abraham gegebene Gesetz der Beschneidung, Gen. 17, 10 ff. Wenn letzterer Gebrauch sich materialiter auch bei anderen Völkern (Aegyptern, Aethiopiern, Kolchiern, Negern, Westindiern) findet, so hat derselbe, was immer sein Ursprung sein mag, nichts gemein mit dem heiligen Charakter und der heiligen Bedeutung der auf göttlicher Institution beruhenden Beschneidung Abrahams und Israels als Bundeszeichen, Zeichen der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes, Unterpfand der verheißenen Erlösung, sowie als Siegel der Buße und Zucht, endlich als Sacrament des alten Bundes und Vorbild der Taufe (vgl. Col. 2, 11. Phil. 3, 3), auch als ein gewisses, das Opfer Christi vorbildendes Blutopfer, wovon Ambrosius schreibt: Donec igitur hoc pretium pro omnibus solveretur hominibus, quod Dominici sanguinis effusione pro omnium fuit solvendum oblatione, opus fuit singulorum sanguine, qui lege et consuetudinis ritu sacra praecepta sequerentur religionis. De Abrah. 1, 4. Vgl. B. Schäfer, die rel. Alterthümer d. Bibel. §. 50.

ziehung des Volkes Gottes die Mosaische Gesetzgebung gerade zu dieser Zeit überaus angemessen war [1]).

V. Das alte Gesetz zerfällt in Sitten-, Cäremonial- und Judicialvorschriften [2]). Die Sittengesetze regeln das sittliche Leben, die Ceremonialgesetze den religiösen Cultus im weitesten Sinne, die Judicialgesetze die gesellschaftliche, bürgerliche und kirchliche Verfassung Israels. Diese Unterscheidung ist jedoch selbstverständlich keine Scheidung der genannten drei Klassen von Geboten, da alle Gesetze, wie Einen Ursprung und Urgrund, auch Ein Ziel haben in Gott, zu dem sie als verschiedene Mittel hingeordnet sind; insofern sind sie Ein Gesetz [3]). Daher stützen und tragen die drei Klassen der Gebote

1) Convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysis. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt. — Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia; de scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae; et experimento homo discere potuit, quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. 7. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit ad Rom. 8, 31, *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum . . . ut justificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae oportuit legem veterem dari. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 6.

2) Das ergibt sich aus der Natur der Sache, aus der einhelligen Lehre der Väter und Theologen (vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 99) und ist in der heiligen Schrift angedeutet. Loquar tibi omnia mandata mea, et caeremonias, atque judicia. *Deut.* 5, 31. Haec sunt praecepta, et caeremoniae, atque judicia. *Deut.* 6, 1.

3) Praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est, quod de ratione praecepti est, quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud praecipitur, quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus

und alle einzelnen Gebote gegenseitig einander. Demgemäß wurzeln die Cäremonial- und Judicialgesetze in dem Sittengesetze, insbesondere in der höchsten Pflicht, Gott zu ehren und ihm zu gehorchen, und haben hinwiederum die Erfüllung des Sittengesetzes zu ihrem Zwecke; deßgleichen stützen und tragen die Cäremonial- und Judicialgesetze einander gegenseitig und haben insgesammt den Einen höchsten Zweck, Gott zu ehren und ihm als dem König Israels zu huldigen. Uns interessirt hier zunächst die Frage, wie alle diese Gesetze auf Christus und die Erlösung vorbereiteten. Die Beantwortung dieser Frage aber hängt wiederum mit der Frage zusammen, ob und inwiefern das alte Gesetz innerlich einen specifisch übernatürlichen Charakter hat: denn daß es insofern übernatürlich ist als es durch übernatürliche Offenbarung und positive Vorschrift gegeben ist, versteht sich von selbst und bedarf keiner Erörterung.

VI. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Grundgesetz Israels, der Decalog[1]), mit seinen näheren Bestimmungen durch die übrige Gesetzgebung, zunächst eine Verkündigung und genauere positive Präcisirung des auch in Vernunft und Gewissen offenbarten natürlichen Sittengesetzes ist[2]), insofern auch alle natürlichen Pflichten und Tugenden vorschreibt[3]). Dasselbe gilt von dem

---

dari diversa praecepta, in quantum ordinantur ad unum finem; unde dicendum est, quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum, quae ordinantur ad illum finem. *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 1.

1) Ueber den Inhalt des Decalog und sein Verhältniß einestheils zu den obersten durch sich evidenten Moralprincipien und seiner näheren Entfaltung durch Conclusionen aus denselben, wie sie durch die weitere mosaische Gesetzgebung ausdrücklich gemacht sind, oder auch durch menschliche Weisheit gemacht werden können, vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 1—7.

2) Es geht dies klar aus *Rom.* 2, 14 hervor: Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 1: Patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt, quae rationi conveniunt, omne autem rationis humanae judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae.

3) Hierin unterscheidet sich das göttliche Gesetz von den menschlichen Gesetzen irdischer Gesetzgeber. Da letztere zunächst nur das irdische Gemeinwohl zum Zwecke haben, umfassen es nicht alle Tugenden, wie das göttliche Gesetz, welches den ganzen Menschen zu Gott, seinem letzten Ziele, hinordnet. Cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, q. 90, a. 2, necesse est, quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum . . . Est autem alius modus communitatis, ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem.

das ganze Gesetz zusammenfassenden Gesetze der Liebe Gottes und des Nächsten, insofern es nur die Pflicht der natürlichen Liebe ausspricht[1]). Daß aber das alte[2]) Testament, gerade wie das neue[3]), die Liebe Gottes und des Nächsten als den Inbegriff

---

Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus justitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiae... Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis, per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis, per quae ratio hominis bene ordinata est. — Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est, quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 2.

1) Ueber den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe s. Bd. 5, §. 280, II. *S. Th.* 1, q. 60, a. 5, abgedruckt Bd. 5, S. 166, Note 1.

2) So spricht Gott sofort am Anfang seiner Gebote: Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me, et faciens misericordiam in millia his, qui diligunt me, et custodiunt praecepta mea *Exod.* 20, 5. 6. Vgl. *Deut.* 5, 10. Und *Deut.* 10, 12 ff. spricht Moses zum Volke: Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, et servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua. Und c. 11, 1: Ama itaque Dominum Deum tuum, et observa praecepta ejus et ceremonias, judicia atque mandata, omni tempore. Cf. *Levit.* 19, 18. Ebenso wiederum Josue: . . . ut custodiatis attente, et opere compleatis mandatum et legem, quam praecepit vobis Moyses, famulus Domini, ut diligatis Dominum Deum vestrum, et ambuletis in omnibus viis ejus, et observetis mandata illius, adhaereatisque ei, ac serviatis in omni corde, et in omni anima vestra. *Jos.* 22, 5. Vgl. auch *Eccli* 7, 32: In omni virtute tua dilige eum, qui te fecit. Cf. *Eccli* 34, 15; 47, 10.

3) Von dem großen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sagt Christus: In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae. *Matth.* 22, 40. Cf. *Marc.* 12, 29 sq. Vgl. *Rom.* 13, 8... qui enim diligit proximum, legem implevit: Nam: Non adulterabis; non occides; non furaberis; non falsum testimonium dices: Non concupisces: et si quod est aliud mandatum, in

des ganzen Gesetzes bezeichnet und insbesondere die Liebe Gottes zur Pflicht macht, kann keinem Zweifel unterliegen[1]). Daher fragt es sich nur, ob und in wie weit diese Liebe und alle in ihr enthaltenen Tugenden und das ganze Gesetz des alten Bundes einen specifisch übernatürlichen, oder einen blos natürlichen Charakter haben.

Hier ist vor allem daran zu erinnern, daß das übernatürlich Gute das natürlich Gute einschließt und zu seiner Voraussetzung hat, nach dem Axiom: daß die Gnade die Natur voraussetzt[2]). Schon insofern ist die Verkündigung und nähere Präcisirung[3]), Einschärfung und Beschirmung[4]) des natürlichen

---

hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Ebenso Gal. 3, 12. Daher: Finis praecepti est charitas. *1 Tim.* 1, 5.

1) Bezüglich des alten Gesetzes sagt Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 1, ad 2: Sicut Apostolus dicit, 1 Tim. 1, 5: *Finis praecepti charitas est;* ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus Matth. 22, 40: *In his duobus mandatis omnis lex pendet et prophetae.* Wenn Christus dasselbe von dem Gebote sagt: Omnia quaecunque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis — so nennt er diese Regel der Nächstenliebe anstatt des Gebotes der Liebe selbst. Vgl. *S. Th.* l. c. ad 3.

2) Lex vetus distinguitur a lege naturae, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem. *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 2, ad 1.

3) So ist z. B. das dritte Gebot eine nähere Bestimmung der natürlichen Pflicht der Gottesverehrung; daß aber dieses Gebot auch wesentlich der specifisch übernatürlichen Ordnung angehört, werden wir unten S. 187 sehen.

4) Die nur für Israel gegebenen und ihrer Hauptbestimmung nach zu übernatürlichen Zwecken geordneten Cäremonial- und Judicialgesetze dienen auch zur Aufrechthaltung des natürlichen Sittengesetzes. Sie geben den im natürlichen Sittengesetze begründeten moralischen und gesellschaftlichen Pflichten die praktisch nothwendige nähere positive Bestimmtheit, wie solches auch die positiven menschlichen Gesetze thun, indem sie die concrete Form der Gottesverehrung, welche das Naturgesetz nur im allgemeinen gebietet, sowie des gesellschaftlichen Lebens regeln. Darüber sagt Thomas: Ad legem divinam pertinet, ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet, quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis prae-

Sittengesetzes durch Moses und die Propheten eine gewisse Vorbereitung auf Christus und sein Heil. Demgemäß ist auch das Gesetz Mosis, so weit es natürliches Sittengesetz ist, durch Christus bestätigt[1]), wie es auch für alle Menschen und alle Zeiten unwandelbar besteht[2]).

Allein ebenso unzweifelhaft ist, daß das alte Gesetz keineswegs lediglich eine positive Verkündigung des natürlichen Sittengesetzes war und lediglich die Verwirklichung natürlicher Sittlichkeit zum Zwecke hatte[3]), sondern einen wesentlich übernatürlichen Charakter besitzt, wie auch sein Grund und Ziel übernatürlich ist und das natürliche Sittengesetz, zwar als ein nothwendiges, aber nur niederes Moment in sich schließt. Daher verlangte auch das alte Testament keineswegs eine blos natürliche, geschweige denn eine blos äußerliche[4]), sondern eine innerliche und übernatürliche Erfüllung des Ge-

cepti de justitia observanda inter homines determinatur per praecepta judicialia. *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 4. Außerdem waren die Cäremonial- und Judicialgesetze, indem sie der Willkür und Begierlichkeit Schranken setzten, zu Ehrfurcht und Gehorsam gegen Gott und Vorgesetzte anhielten, Zuchtmittel zur Aufrechthaltung und Förderung schon der natürlichen Sittlichkeit.

1) Vgl. in dem Lehrstück von Christus als Gesetzgeber.

2) Lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa, quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae; sed quantum ad illa, quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus . . . data est populo Judaeorum, ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur; et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. 18, 13: *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deut. 26, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo* etc. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 5.

3) So faßt das rationalistische Judenthum das Gesetz und die Cäremonien des alten Bundes auf.

4) Die rein äußerliche Gesetzeserfüllung, welche Christus an dem pharisäischen Judenthum bekämpft, stand nicht etwa nur mit dem Geiste des neuen, sondern auch des alten Testamentes und den Mahnungen der Propheten in Widerspruch, wie der Heiland ausdrücklich hervorhebt. Hypocritae, bene prophetavit de vobis Jsaias, dicens: „Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.“ *Matth.* 15, 7; *Marc.* 7, 6; *Isai.* 29, 13.

setzes aus dem Geiste des übernatürlichen Glaubens und der übernatürlichen Liebe. Dieses folgt mit dogmatischer Gewißheit schon aus den obersten Glaubensprincipien, die in der allgemeinen Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nachgewiesen wurden[1]). Hiernach ist der Mensch ein für allemal nicht, wie möglich gewesen wäre, zu dem blos natürlichen, sondern zu dem übernatürlichen Ziele bestimmt; zu diesem übernatürlichen Ziele ist alles hingeordnet, also auch und vor allem die gesammte göttliche Offenbarung, wie des neuen, so auch des alten Testamentes, welche ja eben nur die Eine Offenbarung in ihrer Grundlegung und ihrer Vollendung bilden.

Demgemäß ist das ganze alte Testament auf die zwei Grunddogmen, auf denen in gleicher Weise auch das neue Testament beruht, gegründet: einestheils auf die ursprüngliche Erhebung in den Stand übernatürlicher Gotteskindschaft im Paradiese und deren Verlust durch den Sündenfall, anderntheils auf die Wiederherstellung und Vollendung dieser ursprünglichen Gnadenordnung durch den göttlichen Erlöser.

Sowie der Glaube Israels keine blos natürliche religiöse Erkenntniß und Ueberzeugung, sondern der übernatürliche Glaube an die Offenbarung, insbesondere an den Erlöser Israels und an alle übernatürlichen Geheimnisse ist, die, obwohl erst im neuen Bunde vollkommen enthüllt, doch bereits im alten Bunde enthalten waren: so sind auch die Hoffnung, die Furcht und Liebe Gottes, welche das alte Testament von seinen Gläubigen fordert, übernatürliche Tugenden, welche nicht nur auf die natürliche Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften, sondern auf die gnadenvolle Offenbarung Gottes und den gnadenreichen Bund sich gründen, den Gott von Anfang an mit der Menschheit und insbesondere mit Abraham und seinem Volke geschlossen hat. Demgemäß ist auch die Gerechtigkeit, die Gott von Israel fordert, nicht bloße Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, sondern eine in dem übernatürlichen Glauben wurzelnde und in der übernatürlichen Liebe sich vollendende Gerechtigkeit[2]). Von diesem Geiste einer

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 277 ff., besonders §. 280.

2) Daß die Gerechten des alten Bundes durch denselben lebendigen Glauben, durch den auch die Gerechten des neuen Bundes selig werden, das Heil erlangten, ist eine Grundlehre des Christenthums, welche wir in der Rechtfertigungslehre näher betrachten werden, und welche Christus und die Apostel gegenüber der falschen Gesetzesgerechtigkeit der fleischlichen Juden auf's nachdrücklichste verkündigt haben. Man denke nur an *Hebr.* 11, wo in langer Reihe die

übernatürlichen Frömmigkeit ist das alte Testament, sind insbesondere die Psalmen und die Propheten ganz erfüllt und durchdrungen [1]).

Gerechten des alten Bundes aufgezählt werden und von ihnen in der mannigfaltigsten Weise gezeigt wird, daß sie alle durch den Glauben, durch den auch wir im Christenthum das Heil erlangen, selig geworden sind. Dieser ihr Glaube aber war nicht der Glaube allein, nicht ein todter Glaube, sondern der lebendige Glaube, der sich in Thaten des heiligen Gehorsams und der Liebe bewährte, wie er sich zumal darin zeigte, daß Abraham selbst seinen Sohn Isaak und die Martyrer des alten Bundes ihr Leben zum Opfer brachten. Vgl. *Rom.* 4, 3 & 18. *Jac.* 2, 21 sq. Ganz allgemein für das alte und neue Testament gilt das Axiom *Gal.* 5, 6: In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides, quae per charitatem operatur. Was aber der Apostel lehrt, hatte Christus zuvor mit höchster Klarheit ausgesprochen. Durch den Glauben an ihn ist Abraham, der auf ihn hoffte und in ihm frohlockte, selig geworden. *Joann.* 8, 56. Die den Glauben Abrahams haben und seine Werke thun, sind wahrhaft Kinder Abrahams. *Joann.* 8, 39. Durch seinen Glauben und seine Bekehrung ist daher der Zöllner Zachäus wahrhaft ein Sohn Abrahams. *Luc.* 19, 9. Das ist denn auch die Lehre aller heiligen Väter, insbesondere des heil. Augustinus. Auf die Anklage der Pelagianer, daß die Katholiken die Heiligkeit der Heiligen des alten Testamentes nicht anerkenneten, antwortet er, daß sie deren Gerechtigkeit allerdings anerkennen, aber dieselbe nicht, wie die Pelagianer, auf die eigene Kraft derselben und das bloße Gesetz, sondern auf die Gnade Christi und den Glauben an ihn gründen. Imo dicimus, vel ante legem vel tempore Veteris Testamenti a peccatis fuisse liberatos, non virtute propria; quia *maledictus omnis qui spem suam ponit in homine* (Jerem. 17, 5); et in hoc sine dubio maledicto sunt, quod etiam Psalmus divinus notat: *Qui confidunt in virtute sua* (Ps. 48, 7): nec Vetere Testamento, quod in servitutem generat (Gal. 4, 24), quamvis certae dispensationis gratia data sit: nec ipsa lege sancta et justa et bona (Rom. 7, 12), ubi scriptum est: Non *concupisces* (Exod. 20, 17); quoniam non est data quae posset vivificare, sed praevaricationis gratia posita est, donec veniret semen cui promissum est (Gal. 3, 21. 19): sed liberatos esse per sanguinem ipsius redemptoris, qui est unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1 Tim. 2, 5). Isti autem inimici gratiae Dei, quae data est pusillis et magnis per Christum Dominum nostrum, ideo dicunt antiquos homines perfectae fuisse justitiae, ne Christi incarnatione, passione, recurrectione, cujus fide salvi facti sunt, credantur eguisse. *C. duas epist. Pel.* 1, 7.

1) Man denke nur an Stellen, wie *Ps.* 17, 2: Diligam te, Domine fortitudo mea, Dominus firmamentum meum, et refugium meum et liberator meus. *Ps.* 72, 25: Quid mihi est in coelo, et a te quid volui super terram? Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum. *Ps.* 41, 2: Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus. *Isai.* 61, 10: Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis, et in-

Wohl verkündet der Decalog zunächst das natürliche Sittengesetz; aber zur Ehre Gottes, der es gegeben, in heiliger Furcht und Liebe gegen den Gott und König Israels, dessen heiliger Name an seiner Spitze steht, soll es erfüllt werden, nicht dem Buchstaben nach, sondern im Geiste. Wohl ist das Centralgebot der Sabbathfeier schon der natürlichen Pflicht der Anbetung und Dankbarkeit gegen den Schöpfer entsprechend; aber die Hauptbedeutung der Sabbathfeier ist die Erinnerung an das verlorene Paradies und die sehnsuchtsvolle Hoffnung seiner Wiederherstellung durch den verheißenen Erlöser und der seligen Vollendung in seinem ewigen Reiche[1]), auf welches die Patriarchen und Propheten und alle wahren Israeliten hofften und wonach sie verlangten[2]).

Wenn es hiernach keinem Zweifel unterliegt, daß das Gesetz des alten Bundes nicht etwa nur die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes durch eine blos natürliche Gerechtigkeit und Liebe bezweckte, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit aus dem Glauben und übernatürlicher Liebe zu seinem Endziele hatte und insofern mit

---

dumento justitiae circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. Haben ja die Heiligen und hat die Kirche Christi nimmer vollkommenere Ausdrücke der übernatürlichen Liebe zu Gott und aller daraus entspringenden Affecte finden können, als diese und zahllose andere Worte des alten Testamentes. Sind es ja im höchsten Sinne Worte des heiligen Geistes, von dem der Apostel sagt: Ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. *Rom.* 8, 26.

1) Omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicujus divini beneficii, vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati, et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipium erat beneficium creationis . . . Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 5, ad 2. Vgl. Bd. 5, §. 270, III.

2) Vgl. Bd. 6, §. 298, II, A, wo wir die Lehre des alten Testamentes nicht nur bezüglich der natürlichen Unsterblichkeit der Seele, sondern auch bezüglich der übernatürlichen Seligkeit des Menschen im anderen Leben besprochen haben. Von diesem Verlangen der Gerechten des alten Bundes nach den Gütern der zukünftigen Erlösung und der ewigen Seligkeit, heißt es *Hebr.* 11, 13—15: Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas adspicientes et salutantes, et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. Qui enim haec dicunt, significant se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent, de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem meliorem appetunt, id est coelestem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum; paravit enim illis civitatem.

dem Gesetze des neuen Bundes oder dem Evangelium eins war und es keimhaft in sich enthielt; so wird dadurch der große Unterschied beider und die Inferiorität und Insufficienz des alten Gesetzes nicht geleugnet, sondern in vollem Maße festgehalten.

Sowie das alte Testament vor allem darauf gerichtet war, die schon der gesunden Vernunft einleuchtenden, aber von der im Heidenthum verirrten Vernunft verleugneten und verkannten theologischen Grundwahrheiten von der Einheit Gottes und der Schöpfung aller Dinge durch ihn dem auserwählten Volke einzuprägen und gegen jede heidnische Entstellung sicher zu stellen; so bezweckte auch die göttliche Gesetzgebung des alten Bundes durch den Decalog, aber auch durch die Zuchtmittel der cäremoniellen und judicialen Gebote, das auserwählte Volk zur Beobachtung der, auch in's Gewissen geschriebenen sittlichen Grundgesetze anzuhalten und von den gröbsten Uebertretungen derselben[1]), wie sie unter den Heiden im Schwange gingen, abzuhalten. Dieser Unvollkommenheit des alten Bundes und der alten Zeit entsprach es auch, daß es mehr durch Furcht, als durch Liebe, und mehr durch die Verheißung zeitlichen Lohnes, als ewiger Güter, sowie durch Androhung zeitlicher Uebel und Strafgerichte und den Zwang irdischer Strafen zu seiner Erfüllung bewegte und anhielt[2]). Wie aber bereits im alten Testamente die übernatürlichen Geheimnisse, zumal die Person und das Werk des Mes-

---

1) Hieraus erklärt es sich, daß das mosaische Gesetz selbst die Polygamie und den Scheidebrief für jene Zeit der Herzenshärtigkeit gestattet — obwohl der Geist dieses Gesetzes, das im Decalog auch die innerliche Sünde unerlaubten Begehrens verbietet, beidem unzweifelhaft entgegen ist.

2) Darüber sagt Thomas: Lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Gal. 3. Perfectio autem hominis est, ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Phil. 3, 13: *Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt, me extendo . . . Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum, perversorum autem est, quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum. *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 6. So bedient sich auch jetzt noch und allezeit Gott zeitlicher Güter und Strafen, nicht um von sich ab, sondern um zu sich hinzuziehen, nicht um den Eigennutz zu fördern, sondern um durch Furcht und unvollkommene Liebe zur vollkommenen Liebe zu erziehen, so zu der Schwäche und Bedürftigkeit der Menschen sich herablassend.

sias, von Anfang an angedeutet waren und fortschreitend enthüllt und beleuchtet wurden; so verhält es sich auch mit den Geboten und Räthen der natürlichen[1]) und übernatürlichen Moral, welche erst, wie auch die Glaubenslehre, in dem neuen Testamente zu ihrer Vollendung gebracht wurden.

Der höchste und wesentlichste Vorzug des neuen Testamentes vor dem alten besteht aber darin, daß in ihm die Erlösung vollbracht, die Fülle der Gnaden gegeben und an die Stelle der auf Israel beschränkten vorbereitenden Kirche des alten Bundes, mit ihren vorbereitenden kraftlosen Opfern und Sacramentalien, die für alle Völker und Zeiten bestimmte Kirche des neuen Bundes mit dem Einen und ewigen Opfer und den kraftvollen Sacramenten Christi getreten ist[2]).

Aus dem Gesagten ergibt sich sowohl die Einheit, als die Verschiedenheit des alten und neuen Gesetzes[3]), sowie die

---

1) Daß auch das natürliche Sittengesetz erst im neuen Bunde zur Vollendung geführt wurde, ergibt sich genügend aus dem, was oben S. 188, Note 1 von der Polygamie und Ehescheidung gesagt ist: denn obwohl beide in einem specifisch höheren Maße dem Gesetz der christlichen und sacramentalen Ehe, deren Vorbild die Verbindung Christi mit seiner Kirche ist, widersprechen, so sind sie doch auch unverträglich mit dem rein natürlichen Gesetze, wie wir in der Lehre von der Ehe sehen werden. — Daß auch nach dem bloßen Vernunftgesetze, sowie nach dem alttestamentlichen Gesetze zwischen strengem Gebot und bloßem Rath ein Unterschied und daher diese Unterscheidung nicht ausschließlich der übernatürlichen Ordnung und dem Christenthum angehört, bedarf kaum der Bemerkung. Allerdings haben im Christenthum die Räthe, und insbesondere die s. g. evangelischen, eine höhere Bedeutung und einen specifisch christlichen Charakter. Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 108, a. 4.

2) Daß aber die gläubige Hoffnung auf den zukünftigen Erlöser auch denen, die vor Christus lebten, die Gnade der Rechtfertigung, und wenn auch nicht bereits vor Christus den Besitz, doch die sichere Anwartschaft auf das Erbe der Glorie verschaffen konnte, bedarf kaum mehr ausdrücklicher Erwähnung. Ebenso ist es bekannt, daß in dieser Gnade die Gerechten des alten Bundes — obwohl der kleinste im Himmelreich größer ist als sie, *Matth.* 11, 11 — vielfach so große Tugenden übten, daß sie selbst im neuen Testamente und von den Kirchenvätern den Christen als Muster vorgestellt werden; so die Liebe Mosis zu seinem Volke, die Feindesliebe Davids, die Abtödtung der Judith, das Gebetsvertrauen des Elias u. s. w.

3) Thomas handelt hierüber *S. Th.* 1. 2, q. 107, De comparatione legis novae ad veterem. Wir werden darauf in der Lehre von Christus als Gesetzgeber zurückkommen. Hier stehe die Antwort des heil. Thomas auf die Frage: Utrum lex nova sit alia a lege veteri, welche das bisher Gesagte beleuchtet: Omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem.

Beantwortung der Frage, ob und inwiefern das neue Gesetz das alte in sich enthält[1]), und inwiefern letzteres eine Vorbereitung auf Christus und auf sein Werk und sein Reich war.

Bevor wir jedoch hierüber reden, sind zuvor das Cäremonial- und Judicial-Gesetz des alten Bundes noch etwas näher in's Auge zu fassen.

VII. Wenn die auf den Cultus und auf die gesellschaftliche, kirchliche und bürgerliche Verfassung Israels sich beziehenden Gesetze als Cäremonial- und Judicial-Gesetze von den Sittengesetzen unterschieden werden[2]), so versteht es sich von selbst, daß dieser Unterschied nur ein relativer ist. Die Cäremonial- und Judicialgesetze waren ja für die Israeliten nicht nur sittlich verpflichtend, sondern haben auch in den höchsten sittlichen Pflichten gegen Gott und die von Gott festgesetzte gesellschaftliche Ordnung Grund und Ziel, wie denn auch die Cäremonialgesetze insbesondere in den Geboten der ersten Tafel enthalten sind. Deßgleichen stehen auch die

---

Ea autem, quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt: uno modo quia ordinantur ad diversos fines: et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso; sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter: uno modo quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines ... alio modo duae legis distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius ... Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. 3, 30: *Unus Deus est, qui justificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.* Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit ad Gal. 3; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit, ad Coloss. 3, quod est *vinculum perfectionis*. *S. Th.* 1. 2, q. 107, a. 1.

1) Thomas sagt darüber: Aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim, a. 1 huj. quaest. in corp. et ad 2, quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum . . Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica. *S. Th.* 1. 2, q. 107, a. 3.

2) S. oben S. 180.

Cäremonialgesetze, welche die Gottesverehrung ordnen, und die Judicialgesetze, insofern sie die theokratische Verfassung und insbesondere das Priesterthum festsetzen, in engster Wechselbeziehung.

Wenn daher die Theologen die Moralgesetze von den Cäremonial- und Judicialgesetzen unterscheiden, so verbinden sie mit dem Ausdruck Moralgesetze einen bestimmten engeren Sinn, indem sie darunter jene Gesetze des alten Testamentes verstehen, welche lediglich eine positive Aussprache des unwandelbaren, und deßhalb auch für alle Völker und Zeiten geltenden natürlichen Sittengesetzes sind[1]).

Betrachten wir nun, in welchem Verhältnisse die Cäremonial- und Judicialgesetze einerseits zum natürlichen Sittengesetze und anderntheils zu der übernatürlichen Ordnung stehen.

Selbstverständlich ist die rationalistische Lehre von vornherein abzuweisen, daß die israelitischen Cäremonial- und Judicialgesetze rein natürliche Producte menschlicher Gesetzgebung resp. menschlicher Gewohnheiten und Ueberlieferungen und somit Producte der rein natürlichen Geschichte seien. Durch den Glauben steht fest, daß das gesammte, von den Offenbarungsurkunden bezeugte Gesetz göttlichen Ursprungs und somit ein Werk der göttlichen Weisheit ist[2]), die alles von Anfang bis zum Ende[3]) wohl ordnet zu dem letzten und höchsten

---

1) Alles dieses setzt Thomas kurz und klar *S. Th.* 1. 2, q. 99, a. 4 in Beantwortung der Frage: Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia sint etiam praecepta judicialia — folgendermaßen auseinander: Sicut dictum est art. 2 & 3 hujus quaest., ad legem divinam pertinet, ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet, quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de justitia observanda inter homines determinatur per praecepta judicialia. Et secundum hoc oportet tria praecepta legis veteris ponere: scilicet *moralia*, quae sunt de dictamine legis naturae; *caeremonialia*, quae sunt determinationes cultus divini; et *judicialia*, quae sunt determinationes justitiae inter homines observandae.

2) Auf die Frage: Utrum caeremonialia praecepta habeant causam, antwortet Thomas: Manifestum . . . est, quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur Deuter. 4, 6: *Haec est sapientia vestra, et intellectus coram populis. S. Th.* 1. 2, q. 102, a. 1.

3) *Sap.* 8, 1.

übernatürlichen Ziele der Wiederherstellung und Vollendung aller Dinge durch Christus in der Fülle der Zeit und in ihrer letzten Vollendung in der Ewigkeit; alles aber zugleich in einer der menschlichen Natur und der jeweiligen Entwickelungsperiode des Gottesreiches entsprechenden Weise. Demgemäß war der durch das Cäremonialgesetz geordnete Cultus und das religiöse Leben ein für die Zeit und das Volk des alten Bundes angemessener Ausdruck schon der natürlichen Gottesverehrung; ferner ein Schutzmittel gegen den für Israel so gefährlichen und verführerischen Götzendienst der heidnischen Völker, mit denen es in Berührung kam; aber auch ein Ausdruck der übernatürlichen Beziehungen, in welchen das Volk Gottes schon gegenwärtig zu seinem Gotte stund, und seines prophetischen und priesterlichen Berufes. Die höchste Bedeutung des Cäremonialgesetzes aber war seine prophetisch-typische Beziehung, wodurch es auf Christus und sein Reich hinwies und darauf vorbereitete. In dieser Beziehung war vorzugsweise das Cäremonialgesetz und, soweit es sich auf die hierarchische Verfassung Israels und insbesondere sein Priesterthum bezieht, auch das Judicialgesetz Schatten der zukünftigen Güter[1]) des Christenthums, während der christliche Cultus und die Kirche Christi diese Güter in realer Gegenwart vermittelt; aber auch auf die zukünftige

---

1) Vgl. 1 Cor. 10, 11: Omnia in figura contingebant illis cf. Hebr. 10, 1; Col. 2, 16. Alles dieses erklärt Thomas folgendermaßen, indem er die Frage beantwortet, ob die Cäremonialgesetze außer der literalen noch eine figurale Bedeutung haben: Ratio eorum, quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur . . . Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illae sunt literales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales ac mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam*; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem;* sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.* *S. Th.* 1. 2, q. 102, a. 2.

Glorie, die keiner sinnlichen Vermittelung mehr bedarf, als Bild hinweist [1]).

So viel über die typische und prophetische Bedeutung des Cäremonialgesetzes im allgemeinen [2]). Nur daran sei noch erinnert, in welch' innigem Zusammenhange der Cultus des alten Bundes mit der gleichfalls typischen Geschichte Israels steht. Indem er in seinen Festen und heiligen Gebräuchen, in Verbindung mit den natürlichen Wohlthaten, die übernatürlichen Führungen Gottes und die großen Ereignisse der heiligen Geschichte

---

1) Alles dieses setzt Thomas in Beantwortung der Frage: Utrum praecepta caeremonialia sint figuralia, folgendermaßen auseinander: Praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori; unde dicitur in Ps. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. — In statu enim futurae beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsa intuebitur; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione secundum illud Isai. 51, 3: *Gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.* — In statu autem praesentis vitae non possumus divinam veritatem in se ipsa intueri; sed oportet quod *radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit 1. cap. de coelest Hierarch. circa med., diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. — Sed in statu novae legis via jam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis; sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr. 10, 1: *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est, quam imago, tanquam *imago* pertineat ad novam legem, *umbra* vero ad veterem. *S. Th.* 1. 2, q. 101, art. 2.

2) Näheres unten, wo von den prophetischen Typen die Rede sein wird; sowie in anderen betreffenden Lehrstücken, namentlich in der Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

feiert, weist er vorbildlich hin auf die Geheimnisse des, selbst an diese Festfeier so enge sich anschließenden Lebens und Wirkens des Erlösers[1]), wie hinwiederum der Cultus der Kirche das Nachbild des Lebens und Wirkens Christi und dadurch die Erfüllung des vorbildlichen Cultus des alten Bundes darstellt.

Daß auch die Judicialgesetze eine auf Christus und sein Reich hinweisende und vorbereitende Bedeutung haben, wurde bereits oben angedeutet. Sie haben diese Bedeutung aber nicht, wie im allgemeinen die Cäremonialgesetze, direct, sondern indirect, indem sie nicht, wie die Ceremonialgesetze unmittelbar den Zweck haben, auf die Geheimnisse der Erlösung und des Reiches Gottes hinzuweisen, sondern den zeitlichen Bestand des Volkes Gottes für die Periode der Vorbereitung auf Christus und sein Reich zu ordnen; die Verfassung Israels war aber selbst für Christus und sein Reich typisch[2]).

VIII. Aus allem Bisherigen ergibt sich von selbst, in welcher Weise das alte Gesetz zu Christus hinführt und auf seine Gnade und sein Reich vorbereitet.

1. Die von dem Worte Gottes, namentlich durch den Weltapostel, besonders hervorgehobene Aufgabe des Gesetzes bestund darin, die Menschen zur Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit zu bringen.

---

1) Was Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 102 über die Bedeutung der alttestamentlichen heiligen Gebräuche im Einzelnen sagt, präjudicirt nicht den genaueren archäologischen Forschungen unserer Zeit, verdient aber sicher durch die Wahrheit und Tiefe der Grundgedanken sorgfältige Beachtung.

2) Auf die Frage: Utrum praecepta judicialia aliquid figurent, antwortet Thomas: Dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale: uno modo primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi. — Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti; et hoc modo praecepta judicialia veteris legis sunt figuralia, non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et aequitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud 1 ad Cor. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis. S. Th.* 1. 2, q. 104, a. 2. Hiebei ist nur zu bemerken, daß alles, was sich auf das Priesterthum und die rein kirchliche Einrichtung Israels bezieht, nicht einfach unter die hier angegebene Bedeutung der Judicialgesetze fällt, sondern in vorzüglicher Weise an dem Charakter des Cäremonialgesetzes participirt, wie von selbst einleuchtet und wir an den betreffenden Orten sehen werden.

Indem nämlich das Gesetz Gottes von dem Menschen wahre natürliche und übernatürliche Gerechtigkeit als Bedingung des Heiles fordert; aber an sich weder die Vergebung der vergangenen Sünden, noch die Kraft zu seiner Erfüllung, noch die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit der Gnade zu verleihen vermag, also außer Stand ist, den Menschen wahrhaft vor Gott gerecht zu machen, vielmehr in gewisser Beziehung als unschuldige Veranlassung Sünde und Schuld mehrt[1]), weist es mit seiner ganzen Kraft auf den Erlöser hin, der allein Sündenvergebung und wahre Gerechtigkeit zu schenken vermag[2]).

---

1) Davon redet der Apostel, wenn er *Rom.* 5, 20 sagt: Lex subintravit, ut abundaret delictum; und *Rom.* 7, 8 sq.: Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando. Sed cum venisset mandatum, peccatum revixit. Ego autem mortuus sum et inventum est mihi mandatum, quod erat ad vitam, hoc esse ad mortem. Thomas erklärt dieses klar und einfach mit den Worten: Lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent, quod mandabat, vel vitare quod vetabat ... Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur, quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt; tum etiam quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 1, ad 2.

2) Da wir die Lehre von dem Verhältnisse des Gesetzes zur Gnade und Rechtfertigung in der Rechtfertigungslehre behandeln, so begnügen wir uns hier die ebenso einfachen als inhaltreichen Worte anzuführen, mit welchen Thomas die Frage: Utrum praecepta moralia veteris legis justificarent, beantwortet: *Justificatio* primo et proprie dicitur ipsa factio justitiae; secundario vero et quasi improprie potest dici *justificatio* significatio justitiae, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis justificabant, in quantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant, quia, sicut dicit Augustinus, contra Faust. l. 22, c. 24, *etiam vita illius populi prophetica erat et Christi figurativa.* Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est, quod justitia potest accipi, prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiae; alio vero modo, secundum quod opera justitiae operatur, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiae executio. Justitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi et acquisita et infusa . . . Acquisita

Was von dem Moralgesetz, gilt auch, und in noch höherem Maße, von dem Ceremonialgesetz des alten Bundes: denn die Opfer, Reinigungen und Sacramentalien, obwohl sie legale Wirkungen hatten, waren aus sich selbst nicht im Stande, Sündenvergebung und innere Gnade und Heiligung zu verleihen; erhöhten vielmehr auch ihrerseits die Anforderungen des Moralgesetzes, indem sie neue Verbindlichkeiten hinzufügten, das gesetzliche Leben drückender machten[1]), dadurch das Sündenbewußtsein und die Erlösungsbedürftigkeit steigerten, zugleich aber durch ihre typisch-prophetische Bedeutung auf den Erlöser, sein Opfer und seine Gnade hinwiesen[2]).

---

quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, et haec est vera justitia de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom. 4, 2: *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Haec igitur justitia causari non potest per praecepta moralia. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 12.

1) Darauf bezieht sich das Wort Petri *Act.* 15, 10: Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?

2) Dieses setzt Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 103, a. 2 folgendermaßen auseinander: Sicut supra dictum est, quaest. 102, a. 5, ad 4, in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi, quia hujusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inducta. Et ideo Apostolus dicit, ad Hebr. 9, 13, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia, quae per hujusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsae caeremoniae *justitiae carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra vers. 10: *Justitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.* — Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur Joann. 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10, 4, quod *impossibile est sanguine aut taurorum hircorum auferri peccata.* Et hoc est, quod Gal. 4, 9 Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa*: infirma quidem quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo, quod sunt egena, id est eo, quod non continent in se gratiam. Poterat autem

2. Das alte Gesetz war nicht nur gegeben, um das Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit zu wecken, sondern auch um durch seine heiligen und heilsamen Vorschriften Israel von dem Versinken in Götzendienst und heidnisches Verderben zu bewahren[1]), um der Sünde zu wehren[2]), und dieses Volk durch Zucht und Sitte

---

mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4 & 5, *quod in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos*, *et dimittetur ei*, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. (Mag es sich mit dieser Auslegung von Lev. 4 & 5 wie immer verhalten, die Sache selbst unterliegt keinem Zweifel.) Sciendum est tamen quod hoc ipsum, quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quae fit per Christum. Sic igitur patet, quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

1) Vgl. oben S. 192.

2) Quid igitur lex? Propter transgressiones posita est, donec veniret semen. Gal. 3, 19. Es möge hier die Erklärung des heil. Thomas zu dieser Stelle Platz finden, weil sie den ganzen Zweck des Gesetzes sowohl zur Bekämpfung der Sünde, als zur Erweckung des Erlösungsbedürfnisses, als zur Dämpfung der Begierlichkeit, als zur prophetischen Hinweisung auf den Erlöser nach der Lehre und dem Geiste des heil. Paulus auseinandersetzt. Est ergo lex primo data ad reprimendam malitiam, dum sc. prohibendo peccatum et puniendo retrahebantur homines a peccato, et hoc tangit, dicens: *Propter transgressiones posita est lex*, id est, ad transgressiones cohibendas: et de hoc habetur (1 *Tim.* 4.): *Justo lex non est posita, sed injustis.* Cujus ratio potest sumi a Philosopho in 4 Ethic. Homines enim bene dispositi ex seipsis moventur ad bene agendum et sufficiunt eis paterna monita, unde non indigent lege: sed sicut (*Rom.* 2.) dicitur: *Ipsi sibi sunt lex, habentes opus legis scriptum in cordibus suis.* Sed homines male dispositi, indigent retrahi a peccatis per poenas. Et ideo quantum ad istos fuit necessaria legis positio, quae habet coarctativam virtutem. Secundo lex data est ad infirmitatem manifestandam. Homines enim de duobus praesumebant. Primo quidem de scientia, secundo de potentia. Et ideo Deus reliquit homines absque doctrina legis, tempore legis naturae. In quo dum in errores inciderunt, convicta est eorum superbia de defectu scientiae. Sed adhuc restabat praesumptio de potentia. Dicebant enim: non deest, qui impleat, sed deest, qui jubeat, ut dicitur in Glossa super illud (*Exod.* 24.): *Quicquid praeceperit Dominus, faciemus et erimus obedientes.* Et ideo data est lex, quae cognitionem peccati faceret. *Per legem enim cognitio peccati.* (*Rom.* 3.) Quae tamen auxilium gratiae non dabat ad vitandum peccata, ut sic homo sub lege constitutus et vires suas ex-

geeignet zu machen, daß der Welterlöser aus ihm hervorgehen und in ihm sein Wirken und die Gründung seines Reiches beginnen konnte[1]).

---

periretur, et infirmitatem suam recognosceret inveniens se sine gratia peccatum vitare non posse, et sic avidius quaereret gratiam; et haec etiam causa potest ex his verbis accipi, ut dicatur, quod lex posita est propter transgressiones adimplendas, quasi illo modo loquendo, quo Apostolus dicit (*Rom.* 5.): *Lex subintravit, ut abundaret delictum;* quod non est intelligendum causaliter, sed consecutive: quia lege subintrante, abundavit delictum et transgressiones sunt multiplicatae, dum concupiscentia nondum per gratiam sanata in id, quod prohibebatur, magis exarsit, et factum est peccatum gravius addita praevaricatione legis scriptae. Et hoc Deus permittebat, ut homines imperfectionem suam cognoscentes, quaererent mediatoris gratiam. Unde signanter dicit: Posita est, quasi debito ordine collocata inter legem naturae et legem gratiae. Tertio data est lex ad domandam concupiscentiam populi lascivientis, ut diversis caeremoniis fatigati neque ad idololatriam, neque ad lascivias declinarent. Unde dicit Petrus (*Act.* 15.): *Hoc est onus, quod neque nos, etc.* Quarta ad instruendam ignorantiam data est lex in figuram futurae gratiae, secundum illud (*Hebr.* 10.): *Umbram habens lex, etc.*

1) „Das jüdische Volk wurde in den Gewahrsam des Gesetzes eingeschlossen, damit es selbst für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heiles bewahre. Tiefer kann die welthistorische Bedeutung dieses merkwürdigen Volkes nicht gefaßt werden. Wie in dem einzelnen Menschen inmitten des Gewühles und Widerstreites seiner natürlichen Triebe ein fester Punkt, ein ἄδυτον bleibt: das Gewissen, dessen Stimme zwar übertäubt werden kann, aber nie ganz verstummt, und wohin sich der letzte Strahl des Gottesbewußtseins flüchtet, so bewahrte Gott in der Menschheit unter den wilden Wässern der Nationen, die ebenso viele Repräsentanten der Kräfte und Leidenschaften des Fleisches sind, ein Volk, verschlossen und umdämmt, das er durch seine eigenthümliche Führung von den Verirrungen des Heidenthums zurückhielt, wenn es auch manchmal von diesen überfluthet zu werden drohte, und in dem das Bewußtsein des wahren Gottes und die Erkenntniß der Sünde als ein heiliger Funke gehütet wurde, der in Christo zum Lichte der Welt werden sollte." Windischmann, Gal.-Br. S. 88. Simar, Th. d. h. Paul. S. 103. — Nicht in Indien oder China, nicht in Rom oder Athen, auch nicht in den Wäldern Germaniens: nur in Israel konnte der Welterlöser erscheinen und die Fundamente seines Werkes legen. Nur in dem wahren Israel konnte er Wurzeln schlagen und sein Erbtheil antreten (vgl. *Eccli* 24, 13); wie auch nur durch das fleischliche und falsche Israel jenes größte Verbrechen der Menschheit verübt werden konnte, an welches Gott durch seine Erbarmung das Heil der Welt geknüpft hatte. Hierüber schreibt Paulus: Quoniam tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa, quorum patres, et ex quibus est Christus secundum

Das Gesetz sollte, als Zuchtmeister Gottes, das Volk für Christus erziehen[1]) und durch Dienstbarkeit und Furcht auf das Gesetz der Liebe und auf die Freiheit der Kinder Gottes vorbereiten[2]).

Alle aber, welche im alten Bunde guten Willens waren, konnten, zwar nicht durch das Gesetz an sich, noch aus eigener Kraft, sondern durch die Gnade des Erlösers und die Hoffnung auf ihn, wie wir bereits sahen, die Gerechtigkeit des Glaubens erlangen. So sind nicht Wenige im alten Bunde, indem sie in Demuth und Bußfertigkeit das Joch des Gesetzes trugen, durch Christi Gnade der heiligen Liebe theilhaftig geworden, welche das Gesetz zwar gebieten, nicht aber verleihen konnte[3]).

---

carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. Non autem quod exciderit verbum Dei. Non enim omnes, qui ex Israël sunt, ii sunt Israëlitae, neque qui semen sunt Abrahae, omnes filii, sed „in Isaac vocabitur tibi semen“, idest, non qui filii carnis, hi filii Dei; sed qui filii sunt promissionis, aestimantur in semine. *Rom.* 9, 2—8.

1) Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit Dominus omnium; sed sub tutoribus et actoribus est usque ad praefinitum tempus a patre. Ita et nos, cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater! Itaque jam non est servus, sed filius; quod si filius, et haeres per Deum. *Gal.* 4, 1—7.

2) Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi, qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim, qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, in quantum inducebat ad observationem praeceptorum per comminationem quarumdam poenarum, et dicitur habere temporalia quaedam promissa. Illi autem, qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam, aut remunerationem extrinsecam, et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris*, et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt objecta virtutis, praecipue charitatis; et ita per se in ea inclinantur non quasi in extranea, sed quasi in propria. *S. Th.* 1. 2, q. 107, a. 1, ad 2.

3) Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter exspectabant promissiones spirituales et aeternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam.

Diese Gerechten[1]) des alten Bundes, die ächten Israeliten[2]), die wahren Kinder Abrahams[3]), des Vaters der Gläubigen, das geistige Israel[4]) — sie waren es auch, welche in der Fülle der Zeit den Heiland aufnahmen. Aus ihnen hat der Heiland seinen Vorläufer[5]) und Zeugen[6]), seine Mutter selbst und seinen Nährvater[7]) sich erwählt; ihnen zunächst hat er sein Evangelium verkündet, aus ihnen hat er seine Jünger und Apostel genommen und sie zu Grundsäulen seiner Kirche gemacht.

Nur für Diejenigen, welche in pharisäischem Hochmuthe und fleischlicher Aeußerlichkeit den Geist des Gesetzes verkannten und es aus eigener Kraft erfüllen zu können wähnten[8]), indem sie in gleicher Weise die den Vätern und Propheten gegebene Gnadenverheißung und Messiashoffnung in den Wahn irdischer Macht und Herrlichkeit verkehrten[9]), war das Gesetz ein todter und todbringender Buchstabe; für jene aber, welche den Geist des Gesetzes und die unverfälschte gläubige Hoffnung auf den Heiland der Welt, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und die Glorie des Volkes Israel[10]), bewahrten, war das Gesetz das, was es nach Gottes Absicht sein sollte,

---

Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novi legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi praecepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur Rom. 5. *S. Th.* 1. 2, q. 107, a. 1, ad 2.

1) Vgl. nur *Hebr.* 11, 4: Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse justus.

2) Ecce vere Israelita. *Joann.* 1, 47.

3) Qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae. *Gal.* 3, 7 cf. *Rom.* 4, 12. — Non omnes, qui ex Israel sunt, ii sunt Israelitae, neque qui semen sunt Abrahae, omnes filii. *Rom.* 9, 6. 7.

4) „Israel Dei" *Gal.* 6, 16; cf. *1 Cor.* 10, 18: „Israel secundum carnem".

5) Auch seine Eltern haben das Zeugniß der Gerechtigkeit. *Luc.* 1, 6.

6) . . . Simeon, et homo iste justus et timoratus, exspectans consolationem Israel. *Luc.* 2, 25 cf. V. 36 sq.

7) *Matth.* 1, 19.

8) Doctrina quippe illa, qua mandatum accipimus continenter recteque vivendi, littera est occidens, nisi adsit vivificans spiritus. *August.*, De spir. & litt. c. 4. Das ist auch der nächste und Hauptsinn von *2 Cor.* 3, 6: Littera occidit, spiritus autem vivificat.

9) Insofern war die falsche Messiashoffnung der fleischlichen und pharisäischen Juden ebenso todbringend, wie ihre falsche Gesetzesgerechtigkeit. Beides war unzertrennlich mit einander verbunden.

10) *Luc.* 2, 32.

Vorbereitung und Erziehung für Christus, den Vollender und Erfüller des Gesetzes.

§. 335.

Die Vorbereitung auf den Erlöser durch die Verheißung und Vorherverkündigung im allgemeinen[1]).

Ist das ganze alte Testament Vorbereitung auf den Mensch gewordenen Sohn Gottes und Welterlöser, Jesus Christus, so gilt dieses vorzugsweise von der messianischen Verheißung und Prophetie, sei dieselbe in Worten oder in vorbildlichen Personen und Thatsachen (Typen) ausgedrückt.

I. Daß Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes und der Erlöser und Vollender der Welt, von Anfang an von Gott der gefallenen Menschheit verheißen, von den Propheten des alten Testamentes auf Grund göttlicher Offenbarung und durch Eingebung des heiligen Geistes in mannigfaltiger Weise vorherverkündigt, auch durch mannigfaltige von Gott geordnete und gefügte Vorbilder der heiligen Geschichte und der heiligen Gebräuche und Einrichtungen Israels vorbedeutet war, und daß folglich umgekehrt in Christus alle Prophetien und Vorbilder des alten Testamentes erfüllt sind: das ist eine in der heiligen Schrift mit voller Klarheit enthaltene, von der katholischen Ueberlieferung bezeugte, von der Kirche stets gelehrte und ausdrücklich erklärte Glaubenswahrheit.

Die messianische Prophetie und ihren göttlichen Ursprung oder ihre Erfüllung in Jesus Christus leugnen, ist daher Unglaube und Häresie.

Jenes Unglaubens machten sich besonders die Juden schuldig, welche zwar die messianische Weissagung und ihren göttlichen

---

1) Vgl. die oben S. 170, Note 3 citirten Autoren; insbes. Bade, Christologie des Alten Testamentes, 3 Bde. und dessen Christotheologie d. A. B. Ferner Reinken's Schriften über die Messianischen Zeugnisse des A. B., insbes. über das Protoevang. (Beiträge zur Erklär. d. A. T. S. 203 ff.); über Schilo; über Js. 2, 2—4; über Immanuel; über Js. 52 & 53; über die Messian. Weissagungen in den histor. Büchern d. A. T. (Beiträge Bd. 4); über die Messian. Psalmen 2 Bde.; über die Messian. Weissagungen in den großen und kleinen Propheten, 4 Bde. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 210.

Ursprung im allgemeinen bekannten, aber den richtigen Sinn derselben verkannten und ihre Erfüllung in Jesus Christus leugneten. Diese Häresie begehen alle Christen, welche entweder, wie schon ein Theil der Gnostiker, insbesondere die Marcioniten, den göttlichen Ursprung des alten Testamentes[1]) überhaupt und der messianischen Weissagungen insbesondere leugnen, dieselben aus rein natürlichen Ursachen[2]) erklären, oder deren Erfüllung in Christus in Abrede stellen oder eine rein zufällige Uebereinstimmung zwischen den messianischen Hoffnungen und Christus und seinem Leben und Wirken behaupten, wie dieses der offene und verhüllte Rationalismus thut.

Daß die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes ganz und in allen ihren Theilen geschriebenes Wort Gottes sind, sowie die daraus sich ergebenden Folgerungen, wurde in der Lehre von den Glaubensquellen dargelegt[3]). Deßgleichen wurde die katholische Lehre von der Prophetie im allgemeinen bereits in der Lehre von den motiva credibilitatis erklärt und begründet[4]). Daß Jesus Christus der von Gott den Vätern verheißene und durch die Propheten und das ganze alte Testament verkündete Messias ist, sprechen die Evangelien[5]), spricht insbe-

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 69, II.

2) Z. B. aus der natürlichen Sehnsucht nach Rettung in betrübten Zeiten, der natürlichen Vorstellung menschlicher Ideale, wie in der paradiesischen Vergangenheit, so in der messianischen Zukunft.

3) Insbesondere Bd. 1, §. 68 u. 69.

4) Bd. 1, §. 44.

5) Daß Matthäus bei jeder Gelegenheit die Erfüllung der Prophetien in Christus hervorhebt, ist bekannt. Vgl. z. B. *Matth.* 2, 5. 15; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9. 35. Marcus beginnt sein Evangelium mit der Erfüllung der Prophetie des Malachias (3, 1) und Isaias in Johannes Marc. 1, 2. 3. Mit der Erfüllung der Prophetie in Christus schließt das Magnificat: Suscepit Israel puerum suum, recordatus misericordiae suae; sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus in saecula. *Luc.* 1, 54. 55. Ebenso das Benedictus: Sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, prophetarum ejus . . . Ad faciendam misericordiam cum patribus nostris, et memorari testamenti sui sancti; jusjurandum, quod juravit ad Abraham patrem nostrum daturum se nobis. — Et tu puer, propheta Altissimi vocaberis, praeibis enim ante faciem Domini. Cf. Mal. 4, 5. Luc. 1, 70—73. 76. Dem Simeon ist vom heiligen Geiste die Verheißung gegeben, non visurum se mortem, nisi prius videret Christum Domini, *Luc.* 2, 26, was die Messianische Prophetie voraussetzt und einschließt, wie auch Simeon V. 34 auf Js. 8, 14 verweist. Ebenso das Johannesevangelium. Der Täufer verweist gleichfalls auf *Js.* 40, 3. *Joann.* 1, 23.

sondere Christus selbst[1]) in der ausdrücklichsten Weise aus und lehren die Apostel als wesentliches Fundament des Glaubens[2]). Dem entsprechend werden im neuen Testamente ausdrücklich einzelne Prophetien und Vorbilder auf Christus angewendet und als in ihm erfüllt bezeugt, wie wir weiter unten näher sehen werden.

Dasselbe lehren in der umfassendsten Weise alle heiligen Väter und die Theologen. Dasselbe hat die Kirche in mannigfaltiger Weise in ihren Glaubensbekenntnissen und Lehrentscheidungen[3]),

---

Andreas spricht zu Simon Petrus: Invenimus Messiam; *Joann.* 1, 41. Philippus zu Nathanael: Quem scripsit Moyses in lege, et prophetae, invenimus. *Joann.* 1, 45. Der Unglaube der Juden bezüglich Christi ist von den Propheten vorhergesagt. *Joann.* 12, 38 ff. Vgl. *Matth.* 13, 14; *Luc.* 8, 10.

1) So besonders in dem großen auf Ps. 109, 1 sich stützenden Bekenntnisse seiner Gottheit. *Matth.* 22, 43: Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum? Cf. *Marc.* 12, 36. *Luc.* 20, 42. Ferner bei der Ankündigung seines Leidens: Ecce ascendimus Jerusolymam, et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per prophetas de Filio hominis. *Luc.* 18, 31. Vgl. *Joann.* 13, 18: Sed ut adimpleatur scriptura: „Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum.“ (*Ps.* 40, 10.) Zu Petrus bei der Gefangennehmung: Quomodo ergo implebuntur scripturae, quia sic oportet fieri? *Matth.* 26, 54. Nach der Auferstehung: O stulti et tradi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt prophetae. Nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam? Et incipiens a Moyse et omnibus prophetis interpretabatur illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant. *Luc.* 24, 25—27.

2) *Act.* 1, 16: Oportet impleri scripturam, quam praedixit Spiritus sanctus per os David. *Act.* 3, 18: Deus autem, quae praenuntiavit per os omnium prophetarum, pati Christum suum, sic implevit. Cf. V. 22 sq. *Act.* 4, 25; 28, 25 & 26. *Rom.* 16, 25. 26: Quod nunc patefactum est per scripturas prophetarum. Demgemäß sind wir erbaut super fundamentum Apostolorum et Prophetarum. *Eph.* 2, 20 cf. 3, 5. *2 Petr.* 1, 19 sq.: Et habemus firmiorem propheticum sermonem etc.

3) Allerdings hat die Kirche keine Veranlassung gehabt, einer Häresie gegenüber förmlich zu erklären, daß die Propheten von Christus geweissagt haben; wohl aber setzt sie es überall voraus und hat es auch als selbstverständliche Wahrheit ausgesprochen; so in den Worten des Nicäno-Constantinopolitanischen, und schon des in den Katechesen des heil. Cyrill enthaltenen jerusalemitanischen Glaubensbekenntnisses, daß der heilige Geist durch die Propheten geredet hat. In den christologischen Streitigkeiten beriefen sich nicht nur die Väter, sondern auch Päpste und Concilien auf die Zeugnisse der Propheten für die Gottheit und die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes. Daß die heiligen Gebräuche des alten Testamentes Christus vorbedeuteten, spricht Eugen IV. im Glaubensbekenntniß für die Jacobiten aus. Das Tridentinum Sess. 6, cap. 2 erklärt: Christum Jesum, Filium suum, et ante legem, et legis tempore multis sanctis Patribus declaratum, ac promissum. Dasselbe bezeugen

in ihrer beständigen allgemeinen Lehrverkündigung, in ihrer gesammten Liturgie und ihren Denkmälern[1]) ausgesprochen. Das wird auch von allen von der Kirche Getrennten, insofern sie den Glauben an Christus als den Sohn Gottes und den Welterlöser und an die ganze heilige Schrift als inspirirtes Wort Gottes bewahrt haben, bekannt[2]).

II. Aus der ganzen Art und Weise, wie sämmtliche Schriften des neuen Testamentes und die heiligen Väter das alte Testament auffassen und anwenden, ergibt sich, daß Letzteres nicht nur einzelne Weissagungen enthält, sondern in seiner Totalität Eine große und allumfassende Prophetie ist, welche unerschöpfliche Beziehungen zu Christus und seinem Werke und Reiche demjenigen bietet, der das alte Testament im Lichte des neuen betrachtet. So weit uns der Sinn und die Bedeutung der Prophetien und Vorbilder des alten Bundes durch Christus und seine Apostel und Evangelisten in den heiligen Büchern des neuen Bundes aufgeschlossen wurde, ist uns die Wahrheit solcher Deutung durch die Autorität des Wortes Gottes verbürgt. Diese Autorität besitzen allerdings die Väter in Auslegung einzelner Prophetien und Typen nicht. Die Kirche selbst hat sich nur in wenigen Fällen[3]) über den Sinn einzelner prophetischer Stellen ausgesprochen. Wohl aber gilt ihre Regel und ihr Gebot, die heilige Schrift nach der einmüthigen Auslegung der Väter zu verstehen, auch bezüglich der Auffassung des alten Testamentes und seiner messianischen Prophetie.

---

jene kirchlichen Lehrentscheidungen, welche, wie insbesondere das Vaticanum Decr. de fide, cap. 3, die Weissagungen der Propheten als unzweifelhafte Glaubwürdigkeitsbeweise für das Christenthum erklären. Vgl. Bd. 1, §. 37, II.

1) Indem die Kirche in ihrer Liturgie das ganze Leben und Wirken Christi und seiner Kirche in Zeit und Ewigkeit im Laufe des Kirchenjahres abbildet, stellt sie zugleich in der tiefsten und allseitigsten Weise die gesammte Prophetie und Typik des alten Testamentes im Lichte des neuen vor die Augen der Seele. Danach hat die ganze christliche Kunst, von ihren ersten Anfängen in den Katakomben an, ihre Bau- und Bildwerke gestaltet.

2) Daher hebt der *Catechismus Romanus* den Protestanten gegenüber hervor, daß die Propheten, wie auch Augustinus (In Ps. 30) sagt, noch klarer, als selbst von Christus, von der Kirche geweissagt haben: Teste S. Augustino, Prophetae planius et apertius de ecclesia, quam de Christo locuti sunt.

3) Z. B. indem das Ephesianum Anathem. Cyr. can. 1 Christum als den Emmanuel bezeichnet und das Trid. Sess. XXII de sacrif. missae zum Beweis die Psalmstelle Tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedech und die Prophetie des Malachias anführt.

Nun haben aber die heiligen Väter, ganz im Geiste der Evangelisten und Apostel, das ganze alte Testament als ein großes Zeugniß für Christus und sein Reich betrachtet und nur jene Auslegung als die rechte anerkannt, welche Christus, seine Gnade und Wahrheit und seine Kirche in ihm findet[1]).

III. Wenn wir aber mit Schrift und Vätern[2]) sagen, daß das alte Testament ganz und in allen seinen Theilen prophetisch und typisch sei für Christus und sein Reich; so wird damit nicht behauptet, daß sich im alten Testamente nur Prophetisches und Typisches finde und daß allem und jedem ohne Ausnahme eine solche Bedeutung innewohne[3]). Wenn wir daher die vom Worte Gottes selbst

---

1) Schon die apostolischen Väter sprechen sich hierüber klar aus. Der Hauptzweck des Barnabasbriefes besteht in dem Nachweise, daß alle Prophetien und Vorbilder des alten Bundes in Christus und seiner Kirche erfüllt sind, vgl. namentlich c. 6—16. Was er in den ersten Kapiteln Hartes gegen die jüdischen Gebräuche sagt, ist nicht gegen dieselben als göttliche Anordnungen und Vorbilder gerichtet, sondern trifft deren verderbliche Beobachtung durch das vom Heiland abtrünnige Judenthum. Ebenso faßt Clemens Romanus die prophetische und vorbildliche Bedeutung des alten Testamentes auf. Vgl. z. B. 1 ad Cor. c. 32. Den Glauben an Christus, unseren einzigen Erlöser, lehrt Ignatius von Antiochien, hatten nicht nur die Apostel, sondern auch die Propheten. „Von seiner Gnade erleuchtet, glaubten sie an Jesus Christus, in welchem sich der Eine wahre Gott selbst geoffenbart hat, und so sind sie im Geiste seine Schüler geworden, haben seine Ankunft verkündigt und ihn als ihren Lehrmeister erwartet; für diesen Glauben haben sie auch Verfolgung gelitten; im Glauben an Christus mit ihm vereinigt, haben sie in ihm das Heil erlangt, sind sie Heilige, unserer Liebe und Bewunderung würdig geworden, haben sie von Christus das Zeugniß erlangt, daß sie ihm angehörten, indem er sie, als er erschienen war, auferweckte von den Todten, und nehmen sie Theil am Evangelium der gemeinsamen Hoffnung." Ad Magnes. 8 & 9; ad Philad. 5. „Christus ist der Hohepriester, dem das Allerheiligste und alle Geheimnisse anvertraut sind, er, der da ist die Thüre zum Vater, durch die eingegangen sind Abraham, Isaak und Jakob und die Propheten." *Ad Phil.* 9. Nirschl, Patrol., Bd. 1, S. 110. Es sei hier nur noch an das Wort des heil. Augustinus erinnert: Lege libros omnes propheticos, non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellige ibi Christum: non solum sapit quod legis, sed etiam inebriat. *In Joann.* Tr. 9.

2) Omnia vel pene omnia, quae in veteris testamenti libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sunt. *Augustin.*, Doctr. christ. 3, 22. Perspicue demonstratur omnia illius populi in umbra, et typo, et imagine praecessisse. *Hieron.* Ad Damas. ep. 18.

3) Wenn es *1 Cor.* 10, 11 heißt: Haec autem omnia in figura (τύποι) contingebant illis, so bezieht sich das auf die vorhergehenden (haec) Vorbilder, nicht auf schlechthin alles. So schränkt auch Augustinus seinen vorstehenden

im neuen Testamente bezeugten prophetischen und typischen Deutungen des alten Testamentes als göttlich wahr anerkennen müssen, und wenn es uns gestattet ist, nach dem Beispiele der Väter auch in anderen Punkten das alte Testament prophetisch und typisch zu deuten, so müssen wir uns doch in dieser Beziehung nicht nur vor allzu kategorischen Behauptungen, die keiner blos menschlichen Auslegung ziemen, sondern auch vor jedem Uebermaße hüten, wie es schon im Alterthum mit Recht dem Origenes[1]) vorgeworfen wurde. Zumal in unserer Zeit können gewagte typische Deutungen, mögen sie auch ihr Erbauliches haben, den Glauben mehr gefährden, als stützen; wie denn auch die typische und allegorisirende Deutung der Prophetien und überhaupt der heiligen Schrift vom jüdischen und christlichen Rationalismus in seinem Interesse ausgebeutet worden ist[2]).

Daher wird sowohl der Apologetiker, als der Dogmatiker nur jene prophetischen und typischen Deutungen geltend machen, welche sich auf das Wort Gottes und auf die constante und einmüthige Auslegung der Väter und der Kirche gründen. Die vom neuen Testamente für Christus und sein Reich angerufenen Prophetien sind aber von einer doppelten Art. Den ersten Rang nehmen jene Prophetien ein, die ihrem Literalsinne nach Christus und die Geheimnisse seines Reiches unmittelbar zum Gegenstande haben[3]). An

---

Ausspruch selbst ein: Non sane omnia, quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa, quae aliqua significant, adtexuntur. *Civ. Dei.* 16, 2. Cf. 17, 3: Mihi autem sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliud aliquod praeter id, quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt. Deßgleichen Hieronymus: Qui ex parte typi fuerunt Domini salvatoris, non omnia, quae fecisse narrantur, in typo ejus fecisse credenda sunt. In Oseam 11, 1. 2. Ebenso alle Väter und Theologen, vgl. insbes. *Thomas*, Quodlib. q. 7, a. 15. *Patritii*, De interpret. scriptur. l. 1, c. 11, q. 2.

1) Uebrigens hat derselbe vielfach die richtigen Grundsätze ausgesprochen. S. *Patritii*, l. c. nr. 332.

2) Vgl. *Patritii*, l. c. l. 1, c. 18, art. 4.

3) So z. B. *Matth.* 1,22 & 23: Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam (Js. 7, 14) dicentem: Ecce virgo in utero habebit etc. Deßgl. *Matth.* 2, 5 sq. Cf. *Joann.* 7, 42, wonach *Mich.* 5, 2 in Christus erfüllt ist, und viele andere Stellen. Die Väter und Theologen der Kirche haben mit Recht auf die directen ausdrücklichen Weissagungen, in denen der übernatürliche Charakter der Prophetie am klarsten und vollkommensten hervortritt, das vorzüglichste Gewicht gelegt. Wenn man in neuerer Zeit das Prophetische und Typische, das in dem ganzen alten

zweiter Stelle stehen jene nach dem Zeugniß des neuen Testamentes erfüllten alttestamentlichen Aussprüche, die ihrem Wortsinne nach nicht unmittelbar Christus zum Gegenstande haben, sondern Personen und Thatsachen des alten Testamentes betreffen, die aber in

---

Testamente, in all seinen Ideen, Einrichtungen und in seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung liegt, mehr hervorgehoben hat, so ist das berechtigt und nützlich; allein wir müssen uns dabei wohl hüten, daß wir nicht die Wege eines gewissen, im modernen Protestantismus weithin herrschenden, ganzen oder halben Rationalismus betreten, der die Prophetie lediglich auf eine Entwickelung der Israel eigenen religiösen Ideen zurückführen will. Vgl. Bd. 1, §. 45, IV. Solche Vorstellungen spielen mit wahren Gedanken in der Darstellung in einander, welche Dorner, Gesch. d. protest. Theol. in Deutschl. (S. 861) von der Auffassung der neueren protestantischen theologischen Wissenschaft mit folgenden Worten gibt: „Das ganze alte Testament mit seinem Religionswesen ist nach Herders Wort, das Tholuck wieder aufnahm, als Eine große Weissagung zu behandeln angefangen und dadurch reichlich ersetzt, was an exegetisch unhaltbaren Einzelweissagungen aufgegeben war; mit der Wortweissagung ist die Realweissagung mit Einschluß der dadurch neu belebten Typik in engere Verbindung gebracht. Jedoch ist theils die letztere zu sehr als die Quelle der Wortweissagung behandelt, theils ist die Realweissagung zu sehr vergröbert, wenn angenommen wurde, daß in Israel eine sarkische Präexistenz Christi zur Darstellung gekommen sei, oder wenn die Theophanien im alten Testamente z. B. in dem Engel des Herrn als „Anbahnungen" der Menschwerdung Gottes, gleichsam (mit Tertullian) als Vorübungen dazu behandelt wurden. Dagegen wird der Gedanke nur gebilligt werden können, daß auch die Geschichte des Volkes alten Testamentes weissage und immer höhere Daseinsformen der Ideen ankündige, die sich in ihr zu verwirklichen beginnen. Nur wird die Typik und die sonstige Weissagung sich noch weit klarer aus einander zu setzen haben. Denn der Fortschritt im alten Testamente geschieht nicht nur durch immer höhere Vorausdarstellungen Christi in der Realität und im Worte, also auf geradem und positivem Wege, sondern wesentlich auch, der Sünde halber, durch das Bewußtsein des Bruches der Gottesgemeinschaft hindurch; nicht blos durch das Bewußtsein von dem, was Israel schon hat und worin sich eine noch wachsende Fülle ankündigt, sondern auch durch das Bewußtsein der Leere, der Inadäquatheit der alttestamentlichen Oeconomie für die Stillung der religiösen Bedürfnisse. In dieser Hinsicht ist, ähnlich wie einst bei Coccejus, in den Schriften von Hofmanns die Gesetzesöconomie nicht zu ihrem Rechte gekommen, dadurch aber dem Fortgange geschichtlicher Betrachtung ein Haupthebel entzogen. Dagegen hat Oehler die Entwickelung der inneren Geschichte des Volkes alten Testamentes in seinen Perioden schärfer aufgefaßt und als Quelle der mit der Geschichte fortschreitenden mittelbaren und unmittelbaren Weissagung nicht blos das Positive, Vorbildende, Typische, sondern auch die gottgewollte Reaktion des religiösen Geistes gegen den blos gesetzlichen Standpunkt, seine Mängel und Schranken hervorgehoben." Seit Dorner hat eine negative, ungläubige Richtung überwiegende Fortschritte gemacht.

Wahrheit und der Intention des göttlichen Urhebers der Schrift gemäß Vorbilder Christi und der Thatsachen seines Lebens und Wirkens sind[1]).

Von diesen typischen Prophetien sind wiederum die bloßen accomodationsweisen Anwendungen von Worten des alten Testamentes durch das neue zu unterscheiden. Dieselben bilden aber wohl nicht, wie Einige[2]) anzunehmen scheinen, eine dritte Klasse prophetischer Stellen, sondern sie sind, so weit sie eben nicht zu den typischen Deutungen gehören[3]), einfache Entlehnungen an sich nicht typischer und prophetischer Ausdrücke der heiligen Schrift[4]), wie solche auch profanen Schriften und Sprüchen[5]) entnommen werden, oder auch Argumentationen aus anderen in der Schrift ausgesprochenen Wahrheiten oder Geboten[6]).

IV. Wie bereits angedeutet, sind die messianischen Weissagungen in den verschiedenen theologischen Disciplinen verschieden zu behandeln. Während die Exegese deren Inhalt und Sinn möglichst allseitig und erschöpfend aus dem heiligen Texte darzulegen und zu begründen sucht, hat die Geschichte der Offenbarung die geschichtliche Entfaltung und endliche Erfüllung der messianischen Prophetie darzustellen und aus ihren übernatürlichen und natürlichen Ursachen zu

---

1) So bezieht sich *Osee* 11, 1: Ex Aegypto vocavi filium meum, unmittelbar auf Israel, mittelbar und typisch aber auf Christus, dessen Vorbild Israel ist. *Matth.* 2, 15. So bezieht sich *Exod.* 12, 46; *Num.* 9, 12: Nec os illius confringetis, unmittelbar auf das Paschalamm, mittelbar und typisch auf Christus. *Joann.* 19, 36. So bezieht sich *Gen.* 21, 10 auf Agar und Ismael, typisch aber auf die Synagoge. In diesen Fällen liegt also das Prophetische nicht sowohl in den Worten der Schrift, als in den durch diese Worte bezeichneten typischen Personen, Dingen und Ereignissen.

2) Z. B. *Becanus*, Analog. vet. et novi test. c. 1, q. 6.

3) Wenn z. B. Christus das Wort des Isaias (29, 13) von den Juden seiner Zeit: Populus iste . . . labiis suis glorificat me, cor autem ejus longe est a me, auf sich und die Juden seiner Zeit anwendet, so kann man dieses als Accommodation, aber auch als typisch betrachten, insofern Isaias ein Vorbild Christi war. In solcher Weise wird auch Dasjenige, was *Zach.* 4, 11 von dem Hohenpriester Josua und von Zerobabel geschrieben ist, von Johannes *Apoc.* 11, 4 auf Henoch und Elias bezogen.

4) So ist z. B. Christi Ausdruck: Discedite a me, qui operamini iniquitatem, *Matth.* 7, 23 dem Ps. 6, 9, deßgl. *Matth.* 10, 36: Et inimici hominis domestici ejus, aus *Mich.* 7, 6 einfach entlehnt. So auch *Luc.* 23, 30 cf. *Os.* 10, 8. *Eph.* 4, 25 cf. *Zach.* 8, 16.

5) Vgl. *Act.* 17, 28. *Tit.* 1, 12. *1 Cor.* 15, 33.

6) Eine solche Argumentation a minori ad majus ist z. B. *1 Cor.* 9, 9 cf. *Deut.* 25, 4. Vgl. *Patritii,* De interpret. script. l. 1, c. 18, a. 2.

erklären; die Apologetik aber verwendet die Ergebnisse der Exegese und der Geschichte, um aus ihnen den göttlichen Ursprung der Prophetie und ihre Erfüllung in Christus und dadurch die Glaubwürdigkeit des Christenthums für die Vernunft zu beweisen. Die Dogmatik legt die Thatsache, daß Christus und sein Werk durch das alte Testament vorherverkündigt war, und daß umgekehrt die ganze Prophetie in Christus erfüllt ist, als Glaubenswahrheit dar und beweist sie aus den Quellen des Glaubens; indem sie zugleich das alte Testament, gerade so wie das neue, die ja zusammen das untheilbar Eine Wort Gottes bilden, zu dem Zwecke benutzt, um das Dogma von dem welterlösenden Sohne Gottes zu begründen und zu beleuchten.

Die Dogmatik könnte daher an dieser Stelle sich begnügen, die Wahrheit, daß und wie die Menschheit durch die messianische Prophetie positiv vorbereitet wurde und die messianische Prophetie in Christus erfüllt ist, nur im allgemeinen, wie geschehen, darzulegen, die einzelnen messianischen Weissagungen aber, wie überhaupt das alte Testament, gerade so wie das neue, zur Begründung der einzelnen Glaubenswahrheiten der Christologie und Soteriologie zu benutzen; wie wir dieses bisher in anderen Lehrstücken gethan haben und auch in dem Folgenden nicht unterlassen können. Nichtsdestoweniger ist es zweckmäßig, an dieser Stelle einen Ueberblick über die gesammte messianische Prophetie und ihre Erfüllung zu geben, sowohl was die Person, als was das Werk und Reich Christi betrifft. Wir können dann an den betreffenden Orten hierher verweisen, beziehungsweise das hier Gegebene, so weit zweckmäßig, ergänzen. Bei dieser übersichtlichen Darstellung der messianischen Prophetie ist zugleich deren historische Entwickelung insofern zu berücksichtigen, als es zur Beleuchtung des göttlichen Heilsrathschlusses und seiner Verwirklichung dienlich ist.

§. 336.

Prophetie bezüglich der Person des Messias.

I. In der messianischen Prophetie sind die Person und das Werk des Messias[1]) innigst mit einander verbunden, stützen und beleuchten einander gegenseitig.

Das Werk des Messias ist die Wiederherstellung und Vollendung des durch den Sündenfall dem Menschengeschlechte verloren ge-

1) Der Name מָשִׁיחַ = Χριστός, der im alten Testament ausdrücklich *Ps.* 2, 2; *Dan.* 9, 25. 26 von dem verheißenen Erlöser vorkommt, ist schon in vorchristlicher Zeit bei den Juden, sodann durch das neue Testament allgemein gebräuchlich geworden.

gangenen Heiles und Gottesreiches. Diese Wiederherstellung ist ein göttliches Werk. Darüber kann nach den klaren Aussprüchen des alten und neuen Testamentes ein Zweifel nicht bestehen. Nur Gott kann die Sünden vergeben, die verlorene Gnade und ihre Frucht, die Seligkeit, wieder verleihen, das in der Menschheit zerstörte göttliche Reich wieder aufrichten und vollenden[1]). Auch darüber kann ein Zweifel nicht obwalten, daß die messianische Prophetie vor allem diese Erlösung und Wiederherstellung, somit das Werk des Messias, zu ihrem Gegenstande hat, die Person des Messias aber zunächst und vorzugsweise in Beziehung zu diesem seinem Werk betrachtet. Hier müssen wir aber wiederum daran erinnern, daß das Erlösungswerk in allen seinen Momenten ein Werk freier göttlicher Erbarmung ist, daher keineswegs ohne weiteres aus dem Werke des Messias ein nothwendiger Schluß auf seine Person gezogen werden kann. Blos daraus, daß das Werk der Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes ein göttliches ist, kann daher nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß auch die Person des Messias göttlich sei. Daher folgt aus jenen allgemeinen Aussprüchen, daß Gott der Lehrer, der Erlöser, der Retter, der König Israels und der ganzen Menschheit sei, noch nicht, daß Gott Mensch und dadurch alles dieses in der denkbar vollkommensten Weise geworden sei: denn er hätte auch in einer minder vollkommenen Weise den Menschen sich offenbaren, sie erlösen und sie regieren können. Deßhalb wäre es an sich möglich gewesen, daß er das Werk seiner Erbarmungen, wenn auch selbstverständlich in minder vollkommener Weise, durch einen rein menschlichen, beziehungsweise rein creatürlichen Messias hätte vollbringen können. Daher kann die Gottheit des Messias aus den Weissagungen über das messianische Werk nur in so weit mit schlechthiniger Gewißheit gefolgert werden, als diesem Werke jene absolute Vollkommenheit zugeschrieben wird, welche die göttliche Persönlichkeit des Messias voraussetzt, oder als diese seine göttliche Persönlichkeit an sich anderweitig durch die messianische Prophetie bezeugt ist. Beides ist aber wirklich der Fall.

II. Daß der Messias, dessen menschliche Natur, wie wir unten sehen werden, von der messianischen Weissagung klar ausgesprochen wird, zugleich wahrhaft Gott, und zwar die zweite Person der Gottheit ist, wurde bereits in der Trinitätslehre nachgewiesen; nur wurde dort das Gewicht auf den Personenunterschied in Gott gelegt, während hier die göttliche Natur und Persönlichkeit des Messias der nächste Zweck der Beweisführung ist; beides

---

1) S. oben S. 29.

aber wird durch dieselben Zeugnisse bewiesen und können wir daher auf die dort gegebene Beweisführung uns beziehen. Wir haben dort gesehen, daß die Propheten, in dem Maße, als sie das innerste und eigentliche Wesen des messianischen Werkes, die Erlösung und Heiligung der gefallenen Menschheit und die Stiftung des ewigen Reiches der Gnade und der Glorie enthüllen, auch die göttliche Natur und Persönlichkeit des Messias, der dieses Werk aus eigener Kraft und in vollkommenster Weise vollbringt, unzweideutig offenbaren[1]).

Der Messias, der als Mensch der Sohn Davids, ist auch der Sohn Gottes im absoluten Sinn, der ewig von Gott gezeugte[2]), und deßhalb wahrer Gott[3]). In unendlich höherem Sinne, als Salomon, sein Vorbild, ist er der ewig bleibende, vom Himmel herniedergestiegene, allherrschende, allsegnende, allangebetete Königssohn[4]). Er ist deßhalb nicht nur der Sohn, sondern auch der Herr Davids, der zur Rechten Gottes sitzende, ewiglich aus Gottes Schooß Gezeugte, der ewige Priester nach der Ordnung Melchisedechs, der Weltrichter am Ende der Zeiten[5]).

Der Messias ist, wie die Propheten verkünden, im einzigen und absoluten Sinne der Sprosse Jehova's[6]), wie seiner Menschheit nach der Erde entsprossen, seiner Gottheit nach vom Himmel

---

1) S. Bd. 4, §. 215—219, wo die näheren Nachweise für alles Folgende gegeben sind.

2) *Ps.* 2, 7 vgl. *Hebr.* 1, 5. S. Bd. 4, §. 216, 1.

3) *Ps.* 44, 7 & 8. S. Bd. 4, §. 216, 2.

4) *Ps.* 71 cf. *2 Reg.* 7, 13. 14. 16. S. Bd. 4, §. 216, 3.

5) *Ps.* 109 cf. *Matth.* 22, 41 sq. *Act.* 2, 33. *1 Cor.* 15, 25. *Hebr.* 5, 10; 7, 17. S. Bd. 4, §. 216, 4. Ueber Melchisedech vgl. oben S. 164, Note 1. Allerdings schließt weder das Hohepriesterthum nach der Ordnung Melchisedechs, noch dessen Erhabenheit über Abraham und das levitische Priesterthum, allein und an sich schon die Gottheit des von Melchisedech vorgebildeten Messias ein, da auch ein blos menschlicher Messias über Abraham erhaben sein und ein vollkommeneres Priesterthum, als das levitische, besitzen könnte; allein in Verbindung mit der übrigen Prophetie ist nicht zweifelhaft, daß auch der sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech auf die Gottheit Christi hinweist; wie denn *Hebr.* 7, 3 in den Worten: sine patre, sine matre sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens, den typischen Melchisedech auch auf die Gottheit Christi, sowohl auf seine ewige Geburt aus dem Vater, als auf das Geheimniß der Incarnation bezieht.

6) *Js.* 4, 2—6; *Jerem.* 23, 5. 6; *Zachar.* 3, 8; 6, 12; cf. *Luc.* 1, 78. S. Bd. 4, §. 217, I, 1.

herniedergestiegen[1]), dessen Ausgang ist von Anbeginn und von den Tagen der Ewigkeit[2]).

Der von der Jungfrau geborene Messias ist im höchsten Sinne der Emmanuel, der mit und bei uns seiende Gott[3]), der Herr der Heerschaaren[4]), das Licht[5]) der Welt, die Glorie des Herrn, der Wunderbare, der Rathgeber, der starke Gott, der Vater der Zukunft[6]), der Friedensfürst[7]), dessen Reich und Frieden ewig dauert[8]). Er ist der Heilige Israels[9]), der Schöpfer, der Herr der Heerschaaren[10]), die Sonne und das ewige Licht des neuen Jerusalem[11]), der Gott der Wahrheit[12]). Auch alles, was von der dem Messias eigenen absoluten Fülle der Gnade und des hl. Geistes[13]), von der Vollkommenheit der vom Messias vollbrachten Sühne und Erlösung[14]), von der Ausgießung des heiligen Geistes und der Neuschaffung des Menschen durch ihn, ferner von seinem ewigen Bunde und Reiche, seiner Macht und Herrlichkeit, seiner Eigenschaft als Weltherrscher und Weltrichter[15]), von den ihm zugesprochenen göttlichen Prärogativen, insbesondere von dem rettenden und seligmachenden Glauben an ihn[16]) und der ihm gebührenden Anbetung[17]) in den messianischen Weissagungen enthalten ist, kann in dem, dem Worte Gottes zukommenden wahren und vollen Sinne nur unter Voraussetzung seiner Gottheit festgehalten werden.

Daß aber die im Messias erschienene göttliche Person eine von dem sie sendenden Vater und dem von ihr gesendeten heiligen

---

1) *Js.* 45, 8; 64, 1 cf. *Joann.* 3, 31; 6, 33. S. Bd. 4 a. a. O.
2) *Mich.* 5, 2. S. Bd. 4 a. a. O. II, 5.
3) *Js.* 7, 14 cf. *Matth.* 1, 20—24; *Luc.* 1, 31. S. Bd. 4, §. 217, I, 2.
4) *Js.* 8, 13. 14 cf. 28, 16.
5) *Js.* 9, 2; 49, 6; cf. *Luc.* 2, 30. 32; *Joann.* 1, 9; 3, 19; 8, 12.
6) *Js.* 9, 6.
7) *Js.* 11, 5 sq.; 66, 12 sq. cf. *Ephes.* 2, 17.
8) *Js.* 9, 7 cf. *Luc.* 1, 32. 33. S. Bd. 4, §. 217, I, 2.
9) *Js.* 12, 2 sq. S. Bd. 4, §. 217, I, 3.
10) *Js.* 54, 5. S. Bd. 4, §. 217, I, 7.
11) *Js.* 60, 1—20. *Mal.* 4, 2. S. Bd. 4, §. 217, I, 7.
12) *Js.* 65, 15. Deus Amen cf. *Apoc.* 3, 14. S. Bd. 4, I, §. 217, I, 8.
13) *Js.* 11, 2. 3; 42, 1; 61, 1 cf. *Luc.* 4, 18. S. Bd. 4, §. 217, I, 3. 5.
14) *Js.* 35, 4 cf. *Matth.* 21, 42. *Js.* 52 et 53. S. Bd. 4, §. 217, I, 6 & 7.
15) S. §. 337 die Prophetien über das Werk des Messias.
16) *Js.* 28, 16 cf. *1 Petr.* 2, 6 sq. S. Bd. 4, §. 217, I, 4.
17) *Tob.* 13, 11—14 cf. 14, 8. 9. *Jer.* 30, 8. 9; *Dan.* 2. S. Bd. 4, §. 217, II, 1. 2. 4.

Geiste verschiedene, der im Jehova-Engel sich offenbarende Gott von Gott[1]), der Sprosse Jehova's[2]), der von Ewigkeit von Gott Ausgegangene[3]), der Sohn[4]), das Wort[5]), die hypostatische Weisheit[6]) ist, welche Mensch geworden und in Israel, unter den Menschen ihren Wohnsitz aufgeschlagen[7]), haben wir gleichfalls bereits in der Trinitätslehre gesehen.

Da also die göttliche Natur und Persönlichkeit des Messias und, wie wir alsbald betrachten, auch seine menschliche Natur, wie nicht minder die Einheit seiner Persönlichkeit im alten Bunde in einer der göttlichen Heilsökonomie entsprechenden Weise geoffenbart und den Heiligen des alten Bundes irgendwie erkennbar war, von uns im Lichte des neuen Bundes aber mit vollkommener Klarheit erkannt werden kann; so ist, in gleicher Weise, wie von dem Geheimnisse der Trinität[8]), auch bezüglich des Geheimnisses der Incarnation zu lehren, daß dasselbe bereits im alten Bunde, nicht nur implicite, wie solches für alle zum Heile nothwendig war, sondern für die besonders Erleuchteten und Unterrichteten auch einigermaßen *explicite* Gegenstand des Glaubens und gläubiger Erkenntniß sein konnte und wirklich war. Ja, es ist eine wohlbegründete theologische Meinung, daß schon Adam im Paradiese eine aus göttlicher Offenbarung und dem lumen prophetiae entsprungene Erkenntniß von diesem Geheimniß gehabt und prophetisch ausgesprochen habe[9]).

---

1) S. Bd. 4, §. 216.

2) S. oben S. 211, Note 6.

3) *Mich.* 5, 2 sq. S. Bd. 4, §. 217, II, 5.

4) *Ps.* 109, 3 cf. *Js.* 66, 9. S. Bd. 4, §. 216, 4.

5) S. Bd. 4, §. 219.

6) S. Bd. 4, §. 218.

7) *Eccli* 24, 12 sq. S. Bd. 4, §. 218, II, 3, e. Deßgl. *Baruch.* 3, 36 sq. S. Bd. 4, §. 217, II, 2.

8) Vgl. Bd. 4, §. 211 u. §. 214—219.

9) Vgl. Bd. 6, §. 307, II, 5. Der h. Thomas erklärt hierüber die sententia communis in Beantwortung der Frage: Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate sulutis apud omnes, folgendermaßen: . . . illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act. 4, 12: *Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur

III. Derselbe verheißene Welterlöser, dessen göttliche Natur und persönlichen Unterschied von dem Vater und heiligen Geiste das alte Testament mit immer größerer Klarheit bezeugt, ist nach denselben prophetischen Zeugnissen auch wahrer Mensch.

1. Er ist der Same des Weibes[1]), gehört also dem Menschengeschlechte an; ist Menschensohn[2]). Insofern ist der von oben kommende[3]) Sprosse Jehova's[4]) zugleich der Erde entsprossen[5]). Daß der Segen dieser Verheißung das Erbe der Sethiten[6]),

ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. 2, 24. Et hoc Apostolus ad Eph. 5, 32, dicit: *sacramentum magnum esse in Christo et ecclesia;* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. — Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur: aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est quaest. 1, a. 7 in corp. et ad 1 & 4, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. — Post tempus autem gratiae revelatae tam majores, quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur. *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 7. Näheres hierüber in der Lehre von der Rechtfertigung. Vgl. auch Bd. 2, §. 78, I.

1) *Gen.* 3, 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum, et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. Wir werden das Protoevangelium unten näher besprechen. Daß semen mulieris der Erlöser ist, kann ebenso wenig bezweifelt werden, als daß derselbe dadurch als wahrer Mensch gekennzeichnet ist, worauf es uns hier zunächst ankommt. — Wenn Bd. 6, S. 703, Note 6 in dem Citat von Gen. 3 statt der gewöhnlichen Vulgataleseart: *ipsa*, das nur in wenigen Vulgatacodices vorkommende *ipse* steht, so wissen wir nicht, wie das gekommen, da wir stets den allgemein recipirten Text der Vulgata citiren. Uebrigens ist letztere Leseart zulässig. Ceterum Bellarminus (De verbo Dei l. 2, c. 12.) docet nos, editionem vulgatam varie habere, quosdam codices habere *ipse*, nec esse contra vulgatam editionem, si convincatur debere legi *ipse* vel *ipsum*. *Patrizi*, l. c., lib. 2, p. 53.

2) Vgl. *Daniel* 7, 13. S. Bd. 4, §. 217, II, 4.

3) *Js.* 64, 1.

4) *Js.* 4, 2; *Mich.* 5, 2.

5) *Js.* 45, 8. Vgl. Bd. 4, §. 217, I, 1.

6) S. oben S. 141.

und unter den Söhnen Noa's das Erbtheil Sem's geworden[1]), haben wir gesehen. Als dann Abraham zum Segen aller Völker[2]) ausgeschieden wurde, empfing er die Verheißung, daß aus seinem Stamme der Welterlöser entspringen werde[3]); dieselbe Verheißung wurde Isaak und Jakob zu Theil[4]). Der Ursprung des Messias aus Jakob's Stamm wird auch durch die Weissagung des Balaam[5]) bestätigt. Schon zuvor hatte der Patriarch Jakob, in dem, den Schluß der patriarchalischen Offenbarung bildenden Segen über die zwölf Stämme, dem Stamme Juda den Vorrang und die Herrschaft, sowie deren Fortdauer bis zur Ankunft des von allen Völkern erwarteten[6]) Messias verkündet[7]).

---

1) S. oben S. 158.

2) S. oben S. 159.

3) Die Nachweise oben S. 159, Note 6.

4) S. oben S. 161, Note 1.

5) Videbo eum, sed non modo: intuebor illum, sed non prope. Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel: et percutiet duces Moab, vastabitque omnes filios Seth. *Num.* 24, 17. Wir können hier auf die verschiedenen Lesearten und Auslegungen dieser Stelle nicht eingehen. Daß sie messianisch ist, darin stimmt mit der gläubigen christlichen, auch die alte jüdische Exegese überein. Es mag dahin gestellt sein, ob der Stern und Scepter sich unmittelbar auf einen siegreichen Heerführer und Herrscher aus Israel, insbesondere auf David, und nur mittelbar auf den Messias, dessen Vorbild David war, oder, wie mit gutem Grund die meisten und angesehensten Ausleger annehmen, unmittelbar auf Christus sich bezieht. Eine authentische Auslegung unserer Weissagung durch eine spätere Prophetie oder durch das neue Testament haben wir nicht. Wohl wird Christus als Licht, Sonne, Morgenstern (*2 Petr.* 1, 19; *Apoc.* 22, 16) bezeichnet; allein daß dieses, sowie der Stern der Weisen auf die Prophetie des Balaam zurückweise, ist zwar wahrscheinlich und von nicht wenigen Vätern angenommen, aber nicht schlechthin gewiß. Jedenfalls steht die directe oder indirecte Beziehung auf den aus Jacob entsprungenen, die Welt erleuchtenden, alle Heidenvölker (als deren Repräsentanten zunächst die mit Israel in Berührung gekommenen Völker, insbesondere das übermüthige Moab genannt sind), überwindenden und sich unterwerfenden Messias unzweifelhaft fest. Auch ist es ein schöner Gedanke nicht weniger Väter, daß der himmlische Stern auf die Gottheit, der Scepter oder das Jacob entsprossene Reis (vgl. *Js.* 11, 1 s. unten S. 218, Note 1) auf die Menschheit Christi hinweise. Reiche Studien über unsere Weissagung findet man bei *Patrizi* l. c. l. 2, q. 7, und Bade, Christologie d. A. T. 1. Thl. S. 115 ff.

6) S. oben S. 162, Note 2.

7) Juda, te laudabunt fratres tui: manus tua in cervicibus inimicorum tuorum, adorabunt te filii patris tui. Catulus leonis Juda; ad praedam fili mi ascendisti: requiescens accubuisti ut leo, et quasi leaena, quis suscitabit eum? Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat, qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium. Ligans

Die dem Stamme Juda gegebene Verheißung der königlichen Oberherrschaft wurde zunächst in David, diesem vorzüglichsten Typus und zugleich Propheten[1]) des Messias, vorbildlich erfüllt. Weil aber damit nicht die eigentliche und volle Erfüllung der Weissagung Balaam's und Jakob's eingetreten ist, wird sofort dem David[2])

---

ad vineam pullum suum et ad vitem, o fili mi, asinam suam. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum. Pulchriores sunt oculi ejus vino, et dentes ejus lacte candidiores. *Gen.* 49, 8—12. Mag man mit den Masorethen שִׁילֹה, oder mit den LXX שֶׁלֹּה, oder mit der Vulgata שָׁלֻחַ lesen und die Lesearten wie man will auslegen, als den, dem der Scepter oder die Herrschaft gebührt, also in dem Sinn, wie nach *Matth.* 2, 6 die Schriftgelehrten *Mich.* 5, 2 erklärten: ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel, oder als den Herrscher; oder als den Friedenbringer (cf *Js.* 9, 6), oder als den zu Sendenden (oder den Kommenden, wie *Matth.* 11, 3: Tu es, qui venturus es?), oder als den Sohn oder den Samen (nämlich Abrahams resp. Juda's): unter jeder Voraussetzung ist nach der alten jüdischen und christlichen Ueberlieferung und nach der dem ungezwungenen Sinne und der Würde des heiligen Textes entsprechenden Auslegung unter dem Schilo der Messias zu verstehen, wie auch die angeführten Stellen des neuen Testamentes beweisen. Der Nachdruck liegt darauf, daß die dem Jakob gegebene Verheißung, daß aus seinem Samen derjenige kommt, in welchem alle Völker gesegnet werden, von ihm auf Juda vererbt wird. Demgemäß wird auch vom neuen Testament mit offenbarer Beziehung auf den Segen Jakob's Christus der Löwe aus dem Stamme Juda genannt, *Ap.* 5, 5, und heißt es *Hebr.* 7, 14: Manifestum est enim, quod ex Juda ortus sit Dominus noster. Diese Abstammung von Juda constatirt auch der Stammbaum Christi. Ohne Zweifel bezieht sich der letzte Satz des Segens auf das Juda zufallende an Weinbau reiche Land. Die von manchen Vätern geltend gemachte geistvolle und fromme Beziehung auf Christus, als den wahren Weinstock, und auf seinen letzten Einzug in Jerusalem können wir dahingestellt sein lassen. Ueber die im Segen Jakob's enthaltene Prophetie bezüglich der messianischen Zeit später.

1) Vgl. *2 Reg.* 23, 1—7 das letzte messianische Lied David's: . . . Dixit David filius Isai: dixit vir, cui constitutum est de christo Dei Jacob, egregius psaltes Israel: Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam . . .

2) So spricht Gott durch den Propheten Nathan *2 Reg.* 7, 12 ff. zu David: Cumque completi fuerint dies tui, et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te, quod egredietur de utero tuo, et firmabo regnum ejus. Ipse aedificabit domum nomini meo, et stabiliam thronum regni ejus in sempiternum. Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium; qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum, et in plagis filiorum hominum. Misericordiam autem meam non auferam ab eo, sicut abstuli a Saul, quem amovi a facie mea. Et fidelis erit domus tua, et regnum tuum usque in aeternum ante faciem tuam, et thronus tuus erit firmus jugiter.

und seinem Sohne Salomon[1]) die Verheißung erneuert, daß aus ihrem Samen der den Vätern Verheißene hervorgehen solle, dessen Reich die ganze Menschheit umfaßt und ewig dauert. Wenn daher die dem David und Salomon gegebene Verheißung auch das Versprechen einschließt, daß Gott das Haus David's nimmer verwerfen werde, wie Saul verworfen wurde, so ist doch keineswegs die Fortdauer des irdischen und alttestamentlichen Königthums des Davidischen Hauses versprochen; noch weniger ist solches das Ziel und die Erfüllung der Prophetie. Schildert uns ja die heilige Schrift neben der Herrlichkeit auch die Sünde und das Elend dieser glorreichsten Könige Israels. Ausdrücklich stellt die dem Salomon bezüglich seiner Nachkommen und Nachfolger gegebene Verheißung zugleich deren Züchtigung für den Fall ihrer Untreue in Aussicht[2]), und verkündet dieselbe Prophetie, welche den Messias verheißt, endlich den bleibenden Ausschluß des Hauses David vom irdischen Königsthrone in Juda[3]). Allein durch alles dieses wird die unbedingte Verheißung des ewigen Königthums jenes Sohnes David's, der zugleich der Herr David's ist, nicht widerrufen und zu nichte gemacht, vielmehr zur Erfüllung gebracht. Denn auch dieses ist wesentlicher Inhalt der Prophetie, daß der Messias erst dann kommen wird, wenn David's Haus zerfallen[4]) und die Herrschaft von Juda genommen sein wird[5]).

1) Tu quoque, si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus ... ponam thronum regni tui super Israel in sempiternum, sicut locutus sum patri David tuo, dicens: Non auferetur vir de genere tuo de solio Israel. Si autem aversione aversi fueritis vos et filii vestri, non sequentes me, nec custodientes mandata mea et ceremonias meas, quas proposui vobis, sed abieritis et colueritis deos alienos et adoraveritis eos: auferam Israel de superficie terrae, quam dedi eis: et templum, quod sanctificavi nomini meo, projiciam a conspectu meo. *3 Reg.* 9, 4 sq.

2) *3 Reg.* 9, 6 sq. s. die vorausgehende Note. Zu Salomon selbst spricht David: Si quaesieris eum (sc. Dominum), invenies: si autem dereliqueris eum, projiciet te in aeternum. *1 Paral.* 28, 9.

3) Der letzte auf David's Königsthron war Jechonias und von diesem hatte Jeremias prophezeit: Haec dicit Dominus: scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur: nec enim erit de semine ejus vir, qui sedeat super solium David, et potestatem habeat ultra in Juda. *Jerem.* 22, 30.

4) In die illa (nämlich in der messianischen Zeit) suscitabo tabernaculum David, quod cecidit: et reaedificabo aperturas murorum ejus, et ea quae corruerant instaurabo: et reaedificabo illud sicut in diebus antiquis. *Amos* 9, 11. Vgl. *Luc.* 1, 27; 2, 7.

5) Vgl. oben S. 215, Note 7 die Prophetie Jakob's. Aus dem im Text Gesagten ergibt sich von selbst die Unbegründetheit der gegen die Erfüllung der Juda und David gegebenen Verheißungen erhobenen Einwände.

Dieser dem David gegebenen Verheißung gemäß, bezeichnen auch alle folgenden Propheten den Messias als den Sohn David's, den Sprößling aus der Wurzel Jesse, den wahren David, der die seinem Urvater gegebene Verheißung zur Erfüllung bringt[1]). In gleicher Weise bezeugt das neue Testament immer und immer wieder, daß Jesus von Nazareth dieser göttliche Sohn David's ist, in welchem die dem David und seinen Vätern gegebenen Verheißungen vollkommen erfüllt sind[2]).

Hiebei ist es von hoher Wichtigkeit, daß gerade von der Zeit an, wo der Welterlöser als David's Sohn bezeichnet ist, auch seine göttliche Natur von David selbst und von den übrigen Propheten klarer ausgesprochen wird[3]). Im engen Zusammenhange[4]) damit steht

2. die Geburt des Messias aus der Jungfrau. Mit Recht machen manche Väter und Theologen darauf aufmerksam, daß eine Andeutung dieses Geheimnisses schon in dem Protoevangelium

---

1) Vom Emmanuel heißt es: Super solium David et super regnum ejus sedebit. *Js.* 9, 7. Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. *Js.* 11, 1. Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae ... et sedebit super illud (solium) in veritate in tabernaculo David. *Js.* 16, 1. 5. In der unmittelbar auf die Verwerfung des Jechonias und seiner Nachkommen (s. oben S. 217, Note 3) folgenden Trostverheißung des Jeremias, die sich zunächst auf die Rückkehr aus dem Exil, in ihrer höchsten und letzten Absicht aber auf die messianische Zeit bezieht, heißt es: Ecce dies venient, dicit Dominus, et suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit. *Jer.* 23, 5. Vgl. *Jer.* 30, 8: In die illa . . . servient Domino Deo suo, et David regi suo, quem suscitabo eis. Aehnlich *Jer.* 33, 15: In tempore illo germinare faciam David germen justitiae. In gleicher Weise bezeichnet Ezechiel den Messias. Et suscitabo super eas (sc. oves) pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David. *Ez.* 34, 23. cf. 37, 24: Et servus meus David rex super eos, et pastor unus erit omnium eorum. So weissagt auch Oseas von der Bekehrung Israels in den letzten Zeiten: Et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum. *Os.* 3, 5. Vgl. *Amos* 9, 11 oben S. 217, Note 4. Hierher gehört auch die Prophezeiung über Bethlehem als der Geburtsstätte des Heilandes. *Mich.* 5, 2.

2) Vgl. nur *Matth.* 1, 1; 2, 1; 20, 30. 31; 21, 9; 22. 42; *Luc.* 1, 31—35; 69. 78; 2, 11. *Marc.* 11, 10. *Joann.* 1, 49; 7, 42; 19, 19. *Apoc.* 22, 16 cf. 3, 7; 5, 5. *Act.* 2, 30. 31; 13, 34 sq.

3) Die Nachweise s. oben S. 211 und Bd. 4, §. 216 u. 217.

4) Daß damit nicht ein absolut nothwendiger Zusammenhang behauptet wird, werden wir später in der Incarnationslehre sehen. Mit der bloßen jungfräulichen Geburt ist die Gottheit Christi noch nicht gegeben.

enthalten ist, welches den Samen des Weibes als den Besieger der Schlange bezeichnet[1]).

1) Das Protoevangelium (*Gen.* 3. 14 & 15) ist, wie die noch allgemeinste und dunkelste, so die umfassendste und inhaltsreichste messianische Prophetie, deren Sinn im Lichte der gesammten messianischen Weissagung und ihrer Erfüllung in Christus nicht dem mindesten Zweifel unterliegen kann. Zunächst verkündet sie den steten Kampf der Schlange und ihres Samens mit dem Weibe und seinem Samen und den, nicht ohne Verwundung, erlangt werdenden Sieg des letzteren. Solches lediglich auf die natürliche Feindschaft zwischen Menschen und Schlangen zu beziehen, die etwa als Sinnbild gelten mag, wäre abgeschmackt. Sowie der Verführer Satan ist und ihn der Fluch Gottes trifft (vgl. Bd. 6, §. 314, II, 1), so ist auch der vorherverkündete Kampf und Sieg von dem Kampfe mit Satan und seinem Anhang und dem Siege über denselben zu verstehen. — Daß aber der Besieger der Schlange nicht das Menschengeschlecht im allgemeinen, sondern dessen Haupt und Erlöser sei, daran hat nie ein gläubiger Schriftausleger gezweifelt und ist durch die gesammte göttliche Offenbarung alten und neuen Bundes verbürgt. In dieser Hinsicht kommt es nicht darauf an, ob man mit den meisten hebräischen Codices הוּא oder mit der Minderzahl הִיא liest, und demgemäß *ipse* oder mit der Vulgata *ipsa* übersetzt: denn auch im letzteren Falle ist der Same des Weibes der Besieger der Schlange und das Weib ist es nur in seiner Kraft. Daß aber der Same des Weibes nicht ein Collectivum, sondern eine Einzelperson ist, der Erlöser, liegt auch klar genug im Texte selbst. Wie Derjenige, dem der Kopf zertreten wird, der Satan, die alte Schlange (*Apoc.* 12, 9. vgl. auch *Rom.* 16, 20: Deus . . . conterat satanam sub pedibus vestris), eine Einzelperson ist, so kann auch entsprechend der Sieger nur eine Einzelperson sein. Wohl ist in und mit der Schlange auch ihr Same besiegt, unter welchem nicht etwa nur die übrigen bösen Geister, sondern auch die bösen Menschen (*Joann.* 8, 44: Vos ex patre diabolo estis; vgl. genimina viperarum, *Matth.* 23, 33; *Luc.* 3, 7) zu verstehen; ähnlich sind auch in und mit Christus Sieger alle, die ihm angehören, allein in absoluter Abhängigkeit von ihm. Auch kommt der Ausdruck Same in der heiligen Schrift nur zur Bezeichnung einer Einzelperson vor (vgl. *2 Reg.* 7, 12; *1 Paral.* 7, 11), während die Menschen überhaupt vom Weibe Geborene genannt werden (vgl. *Job* 14, 1; 15, 14; 25, 4; *Eccli* 10, 22; *Matth.* 11, 11; *Luc.* 17, 28). Man hat eingewendet, da der Schlangensame Collectivum sei, müsse es auch der Weibessame sein. Allein abgesehen davon, daß in dem entscheidenden Satze: „Er wird ihr, der Schlange, den Kopf zertreten und du wirst seiner Ferse nachstellen", die Schlange, wie der Same des Weibes als Einzelperson erscheinen, gestattet der symbolische und uneigentliche Ausdruck Schlangensame mit dem Ausdrucke Weibessame, der durchaus im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, jene schlechthinige Gleichstellung keineswegs. Gänzlich wird dieselbe ausgeschlossen und zugleich klar gemacht, daß der Same des Weibes nur auf Christus, das Weib aber (wobei auf den אִשָּׁה vorgesetzten bestimmten Artikel kein weiteres Gewicht gelegt zu werden braucht) nur seine Mutter sein kann, wenn wir folgendes erwägen. Offenbar ist das Weib und der Weibessame, zwischen welchem und der Schlange und dem Schlangen-

Nach dem Zeugniß des neuen Testamentes ist dagegen unzweifelhaft der Messias als Sohn der Jungfrau und zugleich

---

samen von Gott Feindschaft gesetzt ist, dasselbe Weib und derselbe Weibessame, wodurch der Kopf der Schlange zertreten wird. Nun kann aber das Weib und sein Same, welche der Schlange und ihrem Samen in solch' ewiger, von Gott gesetzter Feindschaft gegenüber steht, nicht Eva und ihre gesammte Nachkommenschaft sein. Denn vermöge des Sündenfalls stehen ja Eva und Adam und alle ihre Nachkommen unter der Herrschaft der Sünde und Satans und gehören insofern insgesammt zum Samen der Schlange. Wenn aber um des Erlösers willen von Anbeginn an alle, die an ihn glaubten und auf ihn hofften, nicht mehr dem Reiche Satans, sondern seinem Reiche angehören, und in dieser Beziehung nur jene zum Schlangensamen gehören, welche (wie Kain und seine Nachfolger bis zu den Widersachern Christi in seiner Zeit und bis zum Ende der Welt) beim Reiche Satans verbleiben wollen und den Heiland verschmähen: dann kann offenbar die der Feindschaft Satans und seines Samens gegenüberstehende Menschheit weder auf das erste Weib beschränkt, noch auf alle Nachkommen desselben ausgedehnt werden: denn in diesem Sinne stehen mit dem bekehrten Adam und der bekehrten Eva alle Gerechten des alten Bundes wider den Satan auf des Erlösers Seite; zum Samen der Schlange aber gehören nur Jene, welche im Bösen verharren und der Gnade des Erlösers sich widersetzen. Ursprünglich, wesentlich, nothwendig und kraft göttlicher Ordnung ist daher nur zwischen demselben Einen und einzigen Weibessamen die Feindschaft mit der Schlange gesetzt, der auch derselben den Kopf zertritt, während alle, die an dieser Feindschaft und diesem Siege Theil haben, nur durch, aus und in ihm daran Antheil haben können; dagegen alle, die in der Sünde verharren, aus sich selbst zum Schlangensamen gehören, wie der Apostel sagt, Kinder des Zornes sind und unter dem Zorne bleiben. Daher kann auch jenes Weib, wovon das Protoevangelium sagt, daß sein Same, oder auch daß es selbst in der Kraft seines Samens, der Schlange den Kopf zertreten werde, nur Maria sein; Eva aber nur als Typus Mariä. Ist dem aber also, so haben wir allen Grund, in dem, nur im Protoevangelium vorkommenden Ausdrucke Same des Weibes (im Unterschied von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche: Same des Mannes) bereits das Geheimniß der Geburt des Erlösers aus der Jungfrau angedeutet zu finden. Wohl wird der Erlöser auch Same Abrahams und Davids genannt. Aber dadurch ist nur ausgesprochen, daß er von ihnen wahrhaft abstammt, nicht aber deßhalb auch in Weise der natürlichen Fortpflanzung. So stimmte denn die Prophetie von dem *semen mulieris* und dem Sohne *ex semine David* (vgl. *2 Reg.* 7, 12; *1 Paral.* 17, 11) vollkommen mit den evangelischen Geschlechtsregistern überein: Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abrahae . . . Jacob autem genuit Joseph virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus. *Matth.* 1, 1—16. Und in umgekehrter Folge *Luc.* 3, 23—38. Näheres später in der Christologie. Das Geheimniß der Gottheit des Messias und somit der Incarnation ist in den Worten des Protoevangeliums an sich noch nicht irgendwie ausgedrückt. Wohl aber kann dem Adam, da er das Protoevangelium vernahm,

als wahrer Gott von Isaias[1]) vorhergesagt und von Michäas[2]), vielleicht auch von Jeremias[3]) angedeutet[4]).

Aus allem Bisherigen ergibt sich, daß bezüglich der Person des Messias sowohl seine göttliche, als seine menschliche Natur und damit auch das Geheimniß der Incarnation, sowie seine Geburt aus der Jungfrau im alten Testamente so vollkommen geoffenbart war, daß diese übernatürlichen Geheimnisse nicht nur in der Zeit der Erfüllung und in dem Lichte des Evangeliums mit voller Klarheit, sondern auch schon von den erleuchteten Israe-

---

auch dieses Geheimniß, das er bei der Bildung der Eva prophetisch erkannt und ausgesprochen hatte, zum Bewußtsein gekommen sein. — Endlich können wir auch mit Vätern und Theologen in dem Protoevangelium das Geheimniß des Opfertodes des Erlösers angedeutet finden. Indem er der Schlange den Kopf zertritt, wird seine Ferse von ihrem Zahne getroffen, und gerade dadurch wird sein Sieg über dieselbe vollbracht.

1) Ecce Virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. *Js.* 7, 14 cf. *Matth.* 1, 20 sq.; *Luc.* 1, 31. Inwiefern durch diese Prophetie und die daran unmittelbar sich reihenden Weissagungen des Isaias die Gottheit des Messias ausgesprochen ist, wurde Bd. 4, §. 217, I, 2 gezeigt. Daselbst wurde auch der Nachweis geliefert, daß der Emmanuel kein anderer, als der Messias, die Jungfrau aber seine Mutter ist. In der Lehre von der Jungfräulichkeit Mariä werden wir auf unsere Prophetenstelle zurückkommen.

2) *Mich.* 5, 3. Hier wird die messianische Zeit die Zeit genannt, in welcher die Gebärerin gebären soll, womit nur die nicht lange vorher von Isaias verkündete Jungfrau gemeint sein kann. Vgl. Bd. 4, §. 217, II, 5.

3) *Jer.* 31, 22 vgl. Bd. 4, §. 217, II, 1.

4) Auch in den Worten *Js.* 53, 8: Generationem ejus quis enarrabit, finden nicht wenige Väter und Theologen eine Hinweisung, wie auf die Geburt aus dem Vater, so auf die Geburt aus der Jungfrau. Die Worte des Urtextes und der Vulgata lassen diese Deutung zu; auch im Zusammenhang geben sie als Ausruf des Propheten beim Anblick der Ermordung des Messias einen guten Sinn. Daß der Ursprung des Messias ein geheimnißvoll verborgener sei, war auch ein allgemeiner Glaube der Juden, wie wir aus *Joann.* 7, 27: Christus autem cum venerit, nemo scit unde sit, sehen. Vgl. auch *Hebr.* 7, 3. Andere verstehen unter der Generation des geopferten Messias die Menge der von ihm Erlösten (Loch-Reischl in h. l.), andere die Herrlichkeit des verklärten Heilands. Andere beziehen dagegen die generatio ejus auf die generatio prava et perversa der Zeitgenossen Christi, wie Cornelius a Lapide sagt: Quasi dicat (sc. Jsaias), quis explicet pravitatem Judaeorum, Pilati et militum illius saeculi, qui Christum ita illudent, flagellabunt, crucifigent? Sic sensus satis congruit praecedentibus. Auch Bade (Christologie d. A. T.) ist für diese Auslegung.

liten der Vorzeit, wenn auch noch dunkel und räthselhaft, erkannt werden konnten[1]).

§. 337.

Die Weissagungen über das Werk des Messias.

Die Weissagungen bezüglich der Person und bezüglich des Werkes und der Aemter des Messias stehen, wie bereits gesagt, mit einander in engem Zusammenhange und beleuchten einander gegenseitig.

I. In dem Protoevangelium wird das Werk des Messias einfach als Besiegung des Satans bezeichnet. Implicite liegt darin auch das positive Moment der Wiederherstellung der dem Menschen durch Satans Trug verloren gegangenen Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Dieses positive Moment ist in der patriarchalischen Offenbarung in dem den Patriarchen und, aus und in ihnen, allen Völkern verheißenen Segen in den Vordergrund gestellt. Wenn der den lebenden Creaturen und insbesondere den Menschen bei ihrer Erschaffung ertheilte Segen sich zunächst auf deren natürliche Fortpflanzung, der dem Sabbath ertheilte Segen aber auf die übernatürliche Ordnung und die Ruhe in Gott, dem übernatürlichen und ewigen Endziele, sich bezieht; so ist nach dem Sündenfall der Erlöser der Urquell alles Segens.

Daß in diesem Segen der Erlösung das Wesen des dem Abraham und seinen Nachkommen verheißenen Segens besteht, kann nach dem klaren Zeugnisse des Wortes und der Kirche Gottes ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, als es einem Zweifel unterliegt, daß jener Same Abraham's, Isaak's und Jakob's, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden, kein anderer ist, als jener Einzige, Christus der Erlöser[2]).

Verwerflich und unwahr sind daher alle Auslegungen, welche den Segen Abraham's lediglich auf die dem Abraham und seiner Nachkommenschaft verheißenen irdischen Güter, die Vermehrung seiner Nachkommen zu einem großen Volke, den Besitz des gelobten Landes, die Besiegung der Feinde, die Wohlfahrt und Herrlichkeit des israelitischen Reiches,

---

1) Daher konnte Christus auch in dieser Beziehung zu den Juden sagen: Scrutamini scripturas . . . illae sunt, quae testimonium perhibent de me. *Joann.* 5, 39. S. oben S. 203, Note 1. Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 7. Vgl. oben S. 213, Note 7. Ueber die Erkenntniß, welche Adam vor dem Falle von der Incarnation gehabt, vgl. Bd. 6, §. 307, II, 5, a; insbesondere S. 552, Note 5. Ueber die deßfallsige Erkenntniß der Engel vgl. Bd. 5, §. 289, VI, 2.

2) S. oben S. 160, Note 1.

beschränken. Wohl ist auch alles dieses den Patriarchen für die Zeit des alten Bundes und als Mittel zur Vorbereitung auf die Ankunft des Erlösers, sowie als Vorbild und Unterpfand der zukünftigen Güter der Erlösung versprochen [1]); allein die Verheißung, daß im Samen Abraham's alle Familien und Völker der Erde gesegnet werden, kann nach Glauben und Vernunft nur von Christus und von der Erlösung und Begnadigung der ganzen Menschheit durch ihn verstanden sein [2]). Das wird denn auch in der förm-

---

1) Die Worte *Gen.* 12, 1—3: . . . veni in terram, quam monstrabo tibi. Faciamque te in gentem magnam, et benedicam tibi, et magnificabo nomen tuum, erisque benedictus. Benedicam benedicentibus tibi, et maledicam maledicentibus tibi, haben zunächst den Schutz und Segen Gottes für die irdische Pilgerfahrt zum Gegenstande, deuten aber auch bereits auf die übernatürlichen Güter der Erlösung. Dagegen die sofort folgenden Worte: In te benedicentur universae cognationes terrae, lassen ausschließlich nur die Beziehung auf die übernatürlichen Güter der Erlösung in Christus zu. So ist auch die Verheißung *Gen.* 15 zunächst auf den irdischen Segen gerichtet: die Geburt eines Sohnes, die Mehrung zu einem zahlreichen Volke, das gelobte Land, die Eroberung desselben durch das aus Aegypten zurückgekehrte Volk. Obwohl in dieser Stelle der Segen aller Völker nicht erwähnt ist, so liegt doch das Ziel auch dieser Verheißung in den Gütern der Erlösung. Erst durch sie wird Abraham's Same zahlreich, wie die Sterne des Himmels, *Gen.* 15, 5, wie auch das Wort: Credidit Abram Deo et reputatum est illi ad justitiam l. c. 6 auf den Glauben Abraham's an die zukünftige Erlösung sich bezieht. *Rom.* 4, 3. 18; *Gal.* 3, 6. Ganz besonders aber liegt der Hinweis auf das ewige Heil in dem Worte gleich am Anfang der Rede Gottes: Ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis. Cf. Bd. 6, S. 243, Note 8. So ist auch *Gen.* 18 an die Verheißung eines Sohnes aus Sara und an die ferneren Worte: Num celare potero Abraham, quae gesturus sum, cum futurus sit in gentem magnam, ac robustissimam, sofort die Heilsverheißung: Et benedicendae sint in illo omnes nationes terrae, angeknüpft. Und wiederum in der besonders feierlichen Verheißung nach der den Kreuzestod Christi vorbildenden Opferung Isaak's *Gen.* 22, 16 sq. vgl. oben S. 159 u. 160. Ebenso in den Verheißungen an Isaak *Gen.* 26, 4 sq. und an Jakob *Gen.* 28, 14 sq.

2) Unter dem Ausdruck alle Völker der Erde kann nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und dem allgemeinen Sprachgebrauch nur die ganze Menschheit verstanden werden, nicht etwa nur die zwölf Stämme Israels, noch andere Nachkommen Abrahams, wie die Kinder Ismaels und Esau's, welche ja vom Erbe Abraham's und Jakob's ausgeschlossen sind, noch weniger die chananitischen Völker, die ja durch Israel ausgerottet wurden. Wo Erde (אֶרֶץ) keinen Zusatz hat (wie *Ezech.* 7, 2: terra Israel *Exod.* 3, 8: terra fluens lacte et melle; *Exod.* 1, 7; terra Domini; *Gen.* 2, 13: terra Aethiopiae), ist immer der ganze Erdkreis gemeint. Daraus ergibt sich aber

lichsten Weise durch das neue Testament bestätigt, welches die Menschwerdung des Sohnes und die Erlösung der Welt als die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung bezeugt[1]).

Die Wiedergutmachung des Sündenfalls durch Ueberwindung des Bösen und die Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes wird demnach bereits in dem Protoevangelium und in der Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheißung als das Werk des Messias bezeichnet. Die Auserwählung, Erhöhung, Beschützung und Führung Israels in der Zeit des alten Bundes sind nur Vorbereitung und Vorbild dieses letzten und höchsten Zweckes. Alle späteren Weissagungen aber sind nur allseitigere und genauere Ausführungen dieser grundlegenden Verheißungen.

II. Demnach war dem Abraham und seinem Geschlechte, wie bereits dem Sem und noch früher dem Seth, eine doppelte Verheißung gegeben: die Verheißung der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes durch den Samen des Weibes, worin der Kern und das Wesen, das Alpha und Omega aller Prophetie enthalten ist, und die dieser Verheißung untergeordnete Verheißung von dem Heranwachsen Abraham's zu einem Volke, von dem Besitze des gelobten Landes, von dem über Israel und Jerusalem waltenden göttlichen Schutze gegen seine Feinde, von allen göttlichen Führungen Israels bis zur Ankunft des Welterlösers. Diese Weissagungen über Israel und seine Feinde aber sind zugleich vorbildlich für den Welterlöser und sein Reich, haben daher in ihm ihre letzte und höchste Erfüllung. In ihm ist in geistiger, übernatürlich vollkommener Weise universal und bleibend erfüllt, was in dem Vorbilde irdisch, unvollkommen, räumlich und zeitlich beschränkt gewesen. Wenn die Prophetie beides mit einander verbindet, so hat sie zugleich beides scharf und

---

sofort, daß nur von dem Segen der Erlösung die Rede sein kann, der vom Samen Abraham's der ganzen Menschheit zu Theil wird. Gänzlich unmöglich ist auch die von einigen versuchte Auslegung, daß das Wort: „In dir sollen gesegnet werden alle Völker," so viel bedeute, als „in dir segnen sich alle Völker" d. h. wünschen sich das Glück Abraham's und seiner Nachkommen.

1) *Luc.* 1, 54 & 55 & 68—73. S. oben S. 202, Note 5. Ebenso *Act.* 3, 25 & 26: Vos estis filii prophetarum et testamenti, quod disposuit Deus ad patres nostros, dicens ad Abraham: Et in semine tuo benedicentur omnes familiae terrae. Deßgl. *Hebr.* 6, 13 sq. und bes. *Gal.* 3, 8 sq.: Praenuntiavit Abrahae: Quia benedicentur in te omnes gentes. Igitur, qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham . . . Christus nos redemit de maledicto legis . . . ut in gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Jesu, ut pollicitationem spiritus accipiamus per fidem. Vgl. *Patrizi*, De interpret. l. 2, quaest. 5.

klar unterschieden und von vornherein Vorsorge getroffen, daß die dem vorbildlichen und irdischen Israel für die Zeit der Vorbereitung gegebene Verheißung nicht mit der Verheißung des Welterlösers und der Welterlösung verwechselt werde.

Wenn seit Abraham's Erwählung die göttlichen Verheißungen und Führungen zunächst die Constituirung des Volkes Gottes in dem gelobten Lande zum Ziele hatten, so unterließ es die göttliche Offenbarung niemals, auf's nachdrücklichste auf deren Endziel, die Erlösung der ganzen Menschheit durch den Messias hinzuweisen[1]). Nicht der Besitz des irdischen Landes und Reiches, sondern Gott selbst ist Abraham's übergroßer Lohn[2]). Nicht die Rückkehr seines Volkes in das gelobte Land, sondern das messianische Heil ist die Hoffnung des sterbenden Erzvaters Jakob[3]),

---

1) S. oben S. 159 u. 160.

2) Noli timere Abram, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis. *Gen.* 15, 1 vgl. Bd. 6, S. 243, Note 8. Nicht lediglich im Hinblick auf die natürlichen Güter des gelobten Landes, sondern bezüglich der übernatürlichen Güter der Erlösung wird im *Benedictus* der Herr und Gott Israels gepriesen, daß er seinen dem Vater Abraham geschworenen Eid (vgl. *Gen.* 22, 18 ff.) erfüllt hat. Wie der unmittelbare Vorläufer, haben alle Patriarchen und Propheten dem Heiland den Weg bereitet, ad dandam scientiam salutis plebi ejus, in remissionem peccatorum eorum, per viscera misericordiae Dei nostri, quibus visitavit nos oriens ex alto, illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis. *Luc.* 1, 77—79.

3) Salutare tuum (לִישׁוּעָתְךָ) exspectabo Domine. *Gen.* 49, 18. Jüdische und christliche Ausleger stimmen darin überein, daß dieser Gebetsseufzer Jakob's den im Segen über Juda bereits erwähnten Messias zum Gegenstande hat. In welchem Zusammenhang dieses gerade mit der Prophetie über Dan steht, ob hiebei eine Beziehung zu dem aus Dan stammenden, für Christus vorbildlichen Samson, oder gar, wie manche Alte meinen, zu dem angeblich aus dem Stamm Dan entspringenden Antichrist obwaltet, können wir dahin gestellt sein lassen. Zutreffend ist jedenfalls die Bemerkung in Loch-Reischl's Bibelwerk zu unserer Stelle: „Der Sterbende wendet seine Seele von dem Ausblick in irdische, vergängliche Hoffnungen, auf ein höchstes, unvergängliches, allüberwindendes Hoffnungsbild, auf das Heil des Herrn, auf den Heiland selbst, um dessentwillen allein die zeitliche Ordnung in Israel begründet wird." Höchst merkwürdig ist die Paraphrase, welche das chaldäische Targum von unserer Stelle hat und welche Delitzsch (Comment. 3. Aufl. S. 597) mit den Worten wiedergibt: „Doch nicht auf die Erlösung Gideon's, des Sohnes Joa's, schaut meine Seele, denn sie ist zeitlich; nicht auf die Erlösung Simon's, des Sohnes Manoah's, richtet sich mein Sehnen, denn sie ist vorübergehend; sondern auf die Erlösung, die du durch dein ewiges Wort zu vollenden deinem Volke, den

wie auch die des leidenden Job[1]). Wenn Balaam's Weissagung Israel irdischen Sieg und irdische Herrschaft verheißt, so weist sie zugleich hin auf den Erlöser aller Völker, als auf das Endziel aller messianischen Hoffnung[2]).

III. Nach allem diesem wäre es auffallend, wenn bei Moses, dem Mittler des alten Bundes, die Hinweisung auf den neuen und besseren Bund und seinen Mittler[3]) gänzlich fehlen würde? Es läßt sich um so weniger annehmen, daß in der göttlichen Gesetzgebung und Bundesstiftung, deren Vermittler Moses war, die Beziehung auf den Messias gänzlich mit Stillschweigen übergangen sei, da Moses alle früheren messianischen Verheißungen und Vorbilder mit so großer Sorgfalt berichtet. Auf der anderen Seite war es aber angemessen, daß zu der Zeit, in welcher der alte Bund eben erst gegründet wurde und das Volk Israel seine erste Organisation und Erziehung empfing, der neue Bund und sein Stifter noch in ein geheimnißvolles, aber heilsames Dunkel gehüllt blieb. In solcher Weise aber wies Gott wirklich bei der Stiftung und Bestätigung des alten Bundes durch Moses auf die Erfüllung in dem neuen ewigen Bunde und auf dessen Mittler, Christus, hin — in der Ankündigung, Gott werde aus Israel einen Propheten, gleich Moses, hervorgehen lassen und durch ihn zum Volke reden. Auf den sollten sie hören, sonst werde sie die Rache Gottes treffen,

Nachkommen Israel's, verheißen hast!" Nur beiläufig sei erwähnt, daß viele ältere Ausleger das Wort aus dem Segen Jakob's über Joseph, *Gen.* 49, 26: Donec veniret desiderium collium aeternorum, gleichfalls vom Messias verstehen. Da aber diese Uebersetzung der Vulgata zweifelhaft ist, wollen wir darauf kein weiteres Gewicht legen.

1) Scio enim, quod Redemtor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. *Job* 19, 25—27. Den erschöpfenden Nachweis, daß die Vulgate in dieser Stelle den Sinn des Urtextes treu wiedergibt, hat Knabenbauer in seinem wahrhaft klassischen Commentarius in librum Job S. 247—257 geliefert. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier Job nicht von der Wiederherstellung seines Glückes in diesem Leben, wie es ihm allerdings auch zu Theil geworden, sondern von seiner Auferweckung am jüngsten Tage und seiner Rechtfertigung durch das Gericht Gottes redet. Davon muß in der Eschatologie näher die Rede sein. Inwiefern Job in Gott seinem Erlöser bereits das Geheimniß der Menschwerdung erkannt hat, worauf allerdings das Schauen desselben mit leiblichen Augen hindeutet, mag hier dahin gestellt bleiben. Wir wollten zunächst nur hervorheben, daß seine Hoffnung auf das ewige Heil gerichtet war.

2) S. oben S. 215, Note 5.

3) *Hebr.* 12, 24: (accessistis ad)... testamenti novi mediatorem Jesum.

wie solches bereits Gott auf Sinai versprochen[1]). Denn obwohl diese Verheißung und dieses Gebot den nächsten Zweck zu haben scheint, das Volk von den falschen Propheten der Heiden abzuhalten und ein wahres Prophetenthum in Israel in Aussicht zu stellen[2]); so hat doch dieses göttliche Versprechen nicht in den Propheten, die dem Moses nicht gleichgestellt werden können[3]), sondern in dem Messias sein Endziel und seine wahre Erfüllung.

Von dem Messias verstanden die Juden die Verheißung des Moses, wie das Evangelium berichtet und durch seine göttliche Autorität bestätigt[4]). Auf Christus beziehen unsere

---

1) Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo (cf. Exod. 20, 22) in Horeb, quando concio congregata est atque dixisti: Ultra non audiam vocem Domini Dei mei, et ignem hunc maximum amplius non videbo, ne moriar. Et ait Dominus mihi: Bene omnia sunt locuti. Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero illi; qui autem verba ejus, quae loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam. *Deut.* 18, 15—19.

2) Dafür spricht die unmittelbar vorausgehende Warnung vor den heidnischen Wahrsagern und deren Motivirung: Gentes istae quarum possidebis terram, augures et divinos audiunt: tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es, *Deut.* 18, 14, und die darauf folgende Belehrung über das Criterium, woran ein wahrer Prophet zu erkennen und auch von einem falschen Propheten in Israel selbst zu unterscheiden ist. *Deut.* 18, 20—22.

3) Et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis, quae misit per eum, ut faceret in terra Aegypti Pharaoni, et omnibus servis ejus, universaeque terrae illius, et cunctam manum rebustam, magnaque mirabilia, quae fecit Moyses coram universo Israel. *Deut.* 34, 10—12. Das letzte Kapitel des Deuteronomium ist selbstverständlich nicht von Moses, sondern wahrscheinlich von Josua geschrieben. Von wem es aber auch geschrieben sei, es ist Wort des heiligen Geistes und deßhalb steht durch dasselbe fest, daß kein Prophet des alten Bundes dem Moses gleichgestellt werden darf. Daß kein Prophet des alten Testamentes dem Moses zu vergleichen sei, ist auch bereits *Num.* 12, 6—8 klar ausgesprochen in den Worten Gottes an Aaron und seine Schwester Maria: Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt. Vgl. *Exod.* 20, 21; 26, 30; 33, 11. S. Bd. 3, §. 134, III, insbes. S. 55 (2. Aufl. S. 51), Note 1.

4) Quia hic est vere propheta (ὁ προφήτης), qui venturus est in mundum. Jesus ergo cum cognovisset, quia venturi essent, ut raperent eum,

Prophetie ausdrücklich Philippus[1], Petrus[2], Stephanus[3].

Christus selbst beruft sich auf dieses Zeugniß des Moses[4]. Auf dasselbe deutet auch offenbar das Zeugniß des Vaters bei der Taufe Jesu hin[5]. Dasselbe wird bestätigt durch die ganze Art und Weise, wie im neuen Testamente Christus als der Sohn, durch den Gott selbst zu uns gesprochen, und als Gesetzgeber und Stifter des neuen ewigen Bundes dem Moses und den Propheten gegenüber gestellt wird[6].

---

et facerent eum regem . . . *Joann.* 6, 14. 15. Aus diesen Worten und dem ganzen Zusammenhang und den daran sich knüpfenden Worten Jesu in Kapharnaum — *Joann.* 6, 32 ff. — geht klar hervor, daß hier unter dem Propheten nur der Messias verstanden sein kann. Hiegegen hat man eingewendet, aus *Joann.* 1, 20 & 21 und 7, 40 & 41 gehe hervor, daß die Juden „den Propheten" als den Vorläufer des Messias (sei es Elias oder Jeremias) von dem Messias selbst unterschieden. Allein unmöglich konnte und wollte der Evangelist durch sein Referat über die Fragen und Reden der Juden sein *Joann.* 6 abgelegtes klares Zeugniß zweifelhaft machen; um so weniger, da Johannes auch anderwärts bezeugt, daß Christus der von Moses verheißene Prophet ist. S. die folgende Note.

1) Invenit Philippus Nathanael, et dicit ei: quem scripsit Moyses in lege et prophetae, invenimus. *Joann.* 1, 45. Wollte man einwenden, man brauche hier nicht nothwendig an *Deut.* 18 zu denken, da Moses ja auch die patriarchalischen Prophetien vom Messias mitgetheilt habe, so ist, abgesehen von allem anderen, zu sagen, daß doch durch den Ausdruck in lege sehr deutlich auf die Mosaische Gesetzgebung hingewiesen ist. Jeder Zweifel wird durch die alsbald folgenden Zeugnisse unmöglich gemacht.

2) Moyses quidem dixit: Quoniam prophetam suscitabit etc. *Act.* 3, 22.

3) Hic est Moyses, qui dixit filiis Israel: Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris, tanquam me: ipsum audietis. *Act.* 7, 37.

4) . . . est, qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit. *Joann.* 5, 45 & 46. Das bezieht sich allerdings auch auf die von Moses bezeugte patriarchalische Weissagung, ja auf den ganzen Kern und Geist des Mosaischen Gesetzes, das Typus und Weissagung auf Christus ist; allein ganz gewiß hatte der Herr bei diesen Worten auch *Deut.* 18 im Auge, wie das die meisten und angesehensten Ausleger annehmen. Vgl. *Patrizi* l. c. pars 2, p. 178.

5) Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite. *Matth.* 17, 5 cf. *Luc.* 9, 35. Diese Worte auf Thabor entsprechen genau denen auf Horeb.

6) Man vgl. nur *Joann.* 1, 17; *Hebr.* 1, 1 sq. 3, 5 sq.; *Matth.* 5 etc. Daß Gott von Angesicht zu Angesicht zu Moses sprach, darin besteht, wie wir oben S. 227, Note 3 sahen, sein Vorzug vor den anderen Propheten; daß aber Christus Gott, die Wahrheit, selbst ist, das ist sein unendlicher Vorzug vor Moses.

Für die messianische Bedeutung der Worte Mosis im Deuteronomium sprechen endlich diese Worte selbst. Hier ist vor allem wohl zu beachten, daß die gelegentlich der Warnung vor heidnischen Wahrsagern und falschen Propheten ausgesprochene Hinweisung auf den verheißenen Propheten, sich auf die frühere Prophetie auf Horeb gründet, wo Gott dem Moses, auf des Volkes Bitte, Gott möge nicht selbst in seiner furchtbaren Majestät, sondern durch menschliche Vermittelung zu ihm sprechen[1]), also ohne eine Beziehung auf falsche Propheten, diese Verheißung gab, die so vollkommen in der Menschwerdung des Sohnes erfüllt wurde.

In der Verheißung des Messias als des Propheten, gleich Moses, liegt ein höchst angemessener Fortschritt der göttlichen Entfaltung der messianischen Prophetie, indem dadurch der Same des Weibes, der Sohn Abraham's, Isaak's und Jakob's, der Stern und Scepter aus Jakob und Juda als der Vollender der göttlichen Offenbarung und der Mittler und Gesetzgeber des neuen und ewigen Bundes in dem geeignetsten Momente, nämlich bei der göttlichen Gesetzgebung auf Sinai, der Stiftung des alten Bundes, durch Moses verkündigt ward[2]).

Dieses war um so angemessener, da, wie wir gesehen haben[3]) und unten noch näher sehen werden, das ganze mosaische Gesetz, insbesondere das Cäremonialgesetz, Vorbild und Vorbereitung auf Christus war[4]). Demgemäß ist auch die ganze alte, noch unbefangen jüdische, wie die gesammte gläubig christliche Auslegung darin

1) *Exod.* 20, 18 sq.

2) Est ille propheta, sagt Cajetan zu unserer Stelle, qui promissus est a Deo, quando dedit legem ore proprio in monte Sinai universo audiente populo, . . . ut hinc haurias, quod non de propheta in genere, sed de propheta vice Dei latore legis est sermo. Deum siquidem timebant audire ad ulteriora legis procedentem, atque ideo aptissime . . . ex tunc promittitur ipsemet Deus in natura humana allocuturus populum humanissime, non majestate. Dasselbe hatten schon Lactantius, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Isidor Pelisiota u. a. ausgesprochen. Vgl. *Patrizi* l. c. pag. 180 & 181.

3) S. oben §. 334.

4) Sowie das Opferblut, in dem der alte Bund eingeweiht wurde, Vorbild des Opferblutes war, in dem der neue Bund gestiftet ist (vgl. *Exod.* 24, 8: Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his — und *Matth.* 26, 28: Hic est enim sanguis meus novi testamenti), so war auch das alte Gesetz Vorbereitung und Vorbild des neuen — und war es in gleicher Weise angemessen, daß dieses auch irgendwie in der alten Gesetzgebung zur Aussprache kam.

einig, in dem Israel durch Moses verheißenen Propheten den Messias zu erkennen. Nur darin findet zwischen den rechtgläubigen Auslegern eine Verschiedenheit statt, daß ein großer Theil derselben unsere Verheißung schon zunächst und unmittelbar auf den Messias bezieht [1]); während andere dieselbe zunächst auf Josua und die späteren Propheten, als auf Vorbilder Christi, auf diesen aber als auf ihren letzten und eigentlichen Gegenstand beziehen [2]). Auch diese Auffassung wird dem messianischen Charakter unserer Stelle gerecht.

Dieser messianische Charakter wird nur in polemischer Absicht gegen das Christenthum von den Juden [3]) und von dem die Grundwahrheiten des Christenthums, so wie den Geist Gottes in der heiligen Schrift leugnenden Rationalismus in Abrede gestellt.

---

1) Für diese Meinung führt Patrizi l. c. pag. 174 sq. an: Tertullian, den Verf. der Recognitionen, Cyprian, Novatian, Archelaus, Methodius, Eusebius, Lactantius, Athanasius, Cyrill von Jerus., Titus Bostr., Gregor von Nyssa, Epiphanius, Chrysostomus, Cyrill von Alex., Augustinus u. a. Diese Meinung ist insofern wohlbegründet, als der göttlichen Intention nach die Weissagung auf den Messias gerichtet ist und nur in ihm ihre wahre und volle Erfüllung hat; wie auch die Weissagungen an David und Salomon über das Davidische Königthum nur im Messias ihre volle Wahrheit und Erfüllung haben. Auch bei der Warnung vor heidnischem Wahrsagerwesen ist die Hinweisung auf den Messias angemessen und bedeutungsvoll. „Der Zusammenhang mit den vorigen Versen, worin das Volk abgemahnt wird, zu den heidnischen Wahrsagern zu gehen, ist nun in Beziehung auf die unmittelbar darauf folgende Verheißung des Propheten κατ' ἐξοχήν, des Messias, ganz natur- und sachgemäß so zu fassen: Für euch, da ihr, oder genauer: da euere Nachkommen den Messias zu erwarten haben, würde es gar schlecht sich schicken, daß ihr zu heidnischen Wahrsagern gehen solltet, cf. *2 Cor.* 6, 15 . . . So weiset auch Isaias (7, 14) den Achaz, um ihn vom Bündnisse mit den heidnischen Königen abzuhalten, auf den Emmanuel hin." Bade a. a. O. Thl. 1, S. 131.

2) So Lyranus, Tostatus, Cornelius, Bonfrere, Tirin. Auch von den Alten, z. B. Origenes, wird die Prophetie sowohl auf die Propheten, als auf Christus bezogen. *Patrizi* l. c. p. 173.

3) Manche Juden bezogen *Deut.* 18 nur auf Josua, was schon die Väter, wie Gregor von Nyssa und Augustinus dadurch bekämpfen, daß nach *Num.* 27, 18 sq. Josua schon früher zum Nachfolger Mosis' bestimmt war und daß wahrscheinlich Josua selbst am Schluß des Deuteronomium bezeugt, daß kein Prophet dem Moses gleichstehe. Maimonides und die meisten späteren Rabbinen beziehen unsere Stelle lediglich auf die Reihenfolge der Propheten. Mit Unrecht hat man auch Hieronymus für diese Meinung angeführt: denn derselbe schließt die Beziehung auf Christus keineswegs aus. *Patrizi* l. c.

Zu diesem Zwecke stellte man, namentlich von Seiten der Juden, die Behauptung auf, daß das alte Testament eine ewige Dauer des Mosaischen Gesetzes lehre, von einem neuen Bunde und Gesetze aber nichts wisse; daß ihm demgemäß das Werk des Messias in nichts anderem bestehe, als in der vollkommenen Wiederherstellung des Mosaischen Gesetzes und der jüdischen Theokratie, durch die Wiedervereinigung Juda's und Israel's, durch die Zurückführung aus der Gefangenschaft, durch die Besiegung der Heidenvölker und die Erneuerung des Davidischen Königthums.

Alle diese Behauptungen beruhen auf jener gänzlichen Mißkennung des alten Gesetzes und der messianischen Prophetie, welche das Unglück des verblendeten pharisäischen Judenthums war[1]).

Abgesehen davon, daß durch die Aussprüche des alten Testamentes, welche die Unvergänglichkeit des göttlichen Bundes und Gesetzes verkünden, dessen Fortdauer bis zur messianischen Zeit ausgesprochen ist, ist vor allem darauf Gewicht zu legen, daß Christus das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erfüllt und das Unvollkommene des alten zur Vollendung des neuen Bundes geführt hat, und daß insofern der mit den Vätern geschlossene Bund in Christus und seinem Reiche ewig dauert. Insofern ist auch Christus der Wiederhersteller und Vollender der Theokratie überhaupt und des Davidischen Königthums insbesondere, wie auch durch ihn Juda und Israel wieder vereinigt sind und das ganze Volk, nach dem Zeugniß der Propheten und Apostel, an dem Ende der Zeiten in die Kirche Christi eingehen wird, nachdem derselben alle Heidenvölker nicht durch Waffengewalt, sondern durch Glauben und Liebe unterworfen sein werden.

Von dieser endlichen Zurückführung des abtrünnigen Israel waren auch die von Moses[2]) und den Propheten geweissagten

---

1) Davon schreibt der Apostel: . . . usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. *2 Cor.* 3, 15—16.

2) Man kann *Deut.* 30, 1 ff. als Typus all dieser Verheißungen bezeichnen, wo Gott den Israeliten, wenn sie auch bis an die Enden der Welt unter alle Völker zerstreut wären, insofern sie nur sich bekehren, die Zurückführung in's gelobte Land verspricht. Diese Verheißung hat in der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft (vgl. *Deut.* 28, 64) ihre Erfüllung gefunden, wie dieses auch im Gebete des Nehemias *2 Esdr.* 1, 8 ff. ausgesprochen ist. Seine höchste geistige Erfüllung wird diese Verheißung in der schließlichen Bekehrung Israels am Ende der Zeiten finden, wovon auch *Osee* 3, 4. 5 weissagt.

Errettungen und Wiederherstellungen, war insbesondere die Rückkehr aus der babylonischen und assyrischen Gefangenschaft Vorbilder.

Wenn dagegen das verblendete Judenthum eine unveränderte Fortdauer des alten Gesetzes, auch in seinem cäremonialen und judicialen Theile, bis zum Ende der Zeiten lehrt, das Werk des Messias nicht als die Erfüllung, sondern lediglich als die Wiederherstellung der alttestamentlichen Ordnung betrachtet und demgemäß selbst die von den Propheten in Vor- und Sinnbildern geschilderte übernatürliche, erst in der Glorie vollkommen sich verwirklichende Herrlichkeit des messianischen Reiches von einer irdischen Weltherrschaft und Glückseligkeit des Judenthums versteht, so steht alles dieses mit dem Inhalt der messianischen Prophetie und des gesammten alten Bundes in vollendetem Widerspruch, wie aus dem folgenden sich noch mehr ergeben wird.

IV. Die ganze messianische Prophetie bezeichnet als das eigentliche und wesentliche Werk des Messias die Stiftung des neuen messianischen Bundes und Reiches.

Wohl ist dieser Bund und dieses Reich in dem alten Bunde und schon in dem Protoevangelium grundgelegt und verheißen, und darin liegt die Einheit des alten und neuen Testamentes, der Synagoge und der Kirche; insofern sind Christenthum und Kirche so alt, als das Menschengeschlecht[1]). Allein ebenso wesentlich als diese Einheit ist auch der Unterschied und Gegensatz zwischen der Vorbereitung und Erfüllung, und insofern ist der Bund und das Reich Christi, gegenüber dem alten specifisch neu.

Mit derselben Klarheit, mit welcher das neue Testament ausspricht, daß Christus der Mittler, Gesetzgeber und Haupt des neuen Bundes[2]), das Alte aufgehoben und alles neu gemacht[3]);

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 47, II, 2. und die Lehre von der Kirche.

2) Man denke nur an die Einsetzungsworte des Opfers des neuen Bundes: Sanguis meus novi testamenti. *Matth.* 26, 28; *Marc.* 14, 23; novum testamentum in sanguine meo. *Luc.* 22, 20; *1 Cor.* 11, 25. Deßgleichen an die zahlreichen Aussprüche des heil. Paulus, z. B. *Hebr.* 9, 15: Et ideo (Christus) novi testamenti mediator est, ut morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis. Vgl. *Hebr.* 12, 22—24: Accessistis ad . . . Jerusalem coelestem . . . et testamenti novi mediatorem Jesum — und den ganzen Hebräerbrief. Daher sind die Apostel Diener des neuen Bundes gegenüber Moses, dem Diener des alten. *2 Cor.* 3, 6 & 7.

3) Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova. *2 Cor.* 5, 17. Ecce nova facio omnia. *Apoc.* 21, 5.

daß er einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen hat[1]); daß fortan weder Beschneidung noch Vorhaut gilt, sondern nur die neue Creatur in Christus[2]): ist dieselbe Wahrheit auch im alten Testamente prophetisch ausgesprochen. Der Messias wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen[3]), nicht blos erst in dem Reiche der Verklärung, sondern schon hienieden in dem messianischen Reiche der Gnade. Im Gegensatz zu dem alten und vorübergehenden ist der Messias der Stifter eines neuen und ewigen Bundes und Reiches[4]). Deßhalb werden

---

1) *Apoc.* 21, 1 sq.

2) In Christo enim Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura. *Gal.* 6, 15.

3) Ecce enim ego creo coelos novos et terram novam . . . quia ecce ego creo Jerusalem exultationem, et populum ejus gaudium. *Js.* 65, 17. 18 cf. *Js.* 66, 22.

4) Der, von Cyrus, dem Befreier aus der babylonischen Gefangenschaft, vorgebildete (*Js.* 42, 6), aus der Sclaverei der Sünde erlösende Messias ist der Stifter des Bundes und selbst der Bund Gottes mit seinem Volke und das Licht aller Völker: Ego Dominus vocavi te in justitia, et apprehendi manum tuam, et servavi te. Et dedi te in foedus populi, et in lucem gentium, ut aperires oculos caecorum, et educeres de conclusione vinctum, de domo carceris sedentes in tenebris. *Js.* 42, 6 sq. Die Frucht der in der Selbsthingabe des Messias (*Js.* 53) vollbrachten Erlösung ist die Stiftung des neuen, ewigen, alle Völker umfassenden Bundes, in welchem die dem David gegebenen Verheißungen (*2 Reg.* 7, 12; *Ps.* 17, 51; *Ps.* 88, 29) in Erfüllung gehen: Feriam vobiscum pactum sempiternum, misericordias David fideles. Ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus. *Js.* 55, 3 & 4. Ebenso verkündet Jeremias die Stiftung des neuen messianischen Bundes der Gnade, im Gegensatz zum alten Bunde des auf die Steintafeln geschriebenen Gesetzes: Ecce, dies venient, dicit Dominus: et feriam domui Israel, et domui Juda foedus novum: non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum in die, qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti; pactum, quod irritum fecerunt, et ego dominatus sum eorum, dicit Dominus. Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum. *Jer.* 31, 31—33. Vgl. die authentische Erklärung dieser Prophetenstelle *Hebr.* 8, wo der Apostel die Aufhebung des ersten Bundes durch den neuen Bund und die Folgerungen daraus erklärt. Nunc autem melius sortitus est ministerium, quanto et melioris testamenti mediator est, quod in melioribus repromissionibus sancitum est. Nam si illud prius culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur. Nach Anführung von *Jer.* 31, 31—34 schließt der Apostel mit den Worten: Dicendo autem „novum" veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. Wenn die Worte *Jerem.* 32, 40 „Und ich

von ihm die alten Institutionen, insbesondere die alten Opfer, insofern sie nur vorbildlich und vorbereitend waren, aufgehoben, und neue Institutionen und ein neues Opfer treten an seine Stelle[1]). Daher besteht das Werk des Messias nicht, wie das fleischliche Judenthum in Verkennung des wahren Sinnes und Geistes des Gesetzes und der Propheten wähnte, in der Wiederherstellung des Alten, sondern in der Schaffung des Neuen, in dem das Alte erfüllt, aber eben dadurch auch in seiner alten und unvollkommenen Form aufgehoben ist. Dem entsprechend unterscheidet auch das alte, wie das neue Testament zwischen der vorbereitenden und der messianischen oder der letzten Zeit, von ihrem Beginne bis zu ihrer Vollendung in der Vollendung aller Dinge[2]).

---

schließe mit ihnen einen ewigen Bund, so daß ich mich nicht abwenden werde von demselben, ihnen Gutes zu thun," zunächst auf die Rückkehr aus Babylon in das gelobte Land sich beziehen, so ist die Beziehung auf die messianische Zeit und auf die Kirche eingeschlossen, deren Vorbild jene Rückkehr in das heilige Land ist. Dasselbe gilt von *Baruch* 2, 35: Et statuam illis testamentum alterum sempiternum, ut sim illis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum: et non movebo amplius populum meum, filios Israel, a terra, quam dedi illis. Nicht in dem ungläubigen, sondern in dem gläubigen und wahren Israel, der Kirche, wurde dieses erfüllt. — In der Prophetie Daniel's ist sowohl die Stiftung des neuen Bundes durch den Tod des Messias, als die dadurch eintretende bleibende Zerstörung des alten mit höchster Klarheit ausgesprochen: Confirmabit autem pactum multis hebdomada una: et in dimidio hebdomadae deficiet hostia et sacrificium; et erit in templo abominatio desolationis: et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. *Dan.* 9, 27. Auch *Zach.* 9, 11 deutet auf das Blut des neuen Bundes. Malachias aber, der auch das an die Stelle der alten Opfer tretende Opfer des neuen Bundes verkündet (*Mal.* 1, 10 & 11), nennt den Messias den von Israel ersehnten Engel des Bundes. *Mal.* 3, 1.

1) Das ist klar in den in der vorhergehenden Note enthaltenen Prophetenstellen ausgesprochen. In der messianischen Zeit wird an die Stelle der verloren gegangenen Bundeslade ein höheres Heiligthum, der Thron Gottes im neuen Jerusalem, treten: Non dicent ultra: arca testamenti Domini: neque ascendet super cor, neque recordabuntur illius: nec visitabitur, nec fiet ultra. In tempore illo vocabunt Jerusalem Solium Domini: et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine Domini in Jerusalem. *Jer.* 3, 16 & 17. Stellen, wie *Js.* 1, 11 sq. sprechen zwar zunächst die Rüge aus, daß die Opfer und heiligen Gebräuche der Juden wegen der Sündhaftigkeit und Heuchelei der letztern Gott nicht gefallen; aber drücken doch auch die Wahrheit aus, daß die alten Cäremonien an sich und abgesehen von ihrer Beziehung auf den Erlöser kraftlos sind.

2) Vgl. oben §. 330, I, insbes. S. 122, Note 2.

V. Worin aber das Wesen des neuen Bundes im Gegensatz zu dem alten besteht, ist bereits im Protoevangelium und in den patriarchalischen Weissagungen klar ausgesprochen und wird durch alle späteren Prophetien immer vollkommener und allseitiger entwickelt. Es ist der Bund der durch den Messias vollbrachten Welterlösung, wodurch die Herrschaft des Bösen überwunden und der den Vätern verheißene Segen der Gnade und Glorie der ganzen Menschheit zu Theil und diese dadurch unter dem Messias, ihrem Haupte, zum Reiche Gottes vollendet wird.

Wie wir weiter unten sehen werden, vollbringt der Messias die wahre, volle und ewige Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde und Verdammniß durch seinen stellvertretenden Opfertod [1]).

---

1) Es genügt hier hinzuweisen auf *Js.* 53, 4 sq. Vgl. unten die Prophetien vom leidenden Heiland. Dort werden wir auch sehen, daß das Sühnopfer des Messias bereits in den Psalmen ausgesprochen ist. Daniel faßt das ganze Werk des Messias in den Worten zusammen: Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur Sanctus (auch wenn man Sanctum liest, bleibt im Wesentlichen der Sinn derselbe) sanctorum. *Dan.* 9, 24. (vgl. *Js.* 61, 1; 53, 11; *Jer.* 33, 15 & 16; *Luc.* 4, 18). Der Messias ist auch durch den Stein symbolisirt, der das letzte der vier Weltreiche zertrümmert und zum Fundamente und Ursprung des ewig dauernden Gottesreiches wird. *Dan.* 2, 44. Es ist derselbe, von dem *Dan.* 7, 13 & 14 geschrieben ist: Et ecce cum nubibus coeli, quasi filius hominis veniebat et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient: potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur. Die Beziehung dieser Weissagungen auf eine irdische Herrschaft des alttestamentlichen Israels über die Heidenvölker im Sinne der falschen jüdischen Messiashoffnungen wird durch den Schluß der Prophetie gänzlich ausgeschlossen, welche das definitive Ende der alttestamentlichen Ordnung und den neuen messianischen Bund als einen Bund mit der ganzen Menschheit bezeichnet: Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo: et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis (cf. *Matth.* 26, 28: sanguis . . . qui *pro multis* effundetur) hebdomada una: et in dimidio hebdomadis deficiet hostia, et sacrificium: et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. *Dan.* 9, 26 & 27. Wenn, wie wir schon sahen, dem Reste Israels die endliche Rettung

Von dieser *wahren* Erlösung ist die Befreiung aus irdischer Noth und Bedrängniß, insbesondere aus der babylonischen, beziehungsweise assyrischen Gefangenschaft und die Rückkehr in's gelobte Land, wie einstens der Auszug aus Aegypten, ein von den Propheten vielfach gebrauchtes Vorbild. Wenn sie aber Typus und Antitypus in ihren Darstellungen oft enge verbinden, so unterscheiden sie doch zugleich beide auf's klarste und bestimmteste. Nicht in der den Juden durch Cyrus gewährten Rückkehr in die Heimath, nicht in der dürftigen Wiederherstellung des Volkes und der alten Theokratie, nicht in dem Wiederaufbau der Mauern Jerusalems und des Tempels mit seinen Opfern und Festen, nicht in der treuen Beobachtung des Mosaischen Gesetzes, auch nicht in der Machabäischen Erhebung besteht nach den klaren Aussprüchen der Propheten das Heilswerk und das Reich des Messias.

Erst lange nachdem Israel aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrt und der zweite Tempel erbaut sein wird[1]), wird der Messias kommen und wird jener *Tag der Zukunft*[2]), die *Zeit der Gnade und des Heils*[3]), das *große Gnadenjahr Gottes*[4]), das *Jahr der Erlösung*[5]), die *letzte Zeit*[6]), die *Zeit des neuen messianischen Bundes und Reiches*[7]) anbrechen, den alle Propheten verkündigen.

VI. Das hervorragende *äußere* Merkmal dieses Bundes und Reiches ist die *Katholicität*. Wie es von Anfang an verheißen war, wird der Bund nicht auf Juda und die wieder mit ihm vereinigten Stämme Israels, nicht auf das gelobte Land beschränkt sein, sondern wird *alle Völker und Länder*, die *ganze Menschheit* umfassen und sie zu Einem Reiche, Einem Volke, Einer Stadt

---

vor dem Weltende verheißen ist, so besteht diese Rettung nicht in der Herstellung der alttestamentlichen Institutionen und einer irdischen Herrschaft der Juden im Sinne ihrer falschen und fleischlichen Messiashoffnungen, sondern umgekehrt, in der Verzichtleistung auf ihren Irrthum und in der Bekehrung zu Christus und seiner Kirche.

1) S. unten die Weissagungen über die Zeit der Ankunft des Messias.

2) *Jer.* 23, 5; 31, 27 cf. 33, 14; 47, 4; 48, 12; 49, 2.

3) *Js.* 49, 8.

4) *Js.* 61, 2.

5) *Js.* 63, 4.

6) S. oben S. 122, Note 2.

7) *Jer.* 31, 31 sq.; 32, 40; *Ezech.* 34, 25 sq.; 16, 60 sq.; *Js.* 61, 8; *Js.* 59, 21.

Gottes vereinigen. So verkünden die Psalmen[1]), so alle Propheten[2]).

---

1) Fast alle messianischen Psalmen heben mit besonderem Nachdruck die alle Völker umfassende Allgemeinheit des messianischen Reiches hervor. Gott wird dem Messias die Völker zum Erbe und die Gränzen der Erde zum Besitze geben. Ps. 2, 8. Die Bekehrung der Heidenvölker und ihrer Herrscher ist die Frucht der Leiden des Messias. Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae: Et adorabunt in conspectu ejus universae familiae gentium. Quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur gentium. *Ps.* 21, 28. 29. Alle Völker huldigen dem Messias; mit Israel gehen alle Völker in seine Kirche ein: das ist nach der einmüthigen Auslegung der Väter der Sinn des 44. Psalms, welcher die Vermählung des Erlösers mit seiner Kirche schildert: Adducentur regi virgines post eam: proximae ejus afferentur tibi. Afferentur in laetitia et exultatione: adducentur in templum regis. Pro patribus tuis nati sunt tibi filii: constitues eos principes super omnem terram. Memores erunt nominis tui in omni generatione et generationem. Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum, et in saeculum saeculi. *Ps.* 44, 15—18. Der 71. Psalm schildert die nie endende Herrschaft des Messias, des wahren Salomon, über die ganze Erde: Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis: donec auferatur luna. Et dominabitur a mari usque ad mare; et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. Coram illo procident Aethiopes: et inimici ejus terram lingent. Reges Tharsis et insulae munera offerent; reges Arabum et Saba dona adducent. Et adorabunt eum omnes reges terrae: omnes gentes servient ei. Soll der Messias das Böse überwinden, das ja wesentlich im Abfall vom wahren Gott besteht, so muß er selbstverständlich die Heidenvölker zum wahren Gott zurückführen. Daß aber alle Völker, wie von Gott erschaffen, auch verpflichtet sind, ihn anzubeten und ihm zu dienen, ist eine beständig im alten Testamente, zumal in den Psalmen wiederkehrende Wahrheit; daß sie es einstmals wirklich thun werden, ist die Hoffnung jedes wahren Israeliten. Omnis terra adoret te: benedicite gentes Deum nostrum. *Ps.* 65, 4. 8. Confiteantur tibi populi, Deus: confiteantur tibi populi omnes. Laetentur et exultent gentes: quoniam judicas populos in aequitate, et gentes in terra dirigis. Confiteantur tibi populi, Deus: confiteantur tibi populi omnes: terra dedit fructum suum. *Ps.* 66, 4—7. Es steht nichts im Wege, diese Frucht der Erde auf jenen Sprößling zu beziehen, von dem es *Js.* 4, 2 heißt: In die illa erit germen Domini in magnificentia et gloria, et fructus terrae sublimis; wie man darauf auch *Ps.* 85, 12 & 13 beziehen kann. Vgl. auch *Ps.* 95. 96. 97. 98. 101. 110. 116. 148.

2) In der messianischen Zeit werden alle Völker in ewigem Friedensbunde zum Berge und Hause Jehova's strömen, von da das Gesetz und das Wort des Herrn empfangen. Et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes. Et ibunt populi multi, et dicent: Venite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus: quia de Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. *Js.* 2, 2 & 3. Der Prophet ermahnt durch diesen Hinweis auf den

Wohl haben die Propheten das messianische Reich vielfach unter alttestamentlichen Bildern geschildert, wie sie auch die Feinde

---

messianischen Beruf Israels die Juden zur Bekehrung unter Androhung der Strafgerichte, auf welche endlich die verheißene Erlösung folgt. Wörtlich ebenso *Mich.* 4, 1—4. Vgl. auch *Joel* 4, 20. Mit offenbarem Bezug auf diese Weissagung schreibt der Apostel *Hebr.* 12, 22: Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem. Den Völkern, die im Todesschatten sitzen, wird das Licht (die Sonne der Gerechtigkeit *Mal.* 4, 2) aufgehen. *Js.* 9, 1 & 2. Der Messias, der Knecht Gottes, wird von Gott zum Bunde seines Volkes und zum Lichte der Nationen gemacht. *Js.* 42, 6. Im Lichte des Herrn, das über Jerusalem aufgeht, werden alle Völker und Könige wandeln. Surge, illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est. Quia ecce tenebrae operient terram, et caligo populos: super te autem orietur Dominus, et gloria ejus in te videbitur. Et ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui. Leva in circuitu oculos tuos, et vide. Omnes isti congregati sunt, venerunt tibi: filii tui de longe venient, et filiae tuae de latere surgent. Tunc videbis, et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum: quando conversa fuerit ad te multitudo maris, fortitudo gentium venerit tibi. *Js.* 60, 1 sq. Vgl. *Js.* 49; 51; 53; 54 etc. Von der messianischen Zeit verkündet Jeremias: In tempore illo vocabunt Jerusalem solium Domini: et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine Domini in Jerusalem, et non ambulabunt post pravitatem cordis sui pessimi. *Jer.* 3, 17. Cf. *Jer.* 16, 19: Ad te (Domine) gentes venient ab extremis terrae und et dicent: Vere mendacium possederunt patres nostri, vanitatem, quae eis non profuit. Auch Ezechiel schildert, zumal in seinen großen Visionen vom neuen Tempelbau, in alttestamentlichen Bildern die Universalität des messianischen Reiches, dessen Gnadenströme über die ganze Erde sich ergießen. Nach Daniel wird dann das ewige und allgemeine messianische Reich entstehen und dem Messias das ewige Königthum über alle Völker gegeben werden. In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna haec: et ipsum stabit in aeternum. *Dan.* 2, 44. Ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient: potestas ejus potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur . . . Regnum autem, et potestas, et magnitudo regni, quae est subter omne coelum, detur populo sanctorum Altissimi: cujus regnum regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei et obedient. *Dan.* 7, 13. 14. 27. Auch die kleinen Propheten bezeugen einmüthig die Universalität des messianischen Reiches. Ueber alles Fleisch wird dann der Geist Gottes ausgegossen. *Joel* 2, 28. Alle Heidenvölker gehen in das Reich des wahren David ein. *Amos* 9, 12 cf. *Act.* 15, 16 & 17. Dann wird die ganze Erde voll der Erkenntniß der Herrlichkeit des Herrn sein. Alle Götzen werden zerstört werden und die Inseln der Heidenvölker werden

desselben unter dem Namen der Israel feindlichen Völker und die Kämpfe mit demselben nach der Aehnlichkeit irdischer Kriege und Siege, das Glück des messianischen Reiches aber durch Bilder irdischen Glückes darstellen.

Es war solches aus mannigfachen Gründen angemessen. Nur in solcher Form wurde die messianische Prophetie für die Zeitgenossen der Propheten und überhaupt für die vorchristliche Welt verständlich. Nur in solcher Form konnte sie ihren nächsten Zweck erfüllen, die Israeliten in ihren Bedrängnissen, zumal in der babylonischen Gefangenschaft zu trösten, sie auf die Rückkehr in das gelobte Land vorzubereiten und zur treuen Erfüllung des Gesetzes, dessen von Gott bestimmte Zeit ja noch nicht abgelaufen war, zu ermuntern. Diese Darstellung behielt aber auch für die Zeit der Erfüllung in einer doppelten Beziehung ihre Berechtigung und Angemessenheit. Einestheils sind die alttestamentlichen Einrichtungen und Wohlthaten Vorbilder der höheren Güter des neuen Bundes, in dem sie ihre Erfüllung gefunden haben; anderntheils aber ist auch der Messias und sein Reich geschichtlich von Israel und von Jerusalem ausgegangen. Im zweiten Tempel ist der Heiland erschienen; auf Sion hat er durch die Einsetzung des neuen und ewigen Opfers den neuen und ewigen Bund gegründet; von hier aus haben die Ströme der Gnade über die ganze Welt sich ergossen; aus Israel hat Christus seine Apostel und ersten Sendboten gewählt und von Jerusalem aus in die ganze Welt gesendet, um alle Völker, nicht durch das materielle Schwert, wohl aber durch jenes zweischneidige, das Innerste durchdringende Schwert des göttlichen Wortes [1]) zu unterwerfen, alle Götzen zu stürzen und alle Nationen in dem Reiche des Erlösers zu vereinigen und als Stellvertreter des guten Hirten zu weiden.

---

ihn anbeten. Alle werden den Namen Jehova's anrufen. Alle Heidenvölker wird der Herr erschüttern, und es wird der von allen Völkern Ersehnte kommen und den zweiten Tempel mit Herrlichkeit erfüllen. *Agg.* 2, 7. 8. Alle Völker werden Jehova suchen in Jerusalem. *Zach.* 2, 11. Alle Völker werden sich zum Gotte Israels wenden. *Zach.* 8, 20 sq. Viele Völker werden an Jehova sich anschließen und werden ihm zum Volke sein, und er wird in ihrer Mitte wohnen. *Zach.* 2, 11. Im Frieden wird er von Meer zu Meer und bis an die Gränzen der Erde über die Völker herrschen. *Zach.* 9, 10; wird König sein über die ganze Erde. *Zach.* 14, 8 sq. „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang wird mein Name groß sein unter den Völkern, und an jedem Orte wird geopfert und meinem Namen ein reines Speiseopfer dargebracht werden: denn groß wird mein Name unter den Völkern sein, spricht der Herr der Heerschaaren." *Mal.* 1, 11. Vgl. B. Schäfer, Die Idee des Katholicismus im A. B. Kath. 1877 u. 1878.

1) Hebr. 4, 12.

Daß aber alles dieses nicht durch eine einfache Restauration und vollkommene Durchführung des mosaischen Gesetzes und des Davidischen Königthums geschehen werde, das hat die messianische Prophetie schon von Anfang an, und immer klarer im Fortschritte ihrer Entwickelung ausgesprochen.

Haben ja die Propheten in unzweideutiger Weise verkündet, daß das irdische Jerusalem und sein Tempel in der messianischen Zeit auf immer zerstört wird, daß der alte vorbildliche Opferdienst aufhört, die Mehrzahl des Volkes bis zur Endzeit verworfen und zerstreut bleibt. Eben so klar ist von den Propheten ausgesprochen, daß die wesentlichen Güter des neuen Bundes und des messianischen Reiches geistige und übernatürliche sind. Sie bestehen vor allem in der von dem Messias vollbrachten Versöhnung der Menschheit mit Gott[1]) und dem daraus entspringenden allumfassenden heiligen Frieden[2]); in der inneren Erleuchtung, Reinigung und Heiligung durch den heiligen Geist[3]). Die Verfassung des messianischen Reiches aber beruht nicht auf der alten vorbildlichen und unvollkommenen Theokratie, sondern besteht darin, daß der Messias selbst und durch seine Stellvertreter das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt ausübt. Dem entsprechend ist auch an die Stelle der alten vorbildlichen und kraftlosen Opfer das Eine messianische Speiseopfer, sind an die Stelle der alten legalen Reinigungs- und Heiligungsmittel die wirksamen Sakramente des neuen Bundes getreten. Das neue Opfer wird von Priestern aus allen Völkern dargebracht[4]), und aller Orten ist Gottes Wohnung unter den Menschen[5]). Es genügt hier an diesen Andeutungen, da wir das Nähere theils in der alsbald folgenden Darlegung über das dreifache Amt des Messias, theils in späteren Lehrstücken, insbesondere in der Lehre von der Kirche, von der Rechtfertigung, von den heiligen Sakramenten und dem eucharistischen Opfer betrachten müssen.

Nur noch ein Punkt ist zum richtigen Verständnisse der messianischen Weissagungen bereits hier hervorzuheben. Die Propheten schildern die messianische Zeit bald als eine Zeit großer und siegreicher

---

1) *Js.* 53, 5; *Dan.* 9, 24 sq. *Zachar.* 3, 8 sq.

2) *Js.* 19, 18 sq.; 25, 5 sq.; 42, 6; 65, 14. 17 sq. *Jer.* 31, 31 sq.; 33, 14 sq. *Bar.* 2, 35. *Ezech.* 37, 26.

3) *Js.* 44, 1 sq.; 59, 21; 54, 13. 17; 56, 6; 62, 12; 63, 4. 17; 65, 8 sq. 66, 14. *Joel* 3, 1 sq.

4) *Mal.* 1, 11; *Js.* 62, 8; 66, 21; *Jer.* 33, 18 *Ezech.* 47, 7. 12.

5) *Js.* 2, 4—6.

Kämpfe mit mächtigen Feinden, bald als eine Zeit des Friedens und der Glückseligkeit. Dieser Frieden und diese Glückseligkeit wird vielfach als ein irdischer Friede und ein irdisches Glück dargestellt, das aber in einer paradiesischen Verklärung der Erde und ihres Naturlebens zugleich einen übernatürlichen Charakter trägt[1]). Solche Schilderungen wurden nicht nur von jüdischen Auslegern im Sinne der falschen fleischlichen Messiashoffnungen[2]) gedeutet, sondern es sind darüber auch zwischen christlichen Auslegern Controversen entstanden, indem die einen jene Schilderungen lediglich sinnbildlich[3]), andere[4]) aber nicht nur also, sondern auch im eigentlichen und buchstäblichen Sinne verstanden haben wollten. Die richtige Auffassung aller jener Schilderungen ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, daß die Propheten die ganze messianische Heilszeit von ihrem Beginne, in ihrem ganzen Fortgange, bis zu ihrer Vollendung in dem letzten Kampfe und Gerichte und in der ewigen Verklärung geschaut und in Bildern, wie sie ihnen gegeben waren, geschildert haben. Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem Reiche des Messias, wie mit dem Messias selbst. Sowie dieser bald als der leidende Knecht Gottes, bald als der triumphirende König, bald als Richter seiner Feinde, bald als der die Seinen beseligende König der Glorie erscheint; so erscheint auch

1) Es sei nur an Stellen erinnert, wie *Joel* 3, 18: Et erit in die illa: stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lacte: et per omnes rivos Judae ibunt aquae: et fons de domo Domini egredietur, et irrigabit torrentem spinarum. *Js.* 11, 6 sq.: Habitabit lupus cum agno: et pardus cum hoedo accubabit: vitulus et leo et ovis simul morabuntur, et puer parvulus minabit eos etc. *Js.* 65, 25: Lupus et agnus pascentur simul, leo et bos commedent paleas: et serpenti pulvis panis ejus: non nocebunt, neque occident in omni monte sancto, dicit Dominus.

2) Gegen sie vgl. *Galatinus,* Secreta verit. cath. (vgl. Bd. 4, S. 17, Note 1), l. 5, c. 8, wo er die sinnbildliche Deutung auch aus alten Rabbinen beweist.

3) So Tirinus, Cornelius a Lapide (derselbe bemerkt zu *Js.* 11, 6: Dico ergo cum Patribus et christianis interpretibus, haec omnia metaphorice dici de hominibus, quorum mores similes sunt bestiis istis. Quidam per efferatas intelligunt gentes, per mansuetas Judaeos q. d. in Ecclesia Christi simul pacifice degent Judaei et gentes. Ita Clemens Alexandrinus, Thom.), Calmet, Reinke u. a. Daß manche Bilder, wie z. B. leo et bos commedent paleas, nicht wörtlich verstanden werden dürfen, versteht sich von selbst.

4) Z. B. Bade, Schegg, von Protestanten Hengstenberg, Delitzsch u. a. Auch manche Väter, wie Irenäus, auch Lactantius, verstanden solche Schilderungen im eigentlichen Sinne und im Sinne der chiliastischen Meinung.

das messianische Reich, wie in der durch die Jahrhunderte hin bis zum letzten Kampfe und zum letzten und ewigen Siege sich entfaltenden Wirklichkeit, ebenso in den Visionen der Propheten bald im harten Kampfe mit seinen Feinden, bald im ruhigen Besitze des Friedens und der Herrschaft, bald im Zustande seiner irdischen Entwickelung, bald im Zustande seiner endlichen Vollendung. In letzterer Beziehung aber ist auch das zu beachten, daß schon in der Zeit des Kampfes und der Entwickelung der Friede, die Glückseligkeit und die übernatürliche Herrlichkeit des messianischen Reiches fort und fort durch die Gnade sich verwirklichen, welche endlich durch die Glorie zur Vollendung kommen[1]).

§. 338.

Die Weissagungen über das dreifache Amt des Messias.

I. Dem Werke des Messias entspricht sein von den Propheten so klar und allseitig verkündetes dreifaches Amt, als Prophet und Gesetzgeber, als König und als Hoherpriester.

Es sind dieses die drei theokratischen Aemter, welche in ihrer Weise schon den Patriarchen, dann nach Constituirung Israels dem Moses und den Propheten, den Königen und dem alttestamentlichen Priesterthum von Gott übertragen und Vorbilder der Gewalten waren, welche dem Messias in eminenter Weise eigen sind.

Der näheren Betrachtung der Prophetien über das dreifache Amt des Messias lassen wir einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen.

1. Gott allein ist wesentlich Herr und König aller Dinge, Lehrer, Gesetzgeber und Regierer aller vernünftigen Geschöpfe[2]). Insofern sind nothwendig alle rechtmäßigen menschlichen Lehrer, Gesetzgeber und Regierer Stellver-

---

1) So verstehen wir auch, wie die Schilderungen des auch die vernunftlose Natur umfassenden Friedens (vgl. oben S. 241, Note 1) theils Bilder des schon auf Erden, mitten in Leiden und Kampf, aus dem Christenthum entspringenden innerlichen, geistigen Friedens, theils Bilder des Friedens der Verklärung nach der Auferstehung, theils Bilder des äußeren Friedens der christlichen Gesittung, theils aber auch der wunderbaren Herrschaft sind, welche Martyrer und Heilige über die niederen Geschöpfe geübt haben. Vgl. Zschokke, Theol. d. Propheten, 3. Theil, §. 34, auch §. 33.

2) In der theologischen Erkenntnißlehre, sodann in der Gotteslehre haben wir gesehen, wie Gott schon in der natürlichen Ordnung durch Schöpfung und Providenz unser Lehrer und Regierer ist. Deßhalb ist Gott schlechthin das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. *Joann.* 1, 9.

treter Gottes[1]). Anders verhält es sich mit dem Priesterthum. Gott als solcher kann nimmermehr Priester genannt werden und sein; da es dem Priester wesentlich ist, Gott Opfer darzubringen und von Gott dadurch Gnaden zu erlangen. Gott Opfer zu bringen kann daher nur einem Geschöpfe[2]), insbesondere dem Menschen[3]) zukommen. Was aber die Spendung von Gnaden betrifft, so kann Gott selbstverständlich dieselben unmittelbar spenden; eine priesterliche Vermittelung[4]) derselben setzt aber ebenso selbstverständlich gleichfalls einen Menschen beziehungsweise ein Geschöpf voraus. Während daher der Gott-Mensch Christus, König, Lehrer und Gesetzgeber ist sowohl als Gott, wie als Mensch, kann er nur als Mensch Priester sein[5]). Auf der anderen Seite aber steht fest, daß der Priester, um Gott wohlgefällige Opfer darzubringen und ein Vermittler der göttlichen Gnaden zu sein, selbst Gott genehm und als solcher von Gott angenommen sein muß; wie solches das alte[6]), wie das neue Testament[7]) aussprechen. Hieraus erhellt sofort, daß

---

1) Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. *Rom.* 13, 1. Cf. *Prov.* 8, 15 sq. S. Bd. 4, §. 218, II, 2.

2) Auch die Engel, insofern sie zwischen Gott und den Menschen in der Mitte stehen, können in gewisser Weise ein priesterliches Mittleramt verwalten, daher auch *Mal.* 2, 7 der Priester einem Engel verglichen wird. Cf. *S. Th.* 3, q. 22, a. 1, ad 1: Potestas hierarchica convenit quidem angelis, in quantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionys. in lib. de coelest. hierar. c. 9 ad fin., ita quod ipse sacerdos, in quantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundum illud *Mal.* 2, 7: *Angelus Domini exercituum est.*

3) Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. *Hebr.* 5, 1.

4) Daß der Priester wesentlich Vermittler ist zwischen Gott und den Menschen, drückt auch der hebräische Name Cohen (Hingestellter, Sachwalter) aus.

5) Unus et mediator Dei et hominum, *homo* Christus Jesus. *1 Tim.* 2, 5. Vgl. die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi.

6) Auf göttlicher Anordnung beruht die Erwählung Aaron's und seiner Söhne zum Priesterthum. *Exod.* 28, 1 sq. *Num.* 3, 10. Durch das Strafgericht über Core, *Num.* 16, und den wunderbar blühenden Stab Aaron's *Num.* 17 bestätigte Gott diese Berufung. In den Worten Mosis an Core und seine Genossen ist namentlich ausgesprochen, daß nur Jene Gott als Priester nahen dürfen, die er sich erwählt und geheiligt hat. Mane, inquit, notum faciet Dominus, qui ad se pertineant, et sanctos applicabit sibi: et quos elegerit, appropinquabunt ei. *Num.* 16, 5.

7) Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron. *Hebr.* 5, 4.

die höchste, weil absolute priesterliche Gottgefälligkeit und Vollmacht Demjenigen eignet, der wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich ist.

2. Es leuchtet ferner von selbst ein, daß die drei Aemter mit einander in Einklang stehen und deßhalb in derselben Person vereinigt sein können. Das war auch anfangs wirklich der Fall, indem die Patriarchen, wie die Könige und gotterleuchteten Lehrer, so auch die Priester ihrer Familie, ihres Stammes[1]) waren. Moses vereinte in einer eminenten Weise in sich das dreifache theokratische Amt und die ihm entsprechende Würde und Gewalt. Er, der große, von Gott beauftragte und unmittelbar belehrte Gesetzgeber und Prophet, war auch der Führer und Regierer Israels, aber auch der priesterliche Mittler in Stiftung des alten Bundes. Aber von da trat die Theilung der bisher vereinigten Aemter ein, indem zuerst das Priesterthum bleibend dem Stamme Levi, insbesondere dem Aaron und seinen Söhnen übertragen wurde, während Gott in außerordentlicher Weise durch Richter und Propheten sein Volk führte und schützte. Sodann wurde das den Patriarchen verheißene[2]) und im Gesetze Mosis[3]) vorbereitete Königthum constituirt; während Gott in außerordentlicher Weise durch die Propheten auf Priester, Könige und Volk mahnend und drohend, tröstend und erziehend einwirkte.

Das prophetische Amt war an keinen Stamm und an kein Geschlecht gebunden; umgekehrt war mit dem Prophetenamt als solchem weder königliche, noch priesterliche[4]) Gewalt verknüpft. Dabei darf nicht übersehen werden, daß neben dem außerordentlichen und inspirirten Lehramte der Propheten, das ordentliche Lehr- und Richteramt der Priester[5]), insbesondere des Hohenpriesters[6]) bestand.

Daß diese drei hierarchischen Aemter in dem Messias in eminenter Weise verbunden sind, ergibt sich aus den zahlreichen prophetischen Stellen, welche von den einzelnen Aemtern des Messias

---

1) Solche Stammhäupter waren wohl auch die vor der Auserwählung des Stammes Levi erwähnten Priester. *Exod.* 19, 22.

2) *Gen.* 17, 6; 49, 10.

3) *Deut.* 17, 14—20.

4) Wenn Richter und Propheten, die nicht Priester waren, Opfer brachten, konnte es nur mit besonderer und außerordentlicher Ermächtigung Gottes geschehen.

5) Labia enim sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus: quia Angelus Domini exercituum est. *Mal.* 2, 7.

6) Ueber sein Lehr- und Richteramt vgl. Bd. 2, §. 93, I.

handeln, ist aber auch förmlich in jenen Prophetien ausgesprochen, welche in ihren Schilderungen des Messias die Verbindung der verschiedenen Aemter ausdrücklich hervorheben[1]).

3. Wie aus dem neuen Testamente, erhellt auch schon aus dem alten das Verhältniß, in welchem die drei Werke und Aemter des Messias zu einander stehen. Durch die göttliche Wahrheit und das göttliche Gesetz beherrscht und richtet der Messias die Menschheit[2]). Insofern wurzelt sein Königthum in seinem prophetischen Amte. Aber auch umgekehrt stützt sich sein Wort und Gesetz auf die Autorität seines Königthums. Beide aber haben insofern ihren letzten Grund in seinem Priesterthum, als der Messias durch sein Opfer sich selbst die königliche Glorie und uns den heiligen Geist verdient hat, durch den er uns erleuchtet, heiligt, beseligt, leitet und richtet.

Diese fundamentale Bedeutung des erlösenden Priesterthums des Messias tritt schon in der Uroffenbarung und patriarchalischen Verheißung der Befreiung und des Segens[3]), sowie in dem, den Bund Gottes mit den Menschen tragenden und weihenden Opfercultus[4]) klar hervor, wird dann durch die Weissagungen der Psalmen und Propheten näher erklärt, endlich durch das neue Testament bestätigt und in's hellste Licht gestellt.

Gehen wir nun etwas näher in das Einzelne ein.

II. Daß das alte Testament den Messias, den Stifter des neuen und ewigen Bundes, als Gesetzgeber, Propheten und

---

1) So bezeichnet *Ps.* 109 den Messias, wie als siegreichen König, so als Priester nach der Ordnung Melchisedech's und deutet wahrscheinlich auch seine Leiden an. S. Bd. 4, §. 216, 4. Nach dem Propheten Zacharias soll der von dem Hohenpriester Jesus, dem Sohne des Josedek, vorgebildete Messias König und Priester sein. Ecce vir Oriens nomen ejus . . . et ipse exstruet templum Domino; et ipse portabit gloriam, et sedebit, et dominabitur super solio suo: et erit sacerdos super solio suo. *Zach.* 6, 12. 13.

2) Tu dicis, quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis qui est ex veritate, audit vocem meam. *Joann.* 18, 37. Darauf kann man, wenigstens nach dem Vulgatatext, *Ps.* 2, 6 beziehen: Ego constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus. Nach dem hebr. Texte sagt freilich diese Stelle, daß der Messias nach dem Rathschlusse Gottes als König auf Sion gesetzt ist. Uebrigens ist in zahlreichen anderen Weissagungen ausgesprochen, daß der Messias durch Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade herrscht.

3) S. oben I.

4) Vgl. §. 339.

Lehrer schildert, haben wir schon oben[1]) gesehen. Dem entspricht eine durch die ganze messianische Prophetie sich hinziehende große Reihe von Schilderungen des Messias, deren Erfüllung das neue Testament, sowie die gesammte kirchliche Ueberlieferung bestätigt, mögen nun die betreffenden Stellen unmittelbar, oder nur mittelbar und typisch auf den Messias sich beziehen.

Durch den Messias wird, wie wir gesehen haben, das alte, unvollkommene, kraftlose Gesetz aufgehoben und das Gesetz der Vollkommenheit, des Geistes und der Freiheit, zugleich mit dem das Gesetz in die Herzen schreibenden und die Erfüllung verleihenden heiligen Geiste gegeben[2]). Der Messias ist, wie König und Erlöser, so der göttliche Gesetzgeber und Richter[3]).

Daß und wie der Messias als Prophet mahnend und lehrend, durch Wort und Beispiel, wohlthuend und wunderwirkend thätig sein wird, schildern die Propheten in mannigfaltigen, von Christus und von Aposteln und Evangelisten geltend gemachten Aussprüchen[4]).

---

1) Vgl. S. 245, Note 2.

2) S. oben §. 337, III & IV und §. 334.

3) Auf den Messias kann man das Flehen des Psalmisten: Constitue, Domine, legislatorem super eos, ut sciant gentes, quoniam homines sunt. Ps. 9, 21, und die Worte des Isaias beziehen: Dominus enim judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos. *Js.* 33, 22.

4) Christus bezieht (*Luc.* 4, 16 sq.) *Js.* 61, 1 sq. auf sich selbst und zunächst auf sein Lehramt, dessen Hauptaufgabe die Verkündigung der Erlösung ist. Diese messianische Bedeutung steht auch fest, wenn man mit der Minderzahl der Ausleger *Js.* 61, 1 sq. als Worte des Isaias und diesen als Typus Christi auffaßt. Nach der Mehrzahl der Ausleger und den besseren Gründen (vgl. Knabenbauer zu unserer Stelle; Schanz, Comment. zu Luc. 4, 16) sind jedoch die fraglichen Worte unmittelbar als Worte des Messias aufzufassen. Nachdem *Js.* 60 die Ankunft und Herrlichkeit des messianischen Reiches geschildert (s. oben S. 237, Note 1), spricht der Messias *Js.* 61, 1 sq. selbst: Spiritus Domini super me est, eo quod unxerit Dominus me. (Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses zurückweist auf *Js.* 11, 2 & 42, 1; aber auch hinweist auf *Matth.* 3, 16; *Marc.* 1, 10; *Luc.* 3, 22. Vgl. auch *Ps.* 44, 8) Ad annuntiandum mansuetis (die עֲנָוִים, πτωχοί, *Luc.* 4, 18 cf. *Matth.* 11, 5, sind die Armen im weitesten, wörtlichen und geistigem Sinne) misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam, et clausis apertionem: ut praedicarem annum placabilem Domino ad glorificandum. Ebenso bezieht der Heiland (*Matth.* 11, 5) in der Antwort auf die Botschaft des Täufers *Js.* 35, 4—6 (. . . Deus ipse veniet et salvabit vos. Tunc aperientur oculi coecorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum) auf die von ihm gewirkten zunächst leiblichen, dann aber auch geistigen Wunder, wie solches auch in der die Herrlichkeit des messianischen Reiches schildernden Prophetie der Fall ist.

Und auch nach seiner Auferstehung und Verherrlichung[1]) ist und bleibt der Messias, durch seine Sendboten, die er zu allen Völkern sendet[2]), und durch den heiligen Geist, den er über alles Fleisch ausgießt, und durch den er seine Schüler innerlich erleuchtet und belehrt[3]), allezeit der Lehrer der Gerechtigkeit[4]), der Zeuge Gottes, der Führer und Lehrmeister der Völker[5]), der Verkünder des Friedens der Erlösung[6]), das Licht der Welt†).

1) Darauf bezieht sich nach *Hebr.* 2, 12 das Wort *Ps.* 21, 23, welches der Messias bezüglich der Frucht seines Leidens spricht: Narrabo nomen tuum fratribus meis: in medio Ecclesiae laudabo te.

2) Auf das in die ganze Welt ausgehende Zeugniß der Sendboten Christi bezieht in erhabener Weise der heil. Paulus (*Rom.* 10, 18), was Ps. 18, 5 zunächst von dem Zeugniß der Himmel für Gott ihren Schöpfer geschrieben ist: In omnem terram exivit sonus eorum: et in fines orbis terrae verba eorum. Aehnlich haben auch Origenes, Ambrosius u. a. dasjenige, was Jeremias 16, 16 von der Wegführung der Juden nach Babylon schreibt, auf die Zurückführung der Auserwählten aus allen Völkern durch die Menschenfischer (*Matth.* 4, 19) gedeutet. Auch die an den Wassern des todten Meeres, welche der Gnadenstrom aus dem Allerheiligsten umgewandelt, fischenden Fischer *Ezech.* 47, 10 sind ein prophetisches Bild der Menschenfischer. *Matth.* 4, 19. Die Boten des Friedens und der Freude, welche den Fall Ninive's, *Nah.* 1, 15, die Befreiung aus der Babylonischen Gefangenschaft verkünden, *Js.* 52, 7 cf. *Js.* 40, 9, verkünden, sind die Vorbilder der Verkündiger des Evangeliums der Erlösung. *Rom.* 10, 15. Hierher gehören auch alle Weissagungen über die Bekehrung aller Völker in der messianischen Zeit; mit besonderer Klarheit, wenn auch unter alttestamentlichem Bilde, Isaias am Schluß seiner Weissagungen. Et ponam in eis signum, et mittam ex eis qui salvati fuerint, ad gentes in mare, in Africam, in Lydiam tendentes sagittam, in Italiam et Graeciam (im Hebr. Pful und Lud, Tubal und Javan), ad insulas longe, ad eos, qui non audierunt de me, et non viderunt gloriam meam. Et annuntiabunt gloriam meam gentibus, et adducent omnes fratres vestros a cunctis gentibus donum Domino . . . ad montem sanctum meum Jerusalem, dicit Dominus, quomodo si inferant filii Jerusalem munus in vase mundo in domum Domini. Et assumam ex eis in sacerdotes et levitas, dicit Dominus etc. *Js.* 66, 19 sq. „Es ist die Aussendung und Thätigkeit des Apostolates mittelst der Kirche der Erlösung, welche zu dem Einen Zeichen, zum Kreuze des Heilandes, alle Völker beruft und einigt, bis zur Vollendung der Weltzeit.“ Loch-Reischl zu *Js.* 66, 14.

3) Vgl. *Js.* 32, 15 sq.; 44, 3; 54, 13; 59, 21. *Ezech.* 36, 26 sq.; 39, 29. *Joel* 2, 28 sq. *Zach.* 12, 10. S. oben S. 237, Note 2.

4) Das ist der höhere Sinn der Worte: Filii Sion exultate, et laetamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiae. *Joel* 2, 23.

5) Ecce testem populis dedi eum, ducem et praeceptorem gentibus. *Js.* 55, 4.

6) Exulta satis, filia Sion; jubila, filia Jerusalem: Ecce, Rex tuus veniet tibi, justus et salvator: ipse pauper, et ascendens super asinam, et super

Auch jene Stellen, welche den Messias als die unter den Menschen wohnende und mit den Menschen verkehrende hypostatische göttliche Weisheit[1]) schildern, bezeugen ihn als den Einen[2]) höchsten Lehrer der Menschheit.

Aber auch an Andeutungen über die eigenthümliche menschliche Lehrweise Christi, wie über Ort[3]) und Umstände seiner Lehrthätigkeit, fehlt es bei den Propheten nicht, wie dieses auch das neue Testament und die Ueberlieferung der Kirche bezeugt.

Insbesondere heben die Propheten, wie auf der einen Seite die die Welt durchleuchtende und überwindende, das Böse richtende und vernichtende[4]) Kraft, so auf der anderen Seite die Lieblichkeit, Milde, die Sanftmuth und Demuth des Wortes und der Lehrweise des Messias hervor[5]), aber auch den Unglauben und den Widerspruch, welche die Welt und insbesondere sein eigenes Volk dem König der Pro-

---

pullum, filium asinae. Et disperdam quadrigam ex Ephraim, et equum de Jerusalem, et dissipabitur arcus belli: et loquetur pacem gentibus. *Zach.* 9, 9. 10. Cf. *Matth.* 21, 5.

†) Populus, qui ambulat in tenebris, vidit lucem magnam etc. *Js.* 9, 2. Ecce, dedi te in lucem gentium. *Js.* 49, 6 cf. 42, 6. Surge, illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum. *Js.* 60, 1 sq.; 19. 20.

1) Vgl. Bd. 4, §. 218.

2) Vgl. *Matth.* 23, 8.

3) Ueber Jerusalem s. oben S. 245, Note 1 u. 2; über Galiläa *Matth.* 4, 14—16 cf. *Js.* 9, 1.

4) Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Non secundum visionem oculorum judicabit, nec secundum auditum aurium arguet: sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae: et percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium. *Js.* 11, 1—4. Wie dieses in der Endzeit seine volle Erfüllung findet, erklärt *2 Thess.* 2, 8: Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui. Vgl. *Apoc.* 1, 16: Et de ore ejus gladius utraque parte acutus exibat.

5) Ecce servus meus, suscipiam eum, electus meus, complacuit sibi in illo anima mea: dedi spiritum meum super eum, judicium gentibus proferet. Non clamabit, neque accipiet personam, nec audietur vox ejus foris. Calamum quassatum non conteret, et linum fumigans non extinguet, in veritate educet judicium. Non erit tristis neque turbulentus, donec ponet in terra judicium, et legem ejus insulae expectabunt. *Js.* 42, 1—4. Der Evangelist weist bei einem Anlasse, wo Jesus auch den Pharisäern gegenüber diese seine Milde zeigt, auf die Erfüllung dieser Weissagung hin.

pheten entgegensetzen[1]). Das hängt bereits mit dem sühnenden Hohenpriesterthum des Messias zusammen, das wir nun näher in's Auge fassen.

III. Wir haben bereits oben[2]) gesehen, daß das, Gott und Menschheit versöhnende Hohepriesterthum Mittelpunkt des messianischen Amtes und Werkes ist. Das Versöhnungsopfer aber ist der Messias selbst. Die Vollbringung dieses Opfers ist die Vollendung seines Prophetenthums, das Fundament seines Königthums. Wenn die patriarchalische und mosaische Weissagung dieses Geheimniß des Sühnopfers vorzugsweise in Vorbildern[3]) verkündet, so hat die Weissagung der Psalmen und der Propheten den für die Sünden der Welt in Leiden und Tod geopferten Heiland mit klaren Worten ausgesprochen, und um so nachdrücklicher, je glänzender sie zugleich die königliche Herrlichkeit des Messias schildert.

1. Die beiden messianischen, die Gottheit und das glorreiche Königthum des Messias preisenden Psalmen 2 u. 109 entbehren des Hinweises auf den Kampf[4]), sowie auf die Erniedrigung[5]) des Messias als Grundes seiner Erhöhung nicht.

Wie der Messias leidend kämpft und siegt und durch seinen Tod seine Verherrlichung und das Heil der Welt erwirbt, schildern der 21.[6]) und 15. Psalm†), die als Worte des Messias

---

Matth. 12, 17 sq. Zuvor ist das Wort des Heilandes angeführt: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris. Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. *Matth.* 11, 29. 30. So auch in dem, mindestens typisch messianischen Psalm 44, 3: Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis.

1) Expandi manus meas tota die ad populum incredulum. *Js.* 65, 2 findet in dem Mensch gewordenen Jehova seine höchste Erfüllung. Vgl. *Rom.* 10, 21: Ad Israel autem dicit: „Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem." Aehnliches kann man auch von Stellen, wie *Jer.* 32, 33 sagen.

2) S. 245.

3) Man denke nur an die Feindschaft und den Stich der Schlange, an Abel, Isaak, das Paschahlamm, das Blut des Bundes, die eherne Schlange, die Opfer. Vgl. den §. 339.

4) *Ps.* 2, 1 & 2 s. Bd. 4, §. 216, 1. S. 56, Note 2 (2. Aufl. Note 1).

5) *Ps.* 109, 7 s. Bd. 4, §. 216, 4. S. 63 (2. Aufl. S. 62), Note 1.

6) Daß *Matth.* 27, 43 auf *Ps.* 21, 9 und *Matth.* 27, 46 auf *Ps.* 21, 2 Bezug nehmen, unterliegt keinem Zweifel. Die Erfüllung v. *Ps.* 21, 19 in der Vertheilung der Kleider, constatirt *Joann.* 19, 24. Ebenso bezeugt *Hebr.* 2, 12 die Erfüllung von *Ps.* 21, 23. Die Messianität des Psalmes steht demnach für den gläubigen Christen fest. Darin sind auch alle Väter einig. Das zweite all-

aufzufassen sind, und in keinem anderen, als in ihm ihren vollen und wahren Sinn und ihre Erfüllung haben.

---

gemeine Concil von Constantinopel hat den Theodor von Mopsuestia auch deßhalb censurirt: Quod scripserit, hunc Psalmum (sc. 21) ex ipso literae sono Jesu Christo non convenire, sed a Davide in medio Absolomi procellis exaratum, deinde ab Apostolis et Evangeliorum scriptoribus Christo fuisse accommodatum. Die älteren Juden leugneten die Messianität des Psalmes nicht. Aber auch der Inhalt desselben mit seinen so speciell im Leiden Christi sich erfüllenden Klagen in seinem ersten Theil, wie mit seiner Verkündigung des messianischen Heiles und Reiches für die ganze Menschheit im zweiten Theil, macht es unmöglich, den Psalm mit den jüdischen Polemikern, oder mit Grotius und den späteren Rationalisten lediglich oder auch nur vorzugsweise auf David oder einen anderen Verfolgten zu beziehen. Der Einwand, der Gottmensch könne nicht, wie Ps. 21, 1 & 2 klagen (Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum. Deus meus, clamabo, per diem, et non exaudies, et nocte, et non ad insipientiam mihi) ist ganz unbegründet. Christus als Mensch und als das mit den Sünden der Welt beladene Lamm Gottes konnte allerdings so klagen, und hat so geklagt. Cf. *S. Th.* 3, q. 21, a. 4, ad 4. Uebrigens spricht ja derselbe Psalm auch aus, in welch herrlicher Weise der leidende Heiland erhört und verherrlicht wird. *Ps.* 21, 26 sq. Die besonders charakteristischen Worte der LXX und Vulgata: Foderunt manus meas et pedes meos, *Ps.* 21, 18, sind critisch wenigstens ebenso berechtigt, als die masorethische Leseart. Aber wenn man auch mit dieser liest: Löwen gleich (umlagern sie) meine Hände und Füße, wird Sinn und Bedeutung des Psalmes im wesentlichen nicht geändert.

†) Daß die drei letzten Verse (9—11) dieses Psalmes — Propter hoc laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea, insuper et caro mea requiescet in spe. Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitae, adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem — von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters reden, steht durch die Autorität der beiden Apostelfürsten unerschütterlich fest. *Act.* 2, 25 sq.; 13, 35 sq. Hiebei ist zu bemerken, daß sich Petrus am Pfingsttage und Paulus in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien auf unsere Stelle als auf eine unbestritten messianische berufen. Sehr bemerkenswerth ist auch, wie Petrus *Act.* 2, 34 unsere Weissagung über die Auferstehung mit *Ps.* 109, 1, und Paulus (*Act.* 13, 33) mit *Ps.* 2, 7 als mit den beiden Hauptzeugnissen der Psalmen über die Gottheit und das ewige Königthum des Messias in Verbindung bringt. Neben aber die drei letzten Verse des 15. Psalms von der Auferstehung und Verherrlichung des Messias, so ist offenbar die erste Hälfte des geheimnißvollen Psalmes, ähnlich wie der erste Theil des 21. Psalmes, mit den meisten und angesehensten Auslegern als Gebet des leidenden Messias aufzufassen, und sind nicht, wie Manche meinten, von David, oder von Ezechias, oder von dem Volke Israel zu verstehen.

2. Mit höchster Klarheit ist nicht nur das Leiden und Sterben des Messias, sondern auch dessen Zweck und Wirkung als stellvertretendes Sühnopfer zur Vollbringung der Welterlösung von Isaias im 52. und 53. Kapitel ausgesprochen[1]). Daß diese Weissagung Christus zum Gegenstande hat

1) Die Weissagung von dem Geheimnisse der Erlösung durch den Opfertod des Messias, beginnt schon am Schlusse des 52. Kapitels: Ecce intelliget servus meus, exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde. Sicut obstupuerunt super te multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum. Iste asperget gentes multas, super ipsum continebunt reges os suum: quia quibus non est narratum de eo, viderunt; et qui non audierunt, contemplati sunt. *Js.* 52, 13—15. Die Erhöhung des Messias über Alles geht aus seiner Erniedrigung unter Alle hervor. Die Frucht dieser Erniedrigung aber ist die Erlösung und die Vereinigung der Menschheit in dem neuen und ewigen Bunde, der gestiftet wird durch die Besprengung mit dem Blute des Erlösers, beziehungsweise mit dem Wasser der Taufe. Hiebei wird die Berufung der Heiden hervorgehoben, worauf *Rom.* 15, 21 unter Anführung von *Js.* 52, 15 besonders hinweist. Das vollständige Bild des leidenden Heilandes und die sühnende und erlösende Kraft seines Opfertodes schildert sodann Kap. 53. Es beginnt mit den Worten: Quis credidit auditui nostro? et brachium Domini (cf. 52, 10: paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium: et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri) cui revelatum est? Der Prophet weiß, daß das Geheimniß des Kreuzes bei seinem Volke keinen Glauben finden, den Juden Aergerniß, den Heiden Thorheit sein wird. Aber er verkündet es, wie er es schaut: Et ascendet sicut virgultum coram eo, et sicut radix de terra sitienti (*Js.* 11, 1 vgl. oben S. 217, Note 4): Non est species ei, neque decor: et vidimus eum, et non erat aspectus, et desideravimus eum: Despectum, et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem: et quasi absconditus vultus ejus et despectus, unde nec reputavimus eum. Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit; et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra: disciplina pacis nostrae super eum, et livore ejus sanati sumus. Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit: et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. Oblatus est, quia ipse voluit, et non aperuit os suum: sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum. De angustia et de judicio sublatus est: generationem ejus quis enarrabit? Quia abscissus est de terra viventium: propter scelus populi mei percussi eum. Et dabit impios pro sepultura, et divitem pro morte sua (man versteht am einfachsten, dem ganzen Zusammenhang gemäß, diese Worte der Vulgata davon, daß durch den Opfertod Christi die Sünder erlöst werden und die Welt ihm unterworfen wird. Die Worte des hebr. Textes: „Und man wird geben bei Gottlosen sein Grab, und bei Reichen in seinem Tod," lassen die Beziehung auf die Thatsachen des Todes und Begräbnisses Christi zu, vgl. *Matth.* 27, 57 sq.): eo quod iniquitatem non fecerit neque

und in ihm erfüllt ist, ist durch das neue Testament[1]) und die katholische Ueberlieferung bezeugt; ist aber auch durch den Text selbst und den Zusammenhang mit allen Weissagungen des Isaias, deren Mittelpunkt sie bildet[2]), über jeden Zweifel erhaben.

---

dolus fuerit in ore ejus. Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate: si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur: in scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos, et iniquitates eorum ipse portabit. Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est: et ipse peccata multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit.

1) Cum autem (Jesus) tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum: ut sermo Isaiae prophetae impleretur, quem dixit: „Domine, quis credidit auditui nostro? et brachium Domini cui revelatum est?“ Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias (6, 9): „Excaecavit oculos eorum et induravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde et convertantur, et sanem eos.“ Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam ejus, et locutus est de eo. *Joann.* 12, 37—41. Gerade so hatte Christus selbst *Js.* 6, 9 auf sich bezogen. *Matth.* 13, 14; *Marc.* 4, 12; *Luc.* 8, 10. Ebenso Paulus *Act.* 28, 26; *Rom.* 11, 8. Daß die Evangelien und Apostel besonders die von den Propheten verkündigte Verblendung und Verstockung der Juden an den angeführten Stellen hervorheben und deßhalb besonders die Worte aus *Js.* 6, 9 citiren, liegt im nächsten Zwecke dieser Anführungen. Daß sie sich aber auch auf die Gesammtprophetie über den durch den Unglauben der Juden nach Gottes Zulassung und Fügung verursachten Opfertod des Erlösers beziehen, versteht sich von selbst. An anderen Stellen des neuen Testamentes wird dagegen dieser stellvertretende Opfertod ausdrücklich dem Zwecke der fraglichen Stellen entsprechend hervorgehoben. So *Act.* 8, 32 sq., wo der Kämmerer der Königin Candace bezüglich *Js.* 53, 7 sq. den Diakon Philippus fragt: Obsecro te, de quo propheta dicit hoc? de se, an de alio aliquo? Aperiens autem Philippus os suum et incipiens a scriptura ista, evangelizavit illi Jesum. Deßgleichen *1 Petr.* 2, 21 sq., wo der Apostelfürst die Christen durch das Beispiel Christi zur Geduld in der Verfolgung ermahnt. Quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus, qui „peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus“ (*Js.* 53, 9) . . . qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui justitiae vivamus, cujus „livore sanati estis.“ (*Js.* 53, 5.) Ebenso *1 Joann.* 3, 5. Ueberhaupt alle Aussprüche der heiligen Schrift, welche Christus als das für die Sünden der Welt geschlachtete Opferlamm bezeichnen, sind zwar nicht lediglich aus unserer und aus anderen Prophetenstellen entsprungen, wohl aber bestätigen sie dieselben und weisen auf sie zurück.

2) Isaias lebte an jenem großen Wendepunkt der Weltgeschichte, wo in den heidnischen Völkern das gewaltige Streben begann, aus ihrer Isolirung herauszutreten und große Reiche zu gründen, und nunmehr die großen Weltreiche entstunden,

Die jüdischen und rationalistischen Deutungen sind durch ihre völlige

---

das assyrische, babylonische, persische, griechisch-syrische, bis endlich das Römerreich alle verschlang. Es war dieses die welthistorische Vorbereitung auf das Reich des Messias, zugleich aber die furchtbarste Gefahr, welche Israel treffen konnte, von der Uebermacht des Heidenthums verschlungen zu werden. Die Aufgabe des Volkes Gottes war eine unermeßlich große geworden. Sein sittlich-religiöser Zustand aber war derselben nicht entsprechend, ja war geradezu trostlos. Dem gegenüber war die Aufgabe der Propheten, und (abgesehen von Moses und Johannes) des größten unter ihnen, vor allem darauf gerichtet, Volk und Könige im Glauben an die Offenbarungen Gottes, im Festhalten an dem heiligen Gesetze zu stärken und zu einer sittlich-religiösen Regeneration zu mahnen. Isaias that dieses namentlich durch den Hinweis auf die Wahrheit, daß Israel als Träger der messianischen Verheißung nicht untergehen könne. Daher jene herrlichen Verkündigungen über die Ankunft und das Reich des göttlichen Erlösers, über den Frieden und das Heil, das er den Seinigen bringt, über seine Strafgerichte und Triumphe über die feindlichen Völker. Auf der anderen Seite erkennt aber Isaias von Anbeginn, daß die Masse des Volkes Israel sein Wort nicht zu Herzen nehmen und nicht verstehen werde, wie ihm dieses auch der Herr selbst kund thut, als er ihn durch die große Vision zu seinem Propheten weihte: Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere: et videte visionem, et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava: et oculos ejus claude: ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur, et sanem eum. *Js.* 6, 9. 10, was nachher das neue Testament als in Christus in eminenter Weise erfüllt constatirt. *Matth.* 13, 14; *Marc.* 4, 12; *Luc.* 8, 10. *Joann.* 12, 40; *Act.* 28, 26; *Rom.* 11, 8. Hieraus erklären sich zunächst die Vorherverkündigungen der Strafgerichte über Israel, besonders der babylonischen Gefangenschaft und die daneben herlaufenden Verheißungen der Befreiung aus dieser Gefangenschaft mit der Verheißung des messianischen Heiles und des messianischen Reiches. Wenn zumal in den an das Volk gerichteten Prophetien beides eng mit einander verbunden und das messianische Reich in alttestamentlichen Bildern geschildert wird, so ist dagegen Isaias weit davon entfernt, die Herstellung des irdischen Reiches Israel als das eigentliche Werk des Messias zu betrachten; vielmehr spricht er mit höchster Klarheit aus, daß Israel denselben Unglauben und dieselbe Unbußfertigkeit, wodurch es die babylonische Gefangenschaft sich zuzog, auch dem Messias entgegensetzen und dadurch ein weit furchtbareres Strafgericht, als das babylonische, sich zuziehen wird. Allein durch diesen Unglauben Israels wird die Verheißung Gottes nicht zu nichte gemacht, vielmehr erfüllt werden: denn gerade durch den Opfertod, den sein eigenes Volk ihm bereitet, wird der Messias das Werk der Erlösung und die Stiftung des neuen und ewigen Bundes und Reiches, in das alle Völker der Erde und endlich auch die Ueberreste Israels eingehen werden, vollbringen. Diese tieferen Geheimnisse der Erlösung und der Kirche sind in dem zweiten Theile der Weissagungen des Isaias vorzugsweise zum Troste der Gläubigen und Auserwählten und zur Belehrung für die zukünftige Zeit versiegelt. *Js.* 29, 11. Auch in diesem zweiten Theile wird die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft durch Cyrus und die

Grundlosigkeit[1]) nur geeignet, die einzig wahre und mögliche Auslegung zu bestätigen.

Rückkehr in's gelobte Land als Typus der messianischen Erlösung in prophetischen Bildern geschildert. Der Mittelpunkt und das Fundament dieser Verheißungen ist aber eben die Verheißung von dem Messias als dem heiligen und gerechten, mit der Fülle der Gottheit gesalbten, demüthigen und sanftmüthigen, liebreichen und barmherzigen, von seinem Volke verschmähten und getödteten, dadurch aber gerade die Welt erlösenden und in seine königliche und ewige Herrlichkeit eingehenden Knechte Gottes, wie diese namentlich in *Js.* 52 & 53 enthalten ist. Vgl. die betreffenden Abschnitte von Haneberg, Gesch. d. göttl. Offenb. Schegg und Knabenbauer, Comment. über Isaias.

1) Sie sind alle darauf gerichtet nachzuweisen, daß *Js.* 53 nicht von dem Messias handle. Allein schon was dieses Kapitel selbst von dem leidenden Gerechten sagt, namentlich daß ihm die Herrschaft wird gegeben werden, kann nur von dem Messias verstanden sein, wie dieses auch die Paraphrasen Jonathan's und eine Reihe alter jüdischer Ausleger anerkennen. Jeder deßfallsige Zweifel wird durch das unauflöslich mit Kap. 53 verbundene Kap. 52, insbesondere die oben S. 251, Note 1 angeführten Worte ausgeschlossen. Der leidende Heiland des c. 53 ist offenbar derselbe Knecht Gottes, dessen Antlitz so entstellt ist vor den Augen der Menschen, der aber nichtsdestoweniger alles vollendet, der erhöht und hocherhaben ist, der die vielen Völker besprengt, vor dem die Könige verstummen, zu dem die Heidenvölker, die zuvor vom Herrn nichts wußten, sich bekehren. Dieser aber ist wieder derselbe, von dem in allen Weissagungen des Isaias die Rede ist, der Emmanuel, der Sohn der Jungfrau, um dessenwillen das Haus David's nicht untergehen kann, *Js.* 7, 14 sq., der den Gottesfürchtigen zum Heil, den Gottlosen zum Verderben gereicht, *Js.* 8, 14. 15; der die Finsterniß Galiläa's erleuchtet, *Js.* 9, 1—4; das göttliche Kind, der Friedensfürst, dessen Thron in Ewigkeit steht, *Js.* 9, 6 sq.; der wie ein Reis aus dürstendem Lande Aufsteigende, ist der Sproß aus David's abgehauenem Stamm, *Js.* 11, 1 sq.; der Heiland, aus dessen Gnadenquellen wir schöpfen, *Js.* 12, 3; das ersehnte Lamm, der Beherrscher der Erde, *Js.* 16, 1. 5; der Schlüsselträger des Hauses David, *Js.* 22, 22; der kostbare Eckstein auf Sion, das Fundament des Glaubens, *Js.* 28, 16; der wunderthätige göttliche Heiland, *Js.* 29, 18 sq.; 42, 16; der in Kap. 42 geschilderte Knecht Gottes, dem auch alle die oben §. 336 erwähnten göttlichen Prädicate beigelegt werden. — Unmöglich ist es ferner, unter dem Gerechten, der die Sünden aller trägt, der freiwillig sich opfert, durch den wir geheilt sind, wie Einige wollen, den Moses oder einen anderen Propheten, oder, wie andere meinen, den nach *4 Reg.* 23, 29 und *2 Paral.* 35, 20 sq. im Kriege gefallenen König Josias zu verstehen. Ebenso wenig kann darunter das Volk Israel verstanden werden, das nach manchen Rabbinen durch seine Leiden den Heiden Gnade verdient habe. Aber auch von dem Propheten Jeremias kann, wie manche, theilweise auch Hugo Grotius, meinten, *Js.* 53 nicht verstanden werden: denn wenn selbst Jeremias von den Juden, wie Hieronymus meint, gesteinigt worden wäre, so hat doch sein Tod alle jene glorreichen Wirkungen nicht hervorgebracht. Endlich ist es ganz willkürlich

Kein Prophet hat das Geheimniß der Menschwerdung und des Kreuzestodes des Sohnes Gottes durch die Erleuchtung des heiligen Geistes und das ganze Bild [1]) des Erlösers so klar gezeichnet, wenn

---

und in Widerspruch mit dem ganzen alten Testament, wenn man einen doppelten Messias, den glorreichen König, wie das fleischliche Judenthum ihn erhoffte, und den leidenden, den Mann der Schmerzen, als zwei verschiedene Personen unterscheidet. Es bleibt daher richtig, was Hugo Grotius an einem anderen Orte sagt: Quis potest nominari aut regum, aut prophetarum, in quem haec (nämlich das *Js.* 53 Gesagte) congruunt? Nemo sane. De relig. christ. 5, 19.

1) Wir haben zwar die Züge dieses Bildes bereits genugsam in dem Bisherigen angedeutet. Doch wird es Vielen unserer Leser willkommen sein, an dieser Stelle die kurze Zusammenfassung der Schilderung zu lesen, welche Reinke am Schlusse seiner so gründlichen und nüchternen Untersuchungen, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen und steten Ueberlieferung, von dem Messias und seinem Reiche nach Isaias entworfen hat. „Die wichtigeren Punkte," schreibt er, „sind folgende: Der Messias ist ein Nachkomme David's (7, 14; 11, 1. 10), wird zu einer Zeit geboren, wo die Davidische Familie einem abgehauenen Stamme gleicht und in tiefe Erniedrigung herabgesunken ist (11, 1; 53, 2), er hat eine Jungfrau zur Mutter (7, 14), ist von Gott berufen und hat von ihm seinen Namen (49, 1. 5; vgl. Matth. 1, 21), ist ein Auserwählter Gottes (49, 7) und der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens (42, 1), anfänglich ohne Ansehen (53, 2), lebt und wirkt hauptsächlich in Galiläa und erleuchtet es (8, 23; 9, 1), ist von Gott belehrt (50, 5), mit der Fülle des göttlichen Geistes ausgerüstet, und besitzt alle zu seinem wichtigen Amte nöthigen Gaben in reichem Maße, namentlich den Geist der Weisheit und Einsicht, den Geist des Rathes und der Stärke, den Geist der Erkenntniß und Gottesfurcht (11, 2; 42, 1; 49, 3; 61, 1) und erfreut sich des beständigen göttlichen Schutzes (42, 1. 6; 49, 2. 8; 50, 7—9; 51, 16); er ist gerecht in all' seinem Thun und makellos (11, 4. 5; 45, 8; 51, 5; 53, 9. 11; 62, 1. 2), treu (11, 5), anspruchslos (42, 2), liebt Recht und Gerechtigkeit (42, 1. 4; 61, 8) und gründet sie auf Erden (42, 1. 3. 4.), handelt weise und ist erhaben (52, 13), hat Wohlgefallen an Gottesfurcht (11, 3), nimmt sich der Geringen und Leidenden an (11, 4; 35, 5; 61, 1), ist mitleidig und nachsichtig gegen die Schwachen und Sünder (42, 3), tröstet die Mühseligen und Geplagten und verkündigt den göttlichen Willen (50, 4; 51, 16; 49, 2; 61, 1—3), ist Bundesmittler für Israel (42, 6; 49, 6. 8), erfüllt die dem David 2 Sam. 7, 15. 16 gegebene Verheißung (55, 3), ist Licht, Zeuge und Lehrer der Heiden, welche ihn suchen und hören sollen (2, 2; 11, 9. 10; 42, 1. 6; 49, 6; 50, 10; 55, 4. 5), besitzt die überzeugende und siegende Kraft der Rede (49, 2), Könige, Fürsten und Mächtige fallen vor ihm nieder und huldigen ihm (49, 7; 52, 15); er verbreitet richtige Gotteserkenntniß unter den Heiden (11, 9; 42, 7), gründet ein Reich des Friedens, der Gerechtigkeit, Heiligkeit und des Glückes, welches ewig dauert (2, 4; 9, 5. 6; 42, 1; 54, 10. 13. 14; 55, 3; 60, 15. 18; 61, 7. 10. 11; 62, 12; 65, 14. 18. 19; 66, 10. 12—14. 22), von Jerusalem ausgeht, sich schnell ausbreitet durch die Bekehrung eines Theils Israels und der Heiden, alle

auch stets noch unter den von der göttlichen Heilsökonomie geforderten, die ächte Prophetie charakterisirenden Formen des alten Testamentes, als Isaias, den die heilige Schrift selbst den großen und

---

Mitglieder desselben beglückt (2, 2. 3; 11, 11. 12; 19, 18—25; 25, 1—5; 42, 1. 6; 49, 7; 52, 10; 53, 10. 12; 54, 1—3; 55, 4. 5; 60, 1 ff.; 65, 1. 17—25; 66, 7—9. 18—20), sich des göttlichen Geistes erfreut (12, 3; 44, 1—5; 55, 1; 59, 21), und alle Heiden, an welche Heilsboten gesendet werden, bis zu den Grenzen der Erde umfaßt (66, 7—9. 18—20), und das früher sich feindlich gegenüberstehende Juda und Ephraim vereinigt (11, 13). Die Veränderung, welche jenes Reich, dessen Mitglieder Schüler, Diener, Auserwählte und Erlöste Gottes sind und einen neuen ehrenvollen Namen erhalten (54, 13. 17; 56, 6; 61, 6; 62, 12; 63, 4. 17; 65, 8. 9. 13. 14. 16. 23; 66, 14), erfährt, wird so groß und ausgezeichnet sein, daß die neue Ordnung der Dinge ein neuer Himmel und eine neue Erde genannt werden können (51, 16; 65, 17; 66, 22). In diesem Reiche werden die Vorrechte des Stammes Levi und der Familie Aarons aufhören und aus allen Völkern Priester und Diener zum Dienste Gottes genommen werden (66, 21; vgl. Mal. 1, 11). Die vom Messias verkündigte Lehre und seine Heilsmittel werden einen solchen Einfluß auf die rohesten, ungesittetsten, wildesten und feindlichen Völker ausüben, daß sie gesittete, friedliche, religiöse und gottergebene Menschen werden (11, 6—9; 65, 25). Dieser große Nachkomme David's und Erleuchter und Beglücker aller Völker ist aber nicht blos Mensch, sondern kommt von oben (45, 8) und ist göttlicher Natur, hat göttliche und bedeutungsvolle Namen, wie Immanuel (עִמָּנוּאֵל Mit-uns-Gott), starker Gott (אֵל גִּבּוֹר), Vater der Ewigkeit (אֲבִי־עַד, Ewiger), Sproß Jehova's (7, 14; 9, 6), heißt Israel (יִשְׂרָאֵל Kämpfer mit Gott, Gottkämpfer 1 Mos. 32, 29. 31; 35, 10; Hos. 12, 4), ist Herzenskenner (11, 3), besitzt göttliche Macht, vernichtet die Gottlosen durch sein bloßes Wort (11, 4) und übt göttliches Strafgericht über den ungläubigen Theil des Bundesvolkes und über die Feinde seiner beglückenden Lehre (2, 5. 6. 9. 10; 49, 4. 6. 7; 50, 11; 51, 17; 53, 3; 60, 1; 63, 1—6; 64, 1—3; 65, 2. 3. 11—15; 66, 1—6. 15—18. 24). Dieser große Heilbringer und Beglücker des Menschengeschlechtes ist, obgleich göttlicher Natur und makellos, doch auch ein Leidender, Verabscheuter, Verhöhnter und Geschlagener (49, 7; 50, 6; vgl. Ps. 22, 7. 8) und wird dem Tode Preis gegeben, stirbt freiwillig als Sühnopfer für unsere Missethaten und entsündigt die Menschheit (53, 1—12), erhält aber seine Rechtfertigung (50, 8. 9) durch seine Auferstehung und Verherrlichung. Mächtige und große Völker sind sein Erbtheil, und er erhält ein ehrenvolles Grab bei einem Reichen, statt des für ihn bestimmten bei Verbrechern (53, 9. 10. 12). Diese zahlreichen Züge des vom Jesaia entworfenen Messiasbildes, welche noch mit einigen vermehrt werden könnten, lassen nicht den mindesten Zweifel übrig, daß sie in Jesu von Nazareth und dem von ihm gegründeten Reiche, seiner Kirche, ihre volle Erfüllung erhalten haben und zum Theil noch erhalten werden." Die messianischen Weissagungen, 2. Bd., S. 479 ff.

treuen Propheten nennt[1]), die Väter[2]) aber als den Evangelisten des alten Testamentes bezeichnen.

3. Das Geheimniß des Gottmenschen und seines Erlösungsopfers war auch den anderen Propheten des alten Bundes nicht verborgen; so gewiß sie vom heiligen Geiste erleuchtet waren, um dem Welterlöser den Weg zu bereiten, und so gewiß ihnen die messianische Verheißung überhaupt, insbesondere die großen Weissagungen des David und Isaias bekannt waren. Vor allem aber sind es die bereits betrachteten großen Weissagungen Daniel's[3]), welche sowohl das Verbrechen des ungläubigen Israel, als die Erfüllung aller Prophetie und die Erlösung der Welt durch den Opfertod des Messias mit höchster Klarheit aussprechen.

Wenn wir hier noch solche prophetische Stellen andeuten, welche durch das neue Testament oder durch die christliche, vielfach auch durch die ältere jüdische Tradition auf den Messias bezogen werden, so können wir von einer in's Einzelne gehenden Untersuchung absehen. Ohne Zweifel sind ein Theil dieser Stellen unmittelbare und ausdrückliche, andere nur mittelbare und typische Prophetien; aber selbst bloße Anwendungen, zumal wenn sie durch den heiligen Geist im neuen Testamente geschehen, sind berechtigt und lehrreich[4]).

So bezieht der Hebräerbrief den 39. Psalm, V. 7—9, wo zunächst David, als Dank für die Wohlthaten Gottes, treue Erfüllung des göttlichen Gesetzes verspricht, indem er diese Worte des Psalmisten als Worte des Messias auffaßt, auf den Rathschluß der Menschwerdung und des Erlösungsopfers[5]).

---

1) . . . Isaias propheta magnus et fidelis in conspectu Dei . . . Spiritu magno vidit ultima, et consolatus est lugentes in Sion. Usque in sempiternum ostendit futura, et abscondita, antequam evenirent. *Eccli* 48, 25—28.

2) Non tam propheta dicendus est, quam Evangelista. *Hieron.* praef. ad Is. Isaias . . . de Christo et ecclesia h. e. de rege et de ea, quam condidit, civitate multo plura quam caeteri prophetavit: ita ut a quibusdam Evangelista quam propheta potius diceretur. *Augustin.* Civ. Dei 18, 29.

3) S. oben S. 235, Note 1 und unten §. 340.

4) Vgl. oben §. 335, III.

5) Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Ideo ingrediens mundum dicit (Ps. 39, 7 sq.): „Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι; so auch die LXX; die hebräische Leseart lautet: Du hast meine Ohren durchbohrt, wie nach Exod. 21, 2—6 dem nach dem Sabbathjahr in der Dienstbarkeit verharrenden Knechte; oder wie Vulg. Ps. 39 hat: Aures perfecisti mihi, d. h. du hast mich hörwillig gemacht): holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me (nämlich geweissagt; nach dem hebräischen Texte: wie in der Buchrolle, nämlich im Gesetze,

Der Heiland selbst bezieht, was David im 40. Psalm von seinem Verräther[1]) sagt, auf den Verrath des Judas[2]); und was in den Psalmen[3]) von den Verfolgern des Psalmisten gesagt ist, auf seine Verfolger[4]) und auf sein bitteres Leiden[5]).

Was der 117. Psalm zunächst von dem Volk Israel bei der Erbauung des zweiten Tempels singt, ist nach dem Zeugniß des neuen Testamentes[6]) im höchsten Sinne in Christus in Erfüllung gegangen, dem Steine, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein gemacht wurde[7]).

---

mir vorgeschrieben ist), ut faciam, Deus, voluntatem tuam. *Hebr.* 10, 4—7. Daß nach dem Hebräerbrief die Worte des Psalms mindestens typisch von dem Messias zu verstehen sind, kann nicht bezweifelt werden. Cum igitur ad Christum, tanquam illius typi perfectum exemplar, haec pertineant, quae de se David praedicat, dubium esse non potest, quin etiam longe perfectius in eum, quam in Davidem conveniant; nempe quod *in libro*, id est in lege et prophetis, *de eo scriptum est*, *ut faceret Dei voluntatem*, illam praecipue, qua Deus statuerat per Filii sui incarnationem et passionem electos suos sanctificare; sicut infra Paulus ipse exponit, schreibt Estius zu unserer Stelle. Viele Väter und Theologen nehmen die fragliche Psalmstelle als directe Prophetie. Wie der Apostel sie auffaßte, läßt sich nicht entscheiden und können wir dahingestellt sein lassen.

1) Wohl Achitophel vgl. *2 Reg.* 15, 12—17, 23.

2) *Joann.* 13, 18: . . ut adimpleatur scriptura (*Ps.* 40, 10): Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum. Ebenso Petrus *Act.* 1, 16.

3) Insbes. *Ps.* 24, 16; 34, 19; 37, 20; 68, 5.

4) *Joann.* 15, 25: ut adimpleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est: „Quia odio habuerunt me gratis."

5) *Joann.* 19, 28: Ut consumaretur scriptura, dixit: Sitio. Johannes bezeichnet offenbar die Erfüllung der Schrift durch die Tränkung mit Essig als vom Heiland zur Vollendung seines Gehorsams beabsichtigt. Die betreffende Schriftstelle ist *Ps.* 68, 22: Et dederunt in escam meam fel: et in siti mea potaverunt me aceto. Dieser Klagepsalm des von allen verfolgten und verlassenen Gerechten, wenn er auch nicht so unmittelbar messianisch ist, wie Ps. 21, hat doch im Leben und Leiden Christi seine vollständige und höchste Erfüllung gefunden. Vers 10 wird in seiner ersten Hälfte (quoniam zelus domus tuae comedit me) von *Joann.* 2, 17 auf die Tempelreinigung, in seiner zweiten Hälfte (opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me) von *Rom.* 15, 3 auf die von Christus freiwillig für uns übernommenen Leiden (vgl. auch V. 5: quae non rapui, tunc exolvebam und V. 26: Fiat habitatio eorum deserta), von Petrus (*Act.* 1, 20) auf Judas bezogen.

6) So Christus selbst *Matth.* 21, 42; Petrus *Act.* 4, 11; *1 Petr.* 2, 7; Paulus *Rom.* 9, 33.

7) Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli. A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris.

Werfen wir noch einen Blick auf die übrigen Propheten. Jeremias, der selbst durch seine Leiden und Verfolgungen ein Vorbild des leidenden Messias war, und dessen Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems die Kirche im Officium der Charwoche auf das Leiden und Sterben Christi anwendet, hat in seinen Weissagungen keine besondere Andeutung auf das messianische Leiden. Dem Zwecke und der Eigenthümlichkeit seiner ganzen Wirksamkeit entsprechend, war ihm nicht speciell dieses Leiden[1]), sondern dessen herrliche Frucht, die Erlösung und die Stiftung des neuen und ewigen Bundes zugleich mit dem Mysterium der Menschwerdung gezeigt worden[2]).

Auch Ezechiel, dessen Weissagungen vorzugsweise das messianische Reich und den Messias als dessen König und Hirten zum Gegenstande haben, berührt den Opfertod des Messias nicht näher. Eine typische Hinweisung auf das Zeichen der Erlösung erblickt man in dem Zeichen, womit die Auserwählten bezeichnet werden sollen[3]).

Auch die kleinen Propheten[4]), zumal die beiden letzten,

Ps. 117, 22. 23. Stein, Eckstein wird der Messias auch in einer Reihe direct messianischer Stellen genannt. *Js.* 8, 14. 15; 28, 16; *Dan.* 2, 34 sq. *Zach.* 3, 9.

1) *Jer.* 11, 19: Et ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam: et non cognovi, quia cogitaverunt super me consilia, dicentes: Mittamus lignum in panem ejus, et eradamus eum de terra viventium, et nomen ejus non memoretur amplius, bezieht sich zunächst auf Jeremias selbst, der hierin aber Typus des leidenden Heilandes ist.

2) Vgl. *Jer.* 23, 5 sq.; 30, 8 sq.; 31, 22; 32, 38 sq.; 33, 15 sq. *Baruch.* 2, 35. S. Bd. 4, §. 217, II, 1.

3) *Ezech.* 9, 4: Signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus, quae fiunt in medio ejus. Nach der ganzen Vision bezieht sich diese Stelle zunächst auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Die wenigen Getreuen sollen mit einem Zeichen oder mit Zeichen, nach der Vulgata und anderen Uebersetzungen mit dem kreuzförmigen Buchstaben Thav bezeichnet werden. Nicht wenige Väter erblicken darin eine prophetische Hinweisung auf das Kreuz. Sie berufen sich dafür auch auf *Apoc.* 7, 3; 9, 4. Vgl. *Cornel. a Lap.* und Loch-Reischl zu *Ezech.* 9, 4.

4) In den Worten des Osee (2, 19) an Israel: Et sponsabo te mihi in sempiternum: et sponsabo te mihi in justitia et judicio et in misericordia et in miserationibus, kann man eine Andeutung des, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit versöhnenden Erlösungswerkes finden. Daß Israel hier als Vorbild der die ganze Menschheit umfassenden Kirche erscheint, ergibt sich genugsam aus *Os.* 2, 24: Et dicam non populo meo: Populus meus es tu, et ipse dicet: Deus meus es tu. Cf. *Os.* 1, 10. *Rom.* 9, 25. *1 Petr.* 2, 10. Wie alle Propheten spricht auch Habakuk die Hoffnung auf die messianische Zeit, in welcher „die Erde voll soll werden von der Erkenntniß der Herrlichkeit des Herrn", *Hab.* 2, 14, im allgemeinen aus. Die kirchliche Liturgie, welche das Gebet Haba-

Zacharias[1]) und Malachias†), haben das welterlösende Opfer

kuks (*Hab.* 3) an jedem Freitag, insbesondere am Charfreitag, betet, erblickt darin mit den Vätern mannigfaltige, mindestens typische Beziehungen auf das Geheimniß unserer Erlösung. Reichliche Nachweise s. bei Reinke, Mess. Weiss., Bd. 3, S. 398 ff. Vgl. auch oben S. 123, Note 1. Auch der Prophet Sophonias enthält Hindeutungen auf den Heiland und den Charakter seines Reiches. Zu *Soph.* 3, 12 sq. bemerken in diesem wohl berechtigten Sinne Loch-Reischl: „Wie Isaias (*Js.* 52, 14) weissagt von der Knechtsgestalt des Heilandes, so hier Sophonias von der Armuth und Einfalt des Evangeliums, das verborgen blieb den Stolzen und Großen dieser Welt, aber geoffenbart ward den Kleinen (*Matth.* 11, 25), welches nicht durch dasjenige, was irdisch, gewaltig (*1 Cor.* 1, 26 f.) ist, sondern durch das Schwache und Geringgeachtete den Sieg über alles gewonnen hat. Aeußerlich verdemüthigt und leidend mit ihrem leidenden Bräutigam, gelangt die Kirche und die gottliebende Seele innerlich zu jener Freude (V. 14), die nach der Ueberwindung des Bösen (V. 15) zur kindlich seligen Zuversicht und Furchtlosigkeit (V. 16) und bis zur erreichbar höchsten Stufe der Gottinnigkeit (Stufe der Einigung) sich erhebt (V. 17)."

1) Wie Isaias Israel durch den Hinweis auf die für die Erlösung typische Rückkehr aus Babylon tröstet und ermahnt, so Zacharias durch die prophetische Verkündigung göttlicher Hilfe. Das Endziel der Weissagungen beider aber ist der Messias und die durch ihn vollzogene Erlösung der Welt. Er ist der Sprosse Jehova's, der Aufgang aus der Höhe (*Zach.* 3, 8; 6, 12), der in der Mitte seines alle Völker in sich schließenden Reiches wohnende Herr, das Angesicht des Herrn, das alle Völker in (dem neuen) Jerusalem suchen (*Zach.* 2, 10 sq.; 8, 22 cf. 23), der göttliche Hirte, der Mann der Gemeinschaft Jehova's, der Eingeborene, der Eine Herr und König, der Gerechte und Erlöser (*Zach.* 9, 9 sq.; 12, 10; 13, 7; 14, 9). Vgl. Bd. 4, §. 217, S. 92 (2. Aufl. S. 90) ff. Von diesem Messias aber enthalten die durch ihre bildlichen Darstellungen allerdings dunkelen Prophetien des Zacharias, neben den Schilderungen von der Herrlichkeit und dem Glücke des messianischen Reiches, unzweifelhafte Offenbarungen über dessen Erniedrigung und sühnendes Leiden. In ihm ist Königthum und Priesterthum vereinigt. *Zach.* 6, 12 & 13 s. oben S. 245, Note 1. Der Prophet schaut ihn als den arm und demüthig auf einem geringen Lastthier in Jerusalem einziehenden Friedenskönig und Erlöser (*Zach.* 9, 9 & 10 cf. *Matth.* 21, 5. S. oben S. 247, Note 6, der kraft des Blutes seines Bundes die Gefangenen frei läßt. *Zach.* 9, 11 cf. 16. Auch Zacharias verkündigt die Verwerfung Israels, weil es den Messias verworfen. *Zach.* 11. Die merkwürdigen Worte über den Preis der dreißig Silberlinge und dessen Verwendung, *Zach.* 11, 13, haben im Verrath des Judas und der Verwendung des Blutgeldes durch den hohen Rath ihre Erfüllung gefunden. *Matth.* 27, 9. (Daß in dieser Stelle der Name „Jeremias" auf dem Irrthum eines Abschreibers beruht, ist unzweifelhaft.) Christus selbst wendet *Zach.* 13, 7: Framea suscitare super pastorem meum, et super virum cohaerentem mihi, auf seine Gefangennehmung und die Zerstreuung seiner Apostel an. *Matth.* 26, 31. Es ist das keineswegs bloße Accommodation, da sich die fragliche Prophetenstelle wirklich auf die, auf dem Rathschlusse Gottes beruhende Verwerfung und Er-

des Messias verkündet. Auch das Buch der Weisheit[1]) deutet das Geheimniß des Kreuzes an.

Nach allem Bisherigen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Erlösung der Welt durch den Sühnopfertod des Messias nicht nur in der gesammten Prophetie des alten Testamentes klar enthalten ist, sondern geradezu den Kern derselben bildet. Daher hat Johannes der Täufer, der letzte und größte der Propheten des alten Bundes, die ganze Prophetie und ihre Erfüllung in dem Worte zusammengefaßt:

---

mordung des Messias durch sein Volk bezieht. Auch der vorhergehende Vers 6: Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum? Et dicet: His plagatus sum in domo eorum, qui diligebant me, beziehen nicht wenige Väter und Ausleger (cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.) und bezieht die Liturgie der Kirche auf den von seinem Volke gekreuzigten Heiland. Dann fasset man den folgenden Vers als dazu gehörig und den letzten Grund des Kreuzestodes Christi im göttlichen Rathschlusse enthüllend. Alles dieses ginge zurück auf *Zach.* 13, 1: In die illa erit fons patens domui David, nämlich in den in den Wunden des Erlösers eröffneten Gnadenquellen. Und dieses schließt sich wieder an *Zach.* 12, 10 an: Et effundam super domum David, et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum: et adspicient ad me, quem confixerunt, et plangent eum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. Die im Geiste der Gnade Klagenden sind dann die Bekehrten aus Israel, ist die ganze Kirche, ist der Ueberrest Israels am Ende der Zeit. Dieser Sinn kann im allgemeinen wohl nicht bezweifelt werden. Dagegen die Frage: Quid sunt plagae istae etc., wird von anderen auf den zuvor genannten falschen Propheten bezogen. Die messianische Deutung der Prophetie wird dadurch nicht beeinträchtigt.

†) Es kommt hier *Mal.* 1, 10 & 11, die Vorherverkündigung des Einen reinen Speiseopfers auf der ganzen Erde, in Betracht.

1) Viele Väter und Ausleger (cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.) betrachten die Reden, welche die Gottlosen *Sap.* 2 gegen die Gerechten führen, als eine Prophetie auf Christus. So namentlich die Worte: Circumveniamus justum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis . . . Promittit se scientiam Dei habere, et filium Dei se nominat . . . et gloriatur patrem se habere Deum. Videamus ergo, si sermones illius veri sint, et tentemus, quae ventura sunt illi, et sciemus, quae erunt novissima illius. Si enim est verus filius Dei, suscipiet illum, et liberabit eum de manibus contrariorum. Contumelia et tormento interrogemus eum, ut sciamus reverentiam ejus, et probemus patientiam illius . . . Morte turpissima condemnemus eum . . . *Sap.* 2, 12 sq. Ohne Zweifel sind diese und andere Reden zunächst den Ungläubigen und Gottlosen gegenüber den Gläubigen und Gerechten im allgemeinen in den Mund gelegt; ebenso gewiß haben sie in Christus, dem Gerechten vorzugsweise, und seinen Feinden ihre höchste Erfüllung gefunden.

Siehe das Lamm Gottes, siehe das hinwegnimmt die Sünde der Welt[1])!

IV. Daß die Propheten den Messias, sowohl in seiner Eigenschaft als Sprosse Jehova's, wie in seiner Eigenschaft als Sprosse David's, als König bezeichnen, bedarf nach allem Bisherigen keines besonderen Nachweises. Psalmen und Propheten stimmen überein, den Messias als den König Israels und aller Völker[2]) zu bezeichnen. Daß aber sein Reich nicht ein irdisches Weltreich, sondern das übernatürliche Reich der Wahrheit und Gnade ist, wie dieses Christus feierlich ausgesprochen hat[3]), wurde gleichfalls bereits gezeigt und näher erklärt[4]). In einem höheren Sinne, als David, ist er als König über Sion[5]), als Haupt aller Völker[6]), als Grund- und Eckstein[7]) gesetzt. Er ist der Fürst des wahren Friedens[8]), der ewige Herr und König[9]).

Weil von dem Heiland selbst mit Vorliebe auf sich angewendet[10]), sind die Prophetenstellen besonders hervorzuheben, in welchen, wie im allgemeinen Gott selbst[11]), so der Messias in seiner königlichen, aber auch in seiner hohenpriesterlichen Würde als der wahre und gute Hirte, im Gegensatz zu den untreuen und bösen Hirten, als der Hirte, der sein Leben für seine Schafe hingibt und alle zur Einen Herde sammelt[12]), geschildert wird.

---

1) *Joann.* 1, 29 vgl. *Joann.* 1, 36, wo dasselbe Wort dem Heiland seine ersten Jünger zuführt und dadurch die Grundsteine der Kirche zubereitet.

2) Vgl. die zahlreichen Nachweise über die Katholicität des messianischen Bundes und Reiches oben §. 332, IV und §. 337.

3) *Joann.* 18, 36 & 37.

4) Oben §. 337, IV—VI. Vgl. oben §. 336, II & III, 1. Bd. 4, §. 216 u. 217.

5) *Ps.* 2, 6. *Ps.* 109, 2.

6) *Ps.* 17, 44: Constitues me in caput gentium. Cf. *Eph.* 4, 15 & 16.

7) *Ps.* 117, 22 cf. *Matth.* 21, 42 s. oben S. 258, Note 7.

8) *Js.* 9, 6.

9) *2 Reg.* 7, 12. 13; *Ps.* 88, 28 sq. *Js.* 9, 6. 7. *Dan.* 2, 44; 7 sq. *Mich.* 4, 2 sq. Hier sei auch erinnert an *Js.* 22, 22: Et dabo clavem domus David super humerum ejus; et aperiet et non erit, qui claudat, et claudet, et non erit, qui aperiat, was zunächst von Eliakim gesagt ist, aber *Apoc.* 3, 7 typisch auf Christus bezogen wird.

10) *Joann.* 10, 1—21. *Matth.* 18, 12 sq. *Luc.* 15, 4 sq. *Hebr.* 13, 20. *1 Petr.* 2, 25; 5, 4. Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 3, Kap. 15.

11) Ipse est Dominus Deus noster, et nos populus pascuae ejus, et oves manus ejus. *Ps.* 94, 7.

12) Vae pastoribus, qui disperdunt et dilacerant gregem . . . Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen justum, et regnabit rex,

Nach allem Bisherigen kann es endlich keinem Zweifel unterliegen, daß nach den Propheten des alten Bundes zwar nicht das Königthum des Messias selbst, da es ihm vermöge seiner Gottheit, wie seiner menschlichen Abstammung nach von David von Anfang an und rechtmäßig eigen ist, wohl aber der Triumph, die allgemeine Anerkennung und die ewige Herrlichkeit seines Königthums die Frucht und der Lohn seiner Erniedrigung und seines freiwilligen Leidens und Opfertodes ist. Daher schließt die messianische Weissagung, wie das Leiden und Sterben, nothwendig auch ein die Auferstehung, Himmelfahrt, Verherrlichung, die höchste und ewige Herrschaft des verklärten Messias, das Weltgericht und die Wiederherstellung und Vollendung aller Dinge durch ihn.

Ausdrücklich ist dieses durch Christus selbst[1]), durch die

---

et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. *Jer.* 23, 1—5. Ecce Dominus Deus in fortitudine veniet et brachium ejus dominabitur . . . Sicut pastor gregem suum pascet: in brachio suo congregabit agnos, et in sinu suo levabit, foetas ipse portabit. In dieser letzlich auf den Messias abzielenden Prophetie ist auch angedeutet, daß dieses Werk des guten Hirten in der Erlösung und Sündenvergebung gründet: Quoniam completa est malitia ejus, dimissa est iniquitas illius. *Js.* 40, 2 sq. Nachdem Ezechiel zunächst unter dem Bild des seine Heerde sammelnden, aber auch durch Ausscheidungen richtenden Hirten die Zurückführung Israels aus dem Exil geschildert, spricht er aus, daß dieses seine volle Erfüllung im Messias finden werde. Haec dicit Dominus Deus: Vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos . . . Et dispersae sunt oves meae eo, quod non esset pastor . . . Ecce ego ipse requiram oves meas et visitabo eas. Sicut visitat pastor gregem suum, quando fuerit in medio ovium suarum dissipatarum: sic visitabo oves meas et liberabo eas de omnibus locis, in quibus dispersae fuerant . . . In pascuis uberrimis pascam eas . . . Quod perierat requiram, et quod abjectum erat, reducam, et quod confractum fuerat, alligabo, et quod infirmum fuerat, consolidabo . . . et pascam illos in judicio . . . Ecce ego judico inter pecus et pecus, arietum et hircorum . . . *Et suscitabo super eas pastorem unum,* qui pascat eas, servum meum David: ipse pascet eas, et ipse erit eis in pastorem. *Ezech.* 34, 2—23. Cf. *Ezech.* 37, 24. *Mich.* 2, 12. Daß dieser Hirte das Sühnopfer für seine Schafe ist, ist klar genug *Js.* 53, 6 — s. oben S. 251, Note 1 — und *Zach.* 13, 7 — s. oben S. 260, Note 1 — angedeutet.

1) Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent scripturas, et dixit eis: Quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis tertia die. *Luc.* 24, 45 & 46.

Apostel[1]) und durch die Kirche[2]) erklärt. In der That, wenn die Propheten den Tod des Messias, zugleich aber auch sein glorreiches und ewiges Leben und Herrschen, sein Sitzen zur Rechten Gottes mit höchster Klarheit verkündigen, so folgt daraus, auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen wäre, mit Evidenz seine Auferstehung von den Todten und seine himmlische Verklärung. Es enthalten darüber aber auch die prophetischen Schriften eine Reihe von Aussprüchen, welche theils durch das neue Testament, theils durch den Consens der Väter entweder unmittelbar oder mittelbar und typisch mit Recht auf die mit seinem Tode beginnende und im Weltgerichte sich vollendende Glorie Christi bezogen werden[3]).

---

1) So der heil. Petrus in der Pfingstpredigt *Act.* 2, 24 sq. unter Berufung auf *Ps.* 15 & 109 (s. oben S. 249, III, 1) und ebenso in seinem ersten Briefe: (prophetae) scrutantes, in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi, praenuntians eas quae in Christo sunt, passiones et posteriores glorias. *1 Petr.* 1, 11. Deßgleichen Paulus *Act.* 13, 17 sqq. in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien, unter Berufung auf das dem David verheißene ewige Königthum des Messias, insbesondere auf *Ps.* 15, *Ps.* 88 und *Ps.* 109. Demgemäß sagt Paulus, daß Christus nach der Schrift, nämlich des alten Bundes, wie gestorben und begraben, auch auferstanden sei: . . . quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas, et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum Scripturas. *1 Cor.* 15, 3.

2) In den Worten des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses: καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, sind unter den Schriften ohne Zweifel die prophetischen des alten Testamentes nach *1 Cor.* 15, 3 zu verstehen.

3) Wenn Stellen, die von der dem Psalmisten selbst durch Gott geschenkten Hilfe, z. B. *Ps.* 17, 5 sq., und andere Stellen des alten Testamentes, die von den Gerichten Gottes im allgemeinen, insbesondere in der messianischen Zeit und in der Zeit des Endgerichtes reden (z. B. *Amos* 8, 9: Occidet sol in meridie, et tenebrescere faciam terram in die luminis; et convertam festivitates vestras in luctum. *Zach.* 14, 6: Et erit in die illa: Non erit lux, sed frigus et gelu; et erit dies una, quae nota est Domino: non dies, neque nox, et in tempore vesperi erit lux. Et erit in die illa: Exibunt aquae vivae de Jerusalem), von manchen Vätern und Auslegern auf die wunderbaren Ereignisse beim Tode Christi bezogen werden, so ist das eine geistvolle Application, die insofern auch eine tiefere Berechtigung hat, als im Tode Christi sowohl die Erbarmung, als das Gericht sich vollzog, wovon jene Naturereignisse entsprechende Zeichen und Sinnbilder sind. Daß die Apostel selbst (*Act.* 2, 24 sq.; *Act.* 13, 30 sq.) *Ps.* 15, 9 sq. auf die Auferstehung beziehen, haben wir oben Note 1 und S. 250 Note † gesehen. Wenn fromme Ausleger und die Liturgie selbst Psalmstellen, welche zunächst von Errettungen des Psalmisten reden, von der Auferstehung des Heilandes deuten, so

Mit der Verherrlichung des Messias seiner Menschheit nach beginnt auch in seiner Kirche, nach Maßgabe ihres Fortschrittes und ihres Sieges, schon hier auf Erden die königliche, über die ganze Menschheit sich erstreckende Herrschaft Christi und der Friede und die Glückseligkeit seines Reiches[1]). Daher haben bereits in dieser christlichen Weltperiode all' die zahlreichen prophetischen Schilderungen

---

werden deßhalb diese Stellen nicht als förmliche Prophetien bezeichnet, wohl aber sind es berechtigte und passende Anwendungen, die ohne Zweifel der Intention des heiligen Geistes entsprechen. (Solche Stellen sind z. B. *Ps.* 3, 6: Ego dormivi et soporatus sum, et exurrexi, quia Dominus suscepit me. *Ps.* 70, 20: Conversus vivificasti me, et de abyssis terrae iterum reduxisti me. *Ps.* 114, 3 sq. etc.) Was die Propheten von der Vernichtung des Todes durch die zeitliche Errettung Israels und die ewige Erlösung der ganzen Menschheit sagen, ist im höchsten Sinne in der Auferstehung Christi, dem Urbild und der Ursache der allgemeinen Auferstehung, wahr geworden. Praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie. *Js.* 25, 8 cf. *Apoc.* 7, 17; 21, 4. Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne. *Osee* 13, 14 cf. *1 Cor.* 15, 54; *Hebr.* 2, 14. Die Erhöhung des Messias zur Rechten Gottes, was auch die Himmelfahrt einschließt, ist bereits *Ps.* 109, 1 ausgesprochen, wie dieses auch der Apostelfürst erklärt. Non enim David ascendit in coelum: dixit autem ipse: Dixit Dominus Domino meo, sede a dexteris meis. *Act.* 2, 34. Deßgleichen in der Vision Daniels vom Menschensohne *Dan.* 7, 13. 14. Daß diese Erhöhung die Frucht der Erniedrigung und des Leidens ist, ergibt sich klar aus *Js.* 52 & 53 (s. oben S. 251, Note und S. 252, Note 1). Auf die Himmelfahrt, zugleich auf die Befreiung der Väter aus der Vorhölle, die Ausgießung des heiligen Geistes und die Vertheilung seiner Gaben bezieht Paulus die zunächst die Heimführung der Bundeslade nach erlangtem Siege besingende Psalmstelle, *Ps.* 67, 19, welche er also wiedergibt: Propter quod dicit: Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus (die Vulg. hat accepisti dona in hominibus — beide Uebersetzungen des Urtextes sind zulässig). *Eph.* 4, 8. Väter und die kirchlichen Liturgien deuten ähnliche Psalmstellen, namentlich *Ps.* 23, 7 sq.; *Ps.* 46, 6 sq. auf Christi Himmelfahrt. Auch bezüglich der näheren Umstände der Auferstehung erblickte man Andeutungen in gewissen Aussprüchen des alten Testamentes; so auf die drei Tage *Osee* 6, 3, auf den Oelberg *Zach.* 14, 4. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß sich diese Stellen auf etwas anderes, erstere auf die Rettung des Volkes Israel, letztere auf die Endzeit beziehen. Hier hat man auch vielfach *Js.* 11, 10 nach der Uebersetzung der Vulgata: Et erit sepulchrum ejus gloriosum angeführt. Aber obwohl auch dieser Sinn sachlich wahr ist, so ist doch מְנוּחָה nicht mit Grab, sondern mit Ruhestätte, Wohnstätte zu übersetzen, wie auch nach dem Zusammenhang die Stelle von der glorreichen Friedensherrschaft des Messias in der letzten Zeit nach der Bekehrung des Ueberrestes Israels zu verstehen ist.

1) Vgl. oben §. 337, V.

des messianischen Königthums[1]) ihre volle Wahrheit im Reiche der Gnade, welches die Kirche ist, wie auch in jeder einzelnen begnadigten Seele. Auf beide leiden auch besonders jene prophetischen Schilderungen Anwendung, in welchen der König als Hirte[2]) und als Bräutigam[3]) dargestellt wird.

V. Die gesammte messianische Prophetie schildert den Messias, wie als den, Erlösung, Frieden und Seligkeit spendenden König, so auch als den heiligen und gerechten Richter[4]) und den siegreichen Kämpfer gegen alles Böse. Auch die Seinigen richtet er, sie läuternd und reinigend[5]); die verstockten Feinde Gottes und

---

1) Z. B. *Ps.* 44; 71; *Js.* 11; 54; 55; 60—62; 66. *Jer.* 31, 32 sq. *Ezech.* 11, 19.

2) S. oben S. 262, Note 12.

3) Z. B. *Ps.* 44 (vgl. Bd. 4, §. 216, 2.) *Js.* 54 (vgl. Bd. 4, §. 217, I, 7.) Daß der Bräutigam des Hohenliedes, der König und Hirte, der Messias ist, und daß das Buch nicht nur mystisch-allegorisch die Vereinigung Jehova's mit seinem Volke im allgemeinen, sondern auch typisch und prophetisch die hypostatische Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus, sowie die gnadenreiche Vereinigung des göttlichen Erlösers mit seiner heiligen Mutter, mit seiner Kirche und mit der begnadigten Seele schildert, ist unter gläubigen Auslegern unbestritten.

4) Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime . . . Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi; virga directionis, virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem *Ps.* 44, 4 sq. — Deus judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis . . . Judicabit pauperes populi, et salvos faciet filios pauperum, et humiliabit calumniatorem; et permanebit cum sole et ante lunam, in generatione et generationem. *Ps.* 71, 1 sq. Judicabit orbem terrarum in justitia, et populos in aequitate. *Ps.* 97, 9. Et judicabit gentes, et arguet populos. *Js.* 2, 4. cf. *Mich.* 4, 1 sq. Egredietur virga de radice Jesse . . . judicabit in justitia pauperes . . . et percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium. *Js.* 11, 1 sq. Quia ecce Dominus in igne veniet, et quasi turbo quadrigae ejus; reddere in indignatione furorem suum, et increpationem suam in flamma ignis; quia in igne Dominus dijudicabit, et in gladio suo ad omnem carnem. *Js.* 66, 15 cf. *Js.* 13, 9 sq. *Jer.* 23, 5. *Ezech.* 34, 17 sq. *Dan.* 7, 9 sq. *Joel* 2, 1. — Quapropter exspecta me, dicit Dominus, in die resurrectionis meae in futurum, quia judicium meum, ut congregem gentes, et colligam regna, et effundam super eos indignationem meam, omnem iram furoris mei; in igne enim zeli mei devorabitur omnis terra. *Soph.* 3, 8.

5) Et statim veniet ad templum suum dominator, quem vos quaeritis; et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit dicit Dominus exercituum: et quis poterit cogitare diem adventus ejus, et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi ignis conflans, et quasi herba fullonum: et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Levi, et colabit eos quasi aurum, et quasi argentum. *Malach.* 3, 1—3.

seines Reichs aber vernichtet er, fort und fort und zuletzt auf ewig scheidend[1]) zwischen den Guten und Bösen. Wird dieses Gericht schon in dem Protoevangelium in dem allumfassenden Bilde dargestellt, daß der Messias der Satansschlange den Kopf zertritt; so wird es in der späteren Prophetie in alttestamentlichen Bildern als Kampf gegen die Feinde Israels und Sions geschildert. Diese Darstellungen haben insofern ihre wörtliche Wahrheit und geschichtliche Erfüllung, als die Feinde Israels vernichtet, die großen Weltreiche zerstört und dem messianischen Reiche der Weg bereitet wurde. So werden sie sich auch in allen nachchristlichen Perioden bis zum Ende aller Zeiten, zunächst in geistiger Weise, aber auch in den irdischen Strafgerichten erfüllen. Ihre ganze und volle Erfüllung aber finden sie in dem Weltgerichte. Die messianischen Weissagungen pflegen vielfach alle diese Gerichte, die nur die verschiedenen Acte des Einen messianischen Gerichtes bilden, zusammenzufassen; wie sie auch in den Bildern des messianischen Friedens und der messianischen Glückseligkeit sowohl die irdische als die himmlische Glückseligkeit, welche der Messias den Seinigen in seinem Reiche schenkt, vereinigen, wie wir dieses bereits oben gesehen haben[2]).

Daß aber der Messias nicht in der Weise eines irdischen Königs und Feldherrn seine Siege erringt und seine Gerichte hält, geht schon genügend daraus hervor, daß er sie im Zustande seiner Verklärung vollbringt[3]). Durch die Umwandlung der Herzen durch den heiligen Geist[4]) wird das Reich des Messias

1) Ecce ego judico inter pecus et pecus, arietum et hircorum. *Ezech.* 34, 17. Cf. *Matth.* 25, 32 sq.: (Filius hominis) separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis.

2) §. 373, V.

3) Das ist auch in den Worten des 109. Psalms ausgesprochen: Sede a dexteris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.

4) Hoc foedus meum cum eis, dicit Dominus: Spiritus meus, qui est in te, et verba mea, quae posui in ore tuo, non recedent de ore tuo, et de ore seminis tui, et de ore seminis seminis tui, dicit Dominus, amodo et usque in sempiternum. *Js.* 59, 21. cf. 44, 3. Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestro, et dabo vobis cor carneum. Et Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini. *Ezech.* 36, 26 sq. cf. *Ezech.* 39, 29 & 47, 1 sq. Darin besteht hauptsächlich das Wesen des neuen und ewigen Bundes. *Jer.* 31, 31 sq. s. oben S. 233, Note 4. Et erit post haec, effundam Spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae; senes vestri somnia somniabunt, et juvenes vestri visiones videbunt. Sed et super servos meos et ancillas in

gegründet und ausgebreitet. Seine Sendboten aber sollen ihm, dem in Liebe predigenden und aus Liebe für uns leidenden Knechte Gottes, ähnlich sein, sein Speiseopfer feiern[1]), seine Gnaden spenden, seine Wahrheit und sein Gesetz verkündigen[2]), wie sie auch endlich seine Beisitzer im Weltgerichte sein sollen[3]).

§. 339.

Die messianischen Vorbilder des alten Testamentes[4]).

I. In allem Bisherigen haben wir bereits genugsam gesehen, daß die gesammte vorchristliche Offenbarung und heilige Geschichte wie eine Vorbereitung, auch eine Vorbedeutung auf Christus ist; daß insbesondere der höchste Zweck des alttestamentlichen Cultus zugleich mit der theokratischen Verfassung in der Hinweisung auf Christus und sein Werk und Reich besteht; daß endlich die eigentliche Prophetie vielfach eine typische und mit Typen eng verbunden ist, daher auch eine Reihe der vorzüglichsten Vorbilder bereits erwähnt werden mußten.

---

diebus illis effundam spiritum meum. *Joel* 2, 28 sq. Cf. *Act.* 2, 16 sq. Et effundam super domum David et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum, et adspicient ad me, quem confixerunt. *Zach.* 12, 10. Vgl. oben S. 260, Note 1.

1) *Malach.* 1, 11.

2) Am Schlusse seiner Weissagungen schildert Isaias Kap. 66 zugleich mit den göttlichen Strafgerichten, auch die Sammlung des Reiches des Messias durch seine aus allen Völkern erwählten priesterlichen Sendboten. Nachdem der Herr das Strafgericht über die Heiden geschildert, *Js.* 66, 15, s. oben S. 266, Note 4, fährt er fort: Et ponam in eis signum, et mittam ex eis qui salvati fuerint, ad gentes in mare, in Africam, et Lydiam tendentes sagittam, in Italiam et Graeciam, ad insulas longe, ad eos, qui non audierunt de me, et non viderunt gloriam meam. Et annuntiabunt gloriam meam gentibus, et adducent omnes fratres vestros de cunctis gentibus donum Domino ... Et assumam ex eis in sacerdotes et Levitas, dicit Dominus. *Js.* 66, 19 sq.

3) Hierauf insbesondere beziehen manche Väter das Wort des Buches der Weisheit: Fulgebunt justi ... judicabunt nationes et dominabuntur populis, et regnabit Dominus illorum in perpetuum. *Sap.* 3, 7 & 8. Vgl. *Matth.* 19, 28. *Luc.* 22, 28 sqq.

4) *S. Th.* 1. 2, q. 102. *Huet.* Demonstr. evang. Parallelism. vet. et novi Test. c. 170. (Migne Script. sacr. curs. complet. tom. 2.) Bade, Christol. des A. T. 1. Thl. §. 10; 3. Thl. §. 34—39. Krementz (E.-B. v. Köln), Grundlinien zur Geschichtstypik der heiligen Schrift, und die oben S. 170, Note 3 und S. 201, Note 1 citirten Autoren. Ferner Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel. Haneberg, Die relig. Alterthümer der Bibel. Bernh. Schäfer, Die relig. Alterthümer der Bibel. Schegg, Bibl. Archäologie.

Wir handeln hier nur von den im eigentlichen Sinne prophetischen Typen, d. h. von Personen und Ereignissen der heiligen Geschichte oder von göttlichen Institutionen[1]) der vorchristlichen Zeit, welche nach der Absicht Gottes die Bestimmung haben, auf den Messias und sein Werk und Reich hinzuweisen und dasselbe in irgend einer Beziehung kund zu thun[2]).

Daß die Geschichte des alten Testamentes reich ist an solchen prophetischen Typen, kann, wie wir bereits an verschiedenen Orten gesehen haben, einem Zweifel nicht unterliegen. Es ist dieses klare Lehre der heiligen Schrift und der gesammten Ueberlieferung[3]). Ebenso gewiß ist es, daß wir nur bezüglich jener Typen eine volle theologische Gewißheit haben, deren typischer Charakter und deren Sinn uns durch die Offenbarung selbst verbürgt ist.

Da jedoch das ganze alte Testament im allgemeinen, wie vorbereitend, so auch vorbildlich für das neue ist und keineswegs behauptet werden kann, daß in den Büchern des neuen Testamentes alle Typen des alten Testamentes erschöpfend aufgezählt und erklärt werden, so

---

1) Personen und Ereignisse der Profangeschichte können daher auf den Heiland und sein Reich vorbereiten und auch gewisse Aehnlichkeiten darbieten, nimmer aber wahre Typen desselben sein. Wenn Cyrus als Vorbild des Erlösers erscheint, so ist er es insofern, als Gott sich seiner zur Befreiung seines Volkes bediente und ihn dadurch zum Vorbilde des wahren und ewigen Befreiers machte. Inwiefern sich in den Mythen, Opfern und religiösen Gebräuchen der Heiden, wie wir oben §. 332 sahen, Spuren der Uroffenbarung finden, können dieselben wohl auch eine gewisse typische Bedeutung haben, nicht aber als eigentliche prophetische Vorbilder geltend gemacht werden. Vgl. oben §. 332, III, 2.

2) Es ist also, obwohl bei Vätern und Theologen die betreffenden Ausdrücke wechseln, ein Unterschied zwischen eigentlichen prophetischen Typen oder Vorbildern und zwischen bloßen Gleichnissen, Allegorien und Sinnbildern, auch wenn sie von der heiligen Schrift gebraucht oder den Propheten in Visionen gezeigt wurden. Wenn Christus z. B. Stein (*Js.* 28, 16. *Ps.* 117, 22), Sonne (*Mal.* 4, 2), Stern und Scepter (*Num.* 24, 17), Lamm (*Js.* 16, 1) u. s. w. genannt wird, so sind das Sinnbilder, nicht Typen oder Vorbilder im eigentlichen Sinne. Ueber diese ganze Materie vgl. *Rudolph Cornely*, S. J., Historica et critica introductio in U. T. libros sacros. Volum. I, Dissert. 3, cap. 1, §. 3.

3) Der Beweis ergibt sich aus den zahlreichen, früher, namentlich §. 335, namentlich III angeführten Schrift- und Väterstellen und aus der unten folgenden Betrachtung der einzelnen von der heiligen Schrift selbst erklärten Typen; andere Beweisstellen s. bei Cornely a. a. O.

konnten Väter und Theologen, sowie die Kirche in ihrer Liturgie auch andere Personen und Dinge der heiligen Geschichte im Geiste der heil. Schrift mit Grund typisch deuten, und dienen auch solche Typen, nach dem Maße der für sie sprechenden inneren Gründe und äußeren Autoritäten, zur Belehrung und Erbauung.

Auch bedarf es kaum der Bemerkung, daß die Vorbilder oder Typen[1]) nicht mit den Urbildern (exemplaria) verwechselt werden dürfen. Nicht der Typus ist Urbild des Antitypus, in welchem er erfüllt ist, sondern vielmehr ist der Antitypus, hier also der Messias und sein Werk und Reich, das Urbild des prophetischen Typus, daher ist auch der Typus nach dem Antitypus zu beurtheilen, nicht umgekehrt.

Nicht nach dem Unvollkommenen ist das Vollkommene, nicht nach dem Schatten ist der Körper gestaltet, sondern umgekehrt. Nicht der erste Adam ist das Urbild des zweiten, sondern ersterer ist ein unvollkommenes Abbild des letzteren. Nicht die theokratischen Aemter des alten Bundes und ihre bevorzugten Träger sind Urbilder Christi, sondern Christus, seine Aemter, sein Werk und sein Reich ist das Urbild, das in jenen unvollkommen abgebildet war.

Daß Gott aber den Welterlöser und sein Werk nicht nur durch Worte, sondern auch durch Thatsachen der heiligen Geschichte und durch Einrichtungen des göttlichen Gesetzes vorherverkündete, war der Vollkommenheit Gottes und der menschlichen Natur überaus angemessen[2]). Diese Angemessenheit leuchtet noch mehr ein, wenn wir bedenken, daß der Gottmensch und Welterlöser, wie wir bereits sahen und weiterhin sehen werden, das höchste Urbild der erlösten Menschheit und daher auch seine Geschichte das Urbild ist, nach dem die Vorsehung die über-

---

1) Was den Sprachgebrauch betrifft, so bezeichnet Paulus die vorbildlichen Personen und Dinge als τύπος (Vulg. forma, figura) *Rom.* 5, 14; *1 Cor.* 10, 6; als ὑποδείγματα und σκιαί (Vulg. exemplaria, umbrae) *Hebr.* 8, 5; ἀλληγορούμενα (Vulg. per allegoriam dicta) *Gal.* 4, 24; παραβολή (Vulg. parabola) *Hebr.* 9, 9. Das Wort ἀντίτυπος, wodurch jetzt allgemein das durch den Typus Vorbedeutete bezeichnet wird, kommt in dieser Bedeutung *1 Petr.* 3, 21 vor: ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.

2) Sic autem ordinantur res, sagt der heil. Thomas, in cursu suo, ut ex eis talis sensus (sc. typicus) accipi possit, quod ejus solius est, qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subjectarum. *Quodlib.* 7, q. 6, a. 16.

natürliche und auch die natürliche Geschichte der Menschheit gestaltet hat[1]).

II. Man pflegt die Typen in persönliche und sachliche einzutheilen[2]). Dann muß man unter letzteren außer Sachen im engeren Sinne, auch Ereignisse, insbesondere auch das Typische an dem Ceremonial- und Judicialgesetz, aber auch außerordentliche typische Zeichen, wie die eherne Schlange, auch typische Wunder, wie das Manna und das Wasser aus dem Felsen, begreifen. Eine besondere innere Bedeutung hat diese Eintheilung nicht. Wir werden also die von der heiligen Schrift selbst erklärten, unzweifelhaften Typen, von denen viele bereits in anderem Zusammenhang erwähnt wurden, nach der Ordnung der heiligen Geschichte[3]) kurz zusammenstellen.

1) „Gott," heißt es in der oben S. 268, Note 4 angeführten Schrift: Grundlinien zur Geschichtstypik der heiligen Schrift, S. 24, „ist nämlich nicht allein die schöpferische Ursache, sondern auch, in der Vollkommenheit seiner Eigenschaften, das Urbild, der Urtypus der Welt, diese ein geschaffener Abglanz seiner unendlichen Herrlichkeit; der Sohn Gottes aber ist in der von ihm angenommenen Menschheit nicht allein die verdienende und verwirklichende Ursache (die causa meritoria und instrumentalis), sondern auch das Urbild der erlösten Menschheit (die causa exemplaris), und sein Leben das Urbild der Geschichte der erlösten Menschheit. In dieser wirkt er, das von Gott vorherbestimmte Urbild, vor seiner zeitlichen Menschwerdung vorbildend, nach seiner irdischen Pilgerschaft abbildend und ausgestaltend. Von diesem Urbilde muß deßhalb die Typik ausgehen, in dem Urtypus dieses gottmenschlichen Lebens muß sie das Verständniß der Geschichte des Vorbildes und Abbildes, der dreifachen Offenbarung Gottes in der Menschheit suchen." Und auch den Worten im Schlusse S. 143 können wir vollkommen beistimmen: „Daß das Leben Jesu als Urbild der Geschichte der erlösten Menschheit einen doppelten Verlauf hat, das eine Mal in der persönlichen Erscheinung des Herrn in der Fülle der Zeit, das andere Mal in der ihm, dem göttlichen Haupte, sich eingliedernden Menschheit vom Beginn bis zum Schlusse der Zeit, und daß somit Alles, was von ihm geschrieben steht, auch für die Geschichte des erlösten Geschlechtes verzeichnet ist. Die christologischen Dogmen bewegen sich um seine Person und um die ganze Menschheit; das apostolische Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes, der Mensch geworden, hallt in den Ereignissen der ganzen Weltgeschichte wieder; und die urbildlichen wie die vor- und abbildlichen Thatsachen des Lebens des Herrn entsprechen, stützen und erhärten sich gegenseitig." Auf die einzelnen typischen Deutungen, zumal auf die Deutungen der Geschichte der Kirche und der Welt bis zum Ende der Zeiten aus den Typen der evangelischen Geschichte, können wir dagegen nicht eingehen, so geistvoll, tiefsinnig und lehrreich auch dieselben sind. Uns genügt es, die durch die heilige Schrift selbst aufgeschlossenen Typen des A. T. festzuhalten.

2) Vgl. Bade a. a. O. §. 36 u. 37.

3) So *Huetius* a. a. O.

1. Als der unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangene natürlich vollkommene und durch die übernatürliche Gnade in den Stand der Kindschaft und zum übernatürlichen Haupte der Menschheit erhobene Urmensch, von dem dieselbe Gnade auf alle Menschen übergehen sollte, ist der paradiesische Adam der erste und vorzüglichste Typus Christi, des zweiten und himmlischen Adam, der nicht wie jener, aus Gnade und deßhalb in defectibeler Weise, sondern wesenhaft der absolut heilige Sohn Gottes ist, von dem wir Gnade und Glorie und dadurch das von jenem verlorene Paradies in vollkommenerer Weise wieder empfangen. Während hiernach Adam vor dem Fall typisches Abbild Christi war, steht er nach seinem Fall als der Vater der Sünde zu Christus als dem Erlöser von der Sünde und dem Vater der zukünftigen Herrlichkeit im Gegensatze; wie alles dieses namentlich der heil. Paulus[1]) auseinandersetzt und wir in der Lehre von der Schöpfung, dem Urstande und der Erbsünde gesehen haben[2]).

Hat Adam durch seinen Fall für sich und seine Nachkommen die ursprüngliche Gnade verloren, so hat er dafür die Verheißung und Hoffnung des Erlösers und der Erlösung empfangen, um sie auf seine durch ihn sündigen Nachkommen zu vererben[3]). Wenn nun auch diese alle, wie auch die heil. Bücher zeigen, das Bild des gefallenen Adam an sich tragen, so sind doch auch sie auf den Erlöser hingerichtet, insofern sie als Träger dieser Verheißung und Hoffnung sich bethätigen. Insofern erscheinen, im Gegensatz zu den Kindern der Welt und des Verderbens, die Kinder Gottes und Nachahmer des büßenden und hoffenden Adam, insbesondere die von Gott besonders auserwählten Träger der Verheißung und der die Erlösung vorbereitenden Offenbarung in mannigfaltiger Beziehung als Vorbilder des Heilandes.

2. Das gilt vor allem im Gegensatze zu Kain, von Abel, dem frommen, jungfräulichen, der namentlich durch sein Opfer und sein Martyrium ein Vorbild Christi ist[4]).

---

1) Vgl. *Rom.* 5, 12 sq. *1 Cor.* 15, 45 sq. *Phil.* 3, 20. 21.

2) Vgl. Bd. 6, §. 293, III, 1—3; §. 294, I, 5; §. 299, I, 3, d; §. 300, I; §. 301, I, 3.

3) Vgl. Bd. 6, §. 314.

4) Vgl. *Hebr.* 11, 4; 12, 24; *Matth.* 23, 35 und oben §. 332, S. 140 und 141. Henoch (s. oben S. 142, Note 3) wird zwar nicht von der heiligen Schrift, aber von heiligen Vätern, wegen seiner Translation als Vorbild der Auferstehung überhaupt, deßhalb auch der Auferstehung Christi bezeichnet. Näheres bei *Corn. a Lap.* in *Eccli* 44, 16.

3. Daß die Sündfluth ein Vorbild, wie des Weltgerichtes, auch der Welterlösung war, haben wir oben[1]) gesehen. Dem entsprechend ist auch Noe — als Diener und Werkzeug der göttlichen Weisheit, der durch das verächtliche Holz der Arche[2]), worin Väter und Theologen ein Vorbild des Kreuzes und insbesondere der Kirche erblicken[3]), sein Haus[4]) und die Menschheit rettete, ihr das Erbe der Erlösungsverheißung überlieferte und insofern selbst zur Sühne und Erlösung wurde[5]), dem auch Gott auf sein wohlgefälliges Opfer[6]), das wie Abels Opfer gleichfalls das Erlösungsopfer vorbildet, unter dem Friedenszeichen des Himmel und Erde verbindenden Regenbogens[7]) die Heilsverheißung erneuerte[8]) — ein Vorbild des Welterlösers, obwohl ihn der Apostel[9]) zunächst nur als Beispiel des die Erlösungsgnade ergreifenden Glaubens anführt.

4. In welch' eminenter Weise Melchisedech, der königliche Hohepriester, der Fürst der Gerechtigkeit und des Friedens, nach den Erklärungen des alten und neuen Testamentes Vorbild Christi und seines Opfers ist, haben wir gesehen[10]) und müssen wir noch anderwärts darauf zurückkommen.

5. Besonders reich an typischer Bedeutung ist der Natur der Sache gemäß die Geschichte Abraham's und der ihm entsprossenen großen Patriarchen, obwohl das neue Testament nur Einiges ausdrücklich und in speciellen Beziehungen uns gedeutet hat.

a. Da in der dem Abraham gegebenen Verheißung sein Same, als in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, in den Vordergrund tritt[11]), so wird Abraham selbst weder von der heiligen Schrift, noch von der Ueberlieferung als Typus

---

1) §. 332, I. S. 143 u. 144.

2) Cum aqua deleret terram, sanavit iterum sapientia, per contemptibile lignum justum gubernans. *Sap.* 10, 4.

3) Vgl. *Corn. a Lap.* in *Gen.* 6, 16 sq.

4) *Hebr.* 11, 7 s. unten Note 9.

5) Noe inventus est perfectus, justus, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio (ἀντάλλαγμα = commutatio, redemtio, pretium redemtionis). *Eccli* 44, 17.

6) *Gen.* 8, 20 & 21.

7) *Gen.* 9, 17.

8) S. oben S. 158.

9) Fide Noe responso accepto (χρηματισθείς) de iis, quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam in salutem domus suae. *Hebr.* 11, 7.

10) Bd. 4, §. 216, 4 und oben §. 332, S. 163 ff.; §. 336. S. 211, Note 5; §. 337, S. 240 und §. 338, S. 219, Note 5.

11) S. oben S. 159 ff.

Christi betrachtet, wohl aber ist er als dessen Stammvater ein Typus des himmlischen Vaters, der wie Abraham des Isaak, so seines Eingeborenen nicht schonte; in dieser Beziehung kann er auch als ein Vorbild der Mutter Jesu bezeichnet werden.

Vorzugsweise aber bezeichnet der Apostel den Abraham, der gegen alle natürliche Hoffnung an der übernatürlichen Hoffnung der Verheißung festhielt und bereit war seinen einzigen Sohn zu opfern[1]), als Vorbild und Vater aller Gläubigen, im Gegensatz zu den ungläubigen Juden, die nur dem Fleische nach Kinder Abraham's sind[2]).

b. Im Zusammenhang mit diesem Gedanken bezeichnet Paulus Sara mit ihrem Sohne Isaak, dem Sohne der Verheißung, als Typus des neuen Bundes und der Kirche Christi, Hagar, die Unfreie, und Ismael als Typus der Synagoge und der die Freiheit Christi verschmähenden Gesetzesknechtschaft[3]).

c. Wenn nach dem soeben Gesagten Sara den neuen Bund und die Kirche und daher in diesem Bilde ihr Sohn die Kinder der Kirche, die Christen, vorbildet, so ist Isaak, der einzig geborene ebenbürtige Sohn Abraham's, in noch höherem Sinne Vorbild jenes einzigen und wahren Samens Abraham's, des wahren Sohnes der Verheißung, in welchem alle Verheißung erfüllt wird, wie dieses gleichfalls das Wort Gottes andeutet[4]), alle Väter und Theologen

---

1) Vgl. *Hebr.* 11, 8—19 cf. *Rom.* 4, 18.

2) S. oben S. 160, Note 4.

3) *Gal.* 4, 22—31. Der Apostel verbindet hier mit dem Typus der beiden Frauen Abraham's und ihrer Söhne noch den Typus der beiden Berge.

4) Fide obtulit Abraham Isaac, quum tentaretur et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones. Ad quem dictum est: „Quia in Isaac vocabitur tibi semen“ (*Gen.* 21, 12 cf. *Rom.* 9, 7), arbitrans, quia et a mortuis suscitare potens est Deus, unde eum et in parabolam accepit (ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο). *Hebr.* 11, 17—19. Die zuletzt angeführten griechischen Worte hat man übersetzt: „weßhalb er ihn in der Dahingabe davon trug.“ Dadurch fiele in dieser Stelle die Bezeichnung Isaaks als einer parabola, wie die Vulgata mit der großen Mehrzahl der alten und der neueren Ausleger es versteht, hinweg. Halten wir aber an der allgemeinen Auffassung von parabola fest, so legt sich die Erklärung des heil. Chrysostomus, des Theodoret, Estius und vieler anderen Ausleger nahe, daß hier Isaak als ein Typus Christi, des Gestorbenen und Auferstandenen, bezeichnet werde. Es soll jedoch die Zulässigkeit anderer Auslegungen (vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l.) nicht ausgeschlossen sein. Wir halten aber die typische Auslegung für die tiefere und richtigere. Ihr haben sich auch Allioli und Loch-Reischl angeschlossen. „Wie Isaak's Opfergang und Opferbereitschaft auf Moria Sinn- und Vorbild war,“ heißt es bei letzterem, „des kreuztragenden, für uns geopferten Heilandes; so bezeichnete

annehmen und aus der Natur der Sache sich ergibt. Wohl hat die von Gott verlangte und dadurch sanctionirte Opferung Isaak's auch in der Führung Abraham's und des Volkes Gottes ihre hohe selbstständige Bedeutung; aber nur durch die Beziehung auf das Centralgeheimniß des Kreuzesopfers wird sie vollkommen verständlich und erlangt ihre wahrste und tiefste Bedeutung [1]).

d. Den an Isaak's Statt dargebrachten Widder [2]) pflegen die Väter [3]) und Theologen als besonderen Typus Christi hervorzuheben — mit Recht, da in diesem in der Geschichte der Offenbarung so wichtigen Thieropfer die Bedeutung dieser Opfer, einestheils als Sühnopfer für den des Todes würdigen sündhaften Menschen, und anderntheils als Vorbilder des einzigen wahren und genügenden Sühnopfers

---

seine Errettung die ‚Auferstehung des eingeborenen Sohnes Gottes' oder die Auferstehung von den Todten überhaupt." Auch *Gal.* 4, 29 dürfte der Apostel die Verfolgung Ismaels gegen Isaak nicht nur, was der nächste Sinn ist, als Typus der Verfolgung der Christen, sondern auch der Verfolgung des Heilandes selbst bezeichnen.

1) Daß Abraham selbst in seinem Sohne, sowie in dem ihm substituirten Widder bei jener feierlichsten Erneuerung der Verheißung des zukünftigen Heiles, die ihm sofort auf Moria zu Theil wurde, die typische Beziehung auf das zukünftige Geheimniß der Erlösung erkannte, ist mindestens höchst wahrscheinlich. Daher beziehen angesehene Ausleger das Wort des Heilandes *Joann.* 8, 56 („Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum: vidit et gavisus est") nicht lediglich auf eine Abraham in der Vorhölle zu Theil gewordene Offenbarung der bereits erfolgten Ankunft Christi, sondern auch und vorzugsweise auf das, was er in prophetischer Erleuchtung damals von dem zukünftigen Heil auf Moria geschaut hat. Wie überaus congruent der Typus Isaak's und seines Opfers seinem Antitypus ist, bedarf hier keiner näheren Ausführung. Vgl. *Augustin.* Civ. Dei l. 16, c. 32.

2) Levavit Abraham oculos suos viditque post tergum arietem inter vepres haerentem cornibus, quem assumens obtulit holocaustum pro filio. *Gen.* 22, 13.

3) Als Beispiel diene Ambrosius in seiner Erklärung von *Gen.* 22, 13, (wo er mit der LXX liest: Ecce aries unus suspensus cornibus in virgulto Sabec), De Abraham Patriarcha 1, 8: Quis significatur, nisi ille, de quo scriptum est *Ps.* 148: Exaltavit cornu populi sui? Cornu nostrum Christus est elevatus et exaltatus a terris; hunc vidit Abraham in isto sacrificio, hujus passionem aspexit; et ideo ipse Dominus ait de eo: Abraham voluit videre diem meum: vidit et gavisus est. Unde ait scriptura: vocabat Abraham nomen loci illius, Dominus vidit, ut dicant hodie: in monte Dominus apparuit, hoc est, quod apparuerit Abrahae revelans futuram sui passionem corporis, qua mundum redemit, demonstrans etiam genus passionis, cum suspensum ostendit cornibus arietem. Virgultum illud patibulum crucis est.

für die Sünden der Welt, mit einer Klarheit hervortritt, wie es bei dem Opfer Abel's und Noe's noch nicht der Fall gewesen.

e. In Jakob, dem Vater des Patriarchen der zwölf Stämme, beginnt die nähere Erfüllung der Verheißung bezüglich des Volkes Gottes und des ihm zu diesem Zwecke geschenkten heiligen Landes. Wie sollte Jakob und seine Geschichte nicht eine hervorragende Stelle unter den Vorbildern Christi und seines Reiches einnehmen? Wirklich haben Väter und Theologen auch bezüglich seiner zum Theil sehr zutreffende typische Bedeutungen gefunden. Tiefsinnig ist der Gedanke des heil. Augustinus[1]), daß Jakob, als er in Esau's Gestalt den Segen empfing, den zweiten Adam vorbildete, der, indem er das Bild und die Schuld des ersten Adam auf sich nahm, den Segen der Erlösung und der Verherrlichung uns erwarb.

Der heil. Paulus betrachtet Jakob als Bild der durch Gottes Gnade Auserwählten, Esau als Bild der durch eigene Schuld Verworfenen[2]), was ganz allgemein giltig ist, vorzugsweise und zunächst aber auf die Berufung der Heiden vor den durch ihren Unglauben vorerst vom Reiche Gottes ausgeschlossenen Juden sich bezieht.

Christus selbst hat in dem Gespräche mit Nathanael unzweideutig Jakob als sein eigenes Vorbild bezeichnet. In ihm ist im höchsten Sinne durch die Menschwerdung verwirklicht, was dem Patriarchen Jakob durch die Vision der Himmelsleiter angedeutet war[3]). An diese erhabene Bedeutung Jakob's anschließend, haben

---

1) (Jacob) portat aliena peccata . . . hoc enim est habere pelles haedinas . . . Sic omnes qui pro unitate Ecclesiae tolerant aliena peccata, Jacob imitantur. Quia et ipse Jacob in Christo est: si quidem Christus in semine Abraham . . . Dominus ergo noster Jesus Christus, qui nullum peccatum fecit, portavit aliena peccata. Sermo 4 De Jac. et Esau (al. de divers. 44) cap. 16. Die ganze Rede enthält noch eine Reihe anderer typischer Deutungen der beiden Brüder, ihrer Mutter und Isaak's. Letzterer stellt z. B. auch die blinde Synagoge vor, die den Segen Abraham's auf die Kirche überträgt. Vgl. auch Sermo 5.

2) *Rom.* 9, 10—13. Hier haben also Esau und Jakob dieselbe typische Bedeutung wie Ismael und Isaak, Hagar und Sara, Kain und Abel. Näheres hierüber in der Lehre von der Prädestination.

3) Daß die Antwort Christi auf das Bekenntniß des Nathanael (Tu es Filius Dei, tu es rex Israel): Amen dico vobis, videbitis coelum apertum, et angelos Dei ascendentes et descendentes suprà Filium hominis (*Joann.* 1, 47—51), auf Jakob und die Himmelsleiter *Gen.* 28, 12 hinweist, unterliegt keinem Zweifel. Aber auch das ist klar, daß der Sinn und die Tragweite dieser Stelle keineswegs in dem Gedanken abgeschlossen ist, daß Gottes Vorsehung Christum, ähnlich und mehr noch als den Jakob, durch die Engel

dann weiterhin Väter und Theologen mit Recht auch den mit dem Engel, beziehungsweise Gott siegreich ringenden Israel als Vorbild des am Oelberge und am Kreuz das Heil uns erkämpfenden wahren und göttlichen Israel betrachtet[1]). Aber auch der mit Jakob ringende, von ihm scheinbar besiegte und doch ihn segnende Engel ist Typus Christi, der Jehova-Engel[2]) selbst; wie weiterhin der gelähmte und zugleich gesegnete Jakob das theils ungläubige, theils gläubige Israel vorbedeutet[3]).

Auch der von Jakob nach der Vision der Himmelsleiter gesalbte Stein[4]) ist nach den Vätern und der kirchlichen Liturgie ein Vorbild Christi[5]).

---

beschützen, ihn durch Wunder verherrlichen, daß in Jesus der innigste Verkehr zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt und die volle Gemeinschaft der Heiligen beginnen werde (Loch-Reischl zu Joann. 1, 51), was alles richtig ist. Allein schon hier beginnt der Heiland die Seinigen von der unvollkommenen Erkenntniß, wie sie Nathanael von dem „Sohne Gottes und König Israels" hatte, hinzuführen zu jener vollkommenen Erkenntniß, zu welcher Petrus durch die Offenbarung des Vaters gelangte, als er die Worte sprach: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Christus ist nicht nur, wie Jakob, von Engeln beschützt, sondern er ist der Herr der Engel und jener Herr, der auch schon im alten Bund als Jehova-Engel sich offenbarte, der auch von der Höhe der seine Menschheit (in einer anderen Beziehung auch seine heilige Mutter; über diese und andere Bedeutungen der Himmelsleiter *Corn. a Lap.* in Gen. 28, 12) symbolisirenden Himmelsleiter dem Erzvater Jakob die Heilsverheißung erneuerte. S. Bd. 4, §. 215, II, 1. Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 2, S. 245 ff.

1) Vgl. Grimm a. a. O. S. 203.

2) Bd. 4, §. 215, II, 1. S. 39 u. 40.

3) Vgl. z. B. *Augustin.* QQ. in Heptateuch. l. 1, c. 104. *Civ. Dei* l. 16, c. 39: Hoc autem nomen (Israel) ab Angelo impositum est, qui cum illo fuerat in itinere de Mesopotamia redeunte luctatus, typum Christi evidentissime gerens. Nam quod ei praevaluit Jacob, utique volenti, ut mysterium figuraret, significat passionem Christi, ubi visi sunt ei praevalere Judaei. Et tamen benedictionem ab eodem angelo, quem superaverat, impetravit: ac sic hujus nominis impositio benedictio fuit... Tetigit porro illi idem angelus velut praevalenti latitudinem femoris, eumque isto modo claudum reddidit (*Gen.* 32, 24—29). Erat itaque unus atque idem Jacob et benedictus et claudus; benedictus in eis qui in Christum ex eodem populo crediderunt, atque in infidelibus claudus . . . Plures quippe sunt in ea stirpe, de quibus prophetice praedictum est: *Et claudicaverunt a semitis suis* (*Ps.* 17, 46).

4) *Gen.* 28, 18.

5) Hoc ad prophetiam pertinet, sagt Augustinus (Civ. Dei l. 16, c. 38, nr. 2): Nec more idololatriae lapidem perfudit oleo Jacob, velut faciens illum Deum; neque enim adoravit illum lapidem, vel ei sacrificavit:

f. Von den Söhnen Jakob's weist Juda im Lichte der Prophetie[1]) auf das Königthum des Messias hin; wie auch der aus Neid von seinen Brüdern den Heiden verkaufte, aus der tiefsten Erniedrigung Erhöhte, seine Brüder und alles Volk rettende und nährende, „Heiland der Welt"[2]) genannte Joseph, wie Augustin[3]) sagt, ein offenbares Vorbild Christi ist.

6. Eine noch reichere Fülle von Vorbildern Christi, seines Werkes und Reiches, als in der patriarchalischen Zeit, bietet die heilige Schrift in der Zeit der Constituirung des Volkes Gottes durch die Befreiung aus Aegypten, die Gesetzgebung in der Wüste und die Einführung in das gelobte Land.

a. Vor allem sei hier hervorgehoben, daß, wie die Patriarchen, das ihnen entsprossene Volk Israel selbst, wie die Prophetie und überhaupt die Schrift andeutet, die Väter lehren, die kirchliche Liturgie zu erkennen gibt und in der Natur der Sache liegt, ein Typus des Messias ist. Es ist das prophetische, hohepriesterliche und königliche Volk, welches für die ganze Menschheit den Messias und sein Reich vorbereitet und vorbildet. Dem entsprechend nennt Jehova das Volk Israel seinen eingeborenen Sohn[4]) und seinen auserwählten Knecht[5]), wie er auch den Messias nennt. Deßhalb sieht das neue Testament die Berufung Israels aus Aegypten in Jesus erfüllt[6]). So ist das in der babylonischen Gefangenschaft

---

sed quoniam Christi nomen a chrismate est, id est ab unctione; profecto praefiguratum est hic aliquid, quod ad magnum pertineat sacramentum. — Der Altar ist sowohl Bild des Geopferten, als der Stätte resp. des Werkzeuges der Opferung. Die Hauptvorbilder des christlichen Altars s. *Pontificale Rom.* Altar. consecrat.

1) S. oben S. 215, Note 7.

2) *Gen.* 41, 45. Hebr.: Zaphenath Pahneach, was Theodoret, Chrysostomus u. a. mit Enthüller der Geheimnisse, Hieronymus und die meisten aber nach der ägyptischen Sprache mit Salvator mundi wiedergeben.

3) Ueber die typische Bedeutung der Geschichte Josephs s. namentlich QQ. in Heptateuch. l. 1, c. 123 sq. Augustin findet namentlich auch die Berufung der Heiden in Joseph präformirt. Joseph in Aegyptum venditus, Christus ad gentes transiens. *Aug.* In Ps. 80, nr. 8. Wenn wir mit Augustin sagen: Joseph quadam praecipua significatione Christum praefiguravit, so stellen wir dadurch die Berechtigung der so congruenten Anwendung des Vorbildes des ägyptischen Joseph auf den Nährvater Christi nicht in Abrede.

4) *Exod.* 4, 22 cf. *Ps.* 2, 7.

5) *Js.* 44, 1 & 2 cf. *Js.* 42, 1.

6) *Os.* 11, 1 cf. *Matth.* 2, 15.

leidende[1]) und wiederum errettete und erhöhte Volk Vorbild des leidenden und verherrlichten, die Welt erlösenden Messias; daher wird der Messias selbst Israel genannt[2]). Allein wie Israel Vorbild des Messias, seines Hauptes und Königs, so ist es auch Typus der durch diesen zu erlösenden und erlösten Menschheit, der Kirche, wie alles dieses Schrift und Ueberlieferung in mannigfaltiger Weise aussprechen.

b. Daß Moses selbst, der Gesetzgeber, Vermittler und größte Prophet[3]) des alten Bundes, der Sanftmüthige[4]), der Befreier aus der Aegyptischen Knechtschaft, der Wunderthätige[5]), der Fürbitter und Versöhner seines Volkes[6]), ein vorzügliches Vorbild des Messias ist, haben wir oben[7]) genügend gesehen.

c. Daß aber auch Aaron und nach ihm jeder Hohepriester Vorbild und zugleich Gegensatz Christi des ewigen und göttlichen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedech's ist, zeigt ausführlich der heil. Paulus im Hebräerbrief[8]).

d. Wie die Personen, sind aber auch die Thatsachen und Dinge der Mosaischen Offenbarung und Geschichte reich an Typen. Hier sind vor allem hervorzuheben die großen, vom neuen Testamente erklärten Vorbilder des Messias, seines Opfers und seiner Gnaden. Es sind dieses:

Das Paschalamm. Daß dieses Lamm, dessen Blut die Erstgeburt Israels vor dem Tode bewahrt, und durch dessen Nießung gestärkt, Israel aus der Knechtschaft Aegyptens auszieht, wie der für

---

1) Dieses ist ausdrücklich *Js.* 52, 14 ausgesprochen, wo Gott zum Volke spricht, daß wie man über das Elend Israels in Babylon sich entsetzte, so auch das Aussehen des Messias schmachbedeckt vor den Menschen sein werde. Vgl. oben S. 251, Note 1. Was *Jer.* Threni 2, 15 von dem zerstörten Jerusalem klagt, ist vom leidenden Messias vorherverkündet *Ps.* 21, 8 und in ihm erfüllt. *Matth.* 27, 39. Daher singt die Kirche in der Charwoche die Klagelieder des Jeremias.

2) An den Messias, nicht blos und nicht hauptsächlich an das Volk Israel ist das Wort Gottes gerichtet: Servus meus es tu Israel, quia in te gloriabor. *Js.* 49, 3. Vgl. Bd. 4, §. 217, I, 6. S. 73 ff.

3) *Deut.* 34, 10.

4) *Eccli* 45, 4.

5) *Deut.* 34, 11. 12.

6) *Exod.* 14, 15; 17, 4; 32, 11 sq. *Num.* 11, 2; 14, 13 sq.; 21, 7; *Deut.* 9, 18. 26. Vgl. auch seine Fürbitte für Pharao, den Repräsentanten des Heidenthums. *Exod.* 8, 12; 9, 28; 10, 17.

7) §. 337, III.

8) Cap. 7—9.

Isaak geopferte Widder, Vorbild des Lammes Gottes ist, das durch seinen Opfertod die Sünden der Welt hinwegnimmt und im Sacrament unser beständiges Opfer und unsere Speise bleibt, wird durch die Erklärungen des neuen und schon des alten Testamentes über jeden Zweifel erhoben[1]).

Das Manna hat Christus als Vorbild seiner selbst und seines allerheiligsten Sacramentes[2]); deßgleichen die eherne Schlange[3]) als Typus seines erlösenden Kreuzestodes bezeichnet[4]).

Der Weltapostel verbindet den Wasser spendenden[5]) Felsen[6]), die Wolkensäule, den Durchgang durch das rothe Meer, zugleich mit dem Manna, als Typen des Erlösers und seines in der Kirche sacramentalisch uns vermittelten Erlösungswerkes mit einander[7]).

Die Befreiung Israels aus Aegypten ist Vorbild der Erlösung der ganzen Menschheit, das Paschalamm und sein Blut Typus des

---

1) Das geschieht schon durch den Ruf des Täufers *Joann.* 1, 29: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi! Daß diese Bezeichnung Christi als des Lammes Gottes auf das Vorbild des Paschahlammes und alle vorbildlichen Opfer bis hinauf zu dem Opfer Abels zurückweist, dessen Ermordung durch Kain die Ermordung des Messias durch sein Volk vorbildete, ist für jeden offenbar, der die heilige Schrift als Wort Gottes anerkennt. Dieses hat Christus feierlich bestätigt, indem er seinen Opfertod und dessen eucharistisches Gedächtniß mit dem vorbildlichen Pascha so enge verbunden hat. Daher war die Anwendung des Verbotes, daß dem Osterlamm kein Bein zerbrochen werde, auf den Heiland so natürlich. *Joann.* 19, 31 sq. Daß Christus das wahre Osterlamm sei, war allen Aposteln eine selbstverständliche Wahrheit. Vgl. z. B. *1 Petr.* 1, 18 sq. — redemti estis . . . pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati: praecogniti quidem ante mundi constitutionem. — *1 Cor.* 5, 7: Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus — und die zahlreichen Stellen der Apokalypse über das Lamm Gottes, das geschlachtet ist seit der Gründung der Welt. Daß auch die Messianische Prophetie mehrfach den Messias als Lamm bezeichnet, haben wir bereits gesehen.

2) *Joann.* 6, 30—38. — 3) *Num.* 21, 8 sq.

4) *Joann.* 3, 14 & 15.

5) Ueber das Wasser als Bild der Erlösungsgnade vgl. *Js.* 44, 3. *Joann.* 4, 14; 7, 37 sq. *Apoc.* 7, 17; 22, 17.

6) Ueber die Bezeichnung des Messias als Fels und Grundstein vgl. oben S. 258, Note 7.

7) Nolo enim vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes mare transierunt (cf. *Exod.* 13, 21; 14, 22; *Num.* 9, 21.). Et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari. Et omnes eandem escam spiritalem manducaverunt. (Cf. *Exod.* 16, 15.) Et omnes eundem potum spiritalem biberunt (cf. *Exod.* 17, 6; *Num.* 20, 11.) (bibebant enim de spiritali consequente eos petra: petra autem erat Christus). *1 Cor.* 10, 1—4.

Erlösungsopfers; Moses der Befreier ist zwar auch ein Bild Christi; aber nicht eigentlich er befreit und führt Israel, sondern der Jehova-Engel in der Schechina, der ihm auch im brennenden Dornbusch erschienen und den Auftrag zu jener Befreiung gegeben. Dieses wahren Erlösers Bild ist Wolke und Fels. Aus ihm entspringen die Wasser der Gnade. Das rothe Meer wie die Heilands-Wolke sinnbilden auch die Wiedergeburt aus dem Wasser und heiligen Geiste. Den Befreiten und Wiedergeborenen ist auch das Manna, das Brod der Engel, als Speise gegeben. Nichts kann im Lichte des Christenthums klarer sein als alle diese Typen.

Dazu kommt endlich die Stiftung des alten Bundes durch die Besprengung mit dem vorbildlichen Opferblute[1]) und durch Verkündigung des alten Gesetzes auf Sinai als Typus der Stiftung des neuen und ewigen Bundes in dem Blute des Erlösers und der Verkündigung des neuen Gesetzes der Vollkommenheit, das der heilige Geist in die Herzen einschreibt und in ihnen lebendig macht[2]).

e. Josue ist zwar nicht ausdrücklich von der heiligen Schrift als Typus Christi bezeichnet; allein in der Thatsache, daß nicht Moses, sondern Oseas, der Sohn des Nun, dem jener Name „Heiland" gegeben wurde, das Volk in das gelobte Land einführte, haben die Väter einen offenbaren Typus des Messias, des wahren Heilandes, erblickt, der uns in das wahrhaft gelobte Land einführt; demgemäß haben sie auch andere Ereignisse der Geschichte Josue's typisch gedeutet[3]).

---

1) *Exod.* 24, 8 cf. *Hebr.* 9, 19 sq. *Matth.* 26, 28 s. oben §. 337, IV, insbesondere S. 232, Note 2.

2) Vgl. oben §. 337, V & VI.

3) Vgl. z. B. *Hieronymus*, Epist. ad Paulin.: Jesus-Nave typum Domini non tantum gestis, sed et nomine praefert. — *Augustinus*, Serm. 352 (al. 27 inter hom. 50): Quoniam dictum est Moysi (hoc enim placuit Deo certi dispensationis mysterii gratia) quod ipse in terram promissionis non introduceret populum, eligitur alius, Jesus Nave; et iste homo non hoc nomine vocabatur, sed Auses (Osee *Num.* 13, 17). Et dum ei introducendum populum Moyses commendaret, vocavit et mutavit ei nomen: ut non per Moysen, sed per Jesum, id est non per legem, sed per gratiam populus Dei in terram promissionis intraret. Sicut autem Jesus ille non verus, sed figuratus; ita etiam terra promissionis illa non vera, sed figurata. Illa enim populo primo temporalis fuit: nobis quae promissa est, aeterna erit. Sed figuris temporalibus promittebantur et pronuntiabantur aeterna. Ausführlich spricht der heil. Augustinus von den Prophetien und Typen c. Faustum. l. 13.

7. An die messianischen Vorbilder, welche die gesammte Vorgeschichte Israels, insbesondere aber die Geschichte der Befreiung des Volkes Gottes aus der ägyptischen Knechtschaft, sein Zug durch die Wüste und seine Constituirung im gelobten Lande darbieten, schließt sich die typische Bedeutung des gesammten israelitischen Ceremonial- und Judicial-Gesetzes an, wie bereits oben[1]) dargelegt wurde. Denn diese Gesetze haben nicht nur den Zweck, den, dem Einen und wahren Gott gebührenden Gottesdienst zu ordnen und gegen die verderblichen Einflüsse des Heidenthums sicherzustellen, sowie die kirchliche, bürgerliche und sociale Ordnung in Israel zu begründen und zu bewahren, sondern ihr höchster Zweck ist die Vorbereitung und Vorbedeutung des Messias und seines Reiches. Dieses ist um so gewisser, da alle diese Institutionen Israels nicht auf abstracten legislatorischen Bestimmungen beruhen, sondern auf denselben großen typischen Thatsachen der heiligen Geschichte, welche wir bisher betrachtet haben.

Steht hienach die Bedeutung des Paschalammes und des Auszuges aus Aegypten als Typus der Erlösung und des Erlösungsopfers fest, dann hat auch das jährliche Osterfest und das Osterlamm dieselbe Bedeutnng. Hiemit ist aber auch die gleiche typische Bedeutung des gesammten Opfercultus gegeben. Die höchste und tiefste Bedeutung der Opfer des Volkes Israel kann keine andere sein, als die der Opfer des Abel, Abraham und Moses. Das gilt namentlich von dem täglichen Früh- und Abendopfer; das gilt in ganz besonderer Weise von dem Opfer des großen Versöhnungstages, wie alles dieses namentlich der Hebräerbrief erklärt und wir in der Lehre von dem blutigen und unblutigen Opfer des neuen Bundes näher betrachten werden.

Jedoch nicht nur die Opfer, sondern alle heiligen Gebräuche und Feste Israels haben typische Bedeutung. Jeder Sabbath und jedes Sabbathjahr erinnert an das verlorene Paradies und verspricht dessen Wiederbringung durch den verheißenen Erlöser. Alle Reinigungsgesetze bezeugen die Unreinheit der Sünde und verheißen die Reinigung durch die Erlösung[2]). Die Beschneidung insbesondere kennzeichnet die ererbte Schuld und weist hin auf die Beschneidung des Herzens im Blute und in der Taufe des Er-

---

1) §. 334, VII.

2) Si enim sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: quanto magis sanguis Christi . . .? *Hebr.* 9, 13. 14.

lösers[1]). Auch die Stiftshütte und der Tempel, Sion und Jerusalem, die Bundeslade, der Altar und die übrigen heiligen Geräthe sind nicht mißzuverstehende, der Hauptsache nach vom neuen Testament[2]) erklärte Typen des Messias, in welchem Gott in vollkommenster Weise unter den Menschen inmitten seines Volkes wohnt, und der Geheimnisse seines Werkes und seines Reiches, der streitenden und der triumphirenden Kirche.

Daß endlich die alten theokratischen Aemter Vorbilder der messianischen Aemter sind, haben wir genügend gesehen[3]).

8. Auch die Zeit der Richter[4]) bot Vätern und Theologen in der Person dieser gottgesendeten Befreier Israels und in Thatsachen ihres Lebens[5]) zu typischen Deutungen Anlaß. Da es aber hierüber an sicheren Aufschlüssen der Offenbarung fehlt, so können wir darauf nicht näher eingehen.

9. Daß das israelitische Königthum, daß insbesondere David und Salomon, wie Stammväter, auch Vorbilder des Messias sind, wurde oben[6]) genügend dargelegt.

10. Unter den Propheten ist Jonas nach der Erklärung des neuen Testamentes ein vorzüglicher Typus der Auferstehung

---

1) . . . circumcisi estis circumcisione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo. *Coloss.* 2, 11. 12.

2) *Joann.* 1, 14 weist ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ unzweideutig auf das heilige Zelt und die Schechina hin. Der Heiland selbst bezeichnet den Tempel als Typus seines Leibes *Joann.* 2, 19. Daß wie Jerusalem, so der Tempel auch Vorbild der Kirche Christi, sowohl der streitenden, als der triumphirenden ist, bedarf keines weiteren Nachweises. Davon heißt es *Zach.* 6, 13 ff., daß der Messias den Tempel des Herrn erbauen wird. Dementsprechend bezeichnet Paulus die Vorbilder des alten Sion und des alten Jerusalem als in der Kirche erfüllt (*Hebr.* 12, 22 sq.) und schildert die Apocalypse das neue Jerusalem zum Theil in Bildern, welche der alten Stiftshütte und dem alten Tempel entnommen sind. Vgl. *Apoc.* 11, 19; 21, 10 sq.

3) Vgl. oben §. 338.

4) Mit Ausnahme des Usurpators und Tyrannen Abimelech, sind die Richter insgesammt als heilige und gottgesendete Männer des alten Bundes zu betrachten. Vgl. *Eccli* 46, 13 und *Hebr.* 11, 32 sq. Hieronymus (Ep. 103 ad Paulin.) sagt von ihnen: In judicum libro quot principes populi tot figurae sunt. Gewiß können sie alle, wie Othoniel (*Judic.* 3, 9) von Gott erweckte Erretter genannt werden.

5) Solche typische Beziehungen bieten namentlich Gideon, Samson, endlich Samuel.

6) §. 336, III, 1; §. 338, IV.

Christi und der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden[1]).

Obwohl, ähnlich wie Moses, auch die übrigen Propheten als gewisse Vorbilder Christi in seinem prophetischen Amte betrachtet werden können[2]), so bezeichnet doch, von Jonas abgesehen, die heilige Schrift keinen unter den Propheten speciell als Vorbild Christi. Wohl aber ist Elias nach dem Zeugniß des alten und neuen Bundes Typus des Vorläufers des Herrn[3]).

11. Wie die Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens am Anfang der Geschichte des Volkes Israel Vorbild der Erlösung der Menschheit war, so war auch dessen Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft ein von dem Geiste Gottes in der Prophetie selbst gebrauchter Typus der messianischen Erlösung. Dem entsprechend können auch die Männer, deren sich die natürliche und übernatürliche Vorsehung Gottes bei der Rückkehr aus Babylonien und der Wiederherstellung Jerusalems, des Tempels und des Volkes Gottes bediente, wie z. B. Esdras und Nehemias, als Vorbilder des Messias betrachtet werden. Die heilige Schrift hat jedoch ausdrücklich nur drei dieser Männer als Typen des Weltheilandes bezeichnet, den Cyrus[4]), den Zorobabel[5]) und den Hohenpriester Jesus, Sohn des Josedek[6]). Gewiß liegt in der Hervorhebung gerade dieser drei Typen ein tiefer Sinn. In Zorobabel ist das Davidische Königthum und in dem Sohne des Josedek, mit seinem bezeichnenden Namen, das Aaronische Hohepriesterthum repräsentirt, deren Würden in eminenter Weise in dem Messias vereinigt werden. Cyrus weist hin nicht nur auf die Berufung der

---

1) Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei nisi signum Jonae prophetae. Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus: sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus. Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam, quia poenitentiam egerunt in praedicatione Jonae. Et ecce plus quam Jonas hic. *Matth.* 12, 39—41 cf. 16, 4; *Luc.* 11, 29. — Jonas naufragio suo passionem Domini praefigurans, mundum ad poenitentiam revocat, et sub nomine Ninive salutem gentibus nunciat. *Hieron.* Ep. ad Paulin.

2) Vgl. oben §. 337, III; §. 338, II.

3) *Mal.* 4, 5 & 6 ist authentisch durch *Luc.* 1, 17; *Matth.* 11, 14; 17, 10 ff. erklärt.

4) *Js.* 44, 28; 45, 1.

5) *Agg.* 2, 22—24.

6) *Zach.* 3, 8—10. Vgl. Bd. 4, §. 217, II, 5. S. 93 (2. Aufl. S. 90) und oben S. 245, Note 1.

Heiden, sondern auch darauf, daß der Messias der Erbe der großen Weltreiche sein werde, wie die Propheten und insbesondere Daniel vorhergesagt.

12. Aus der letzten Periode der Geschichte Israels, in welcher die Zeit des Messias bereits in nächster Vorbereitung begriffen war und die messianische Prophetie vor ihrer Erfüllung gleichsam eine Pause machte, hat auch das Wort Gottes keine Typen mehr namhaft gemacht, namentlich nicht aus der Zeit der Macchabäer; vielleicht weil letztere und ihr Werk allzu partikularistisch-jüdisch war und der Typus der Macchabäer die damals immer mehr sich ausbildenden falschen messianischen Vorstellungen hätte fördern können. Das war jedoch kein Hinderniß für die spätere christliche Zeit, auch in den Helden[1]) und Martyrern[2]) der Macchabäischen Periode Typen Christi zu erblicken.

§. 340.

Die Prophetie über die Zeit des Messias und ihre Erfüllung[3]).

Wir haben früher die Congruenzgründe, weßhalb die Menschwerdung und Erlösung weder früher noch später, sondern in der Fülle oder Mitte der Zeit eintrat, im allgemeinen betrachtet. Hier fassen wir die concreten Weissagungen bezüglich der messianischen Zeit und ihre Erfüllung in's Auge; nicht zu dem apologetischen Zweck, um Juden und Heiden zum Glauben zu disponiren, sondern um die Glaubenswahrheit darzulegen, daß die Propheten die Zeit des Messias vorausgesagt haben und daß ihre Weissagungen in Christus und seiner Kirche erfüllt sind[4]). Denn obwohl die Zeit der ersten Ankunft des Messias, ähnlich wie seine Wiederkehr zum Gericht verborgen war[5]), und auch bezüglich jener das Wort

1) Judas heros fuit typus Christi, qui in cruce cadens et moriens vicit ipsam mortem, peccata, diabolum et infernum, omnesque hostes fortissime debellavit. *Corn. a Lap.* in 1 Macch. 9, 17.

2) So namentlich Eleazar und die Macchabäischen Brüder. Insofern Christus der König und die Stärke aller Martyrer ist, hat dieses gewiß seine Wahrheit.

3) Die oben S. 170, Note 3 citirten Autoren.

4) Vgl. oben §. 336, IV. S. 208.

5) Sie war ihnen verborgen zum Theil aus der weisen Absicht Gottes; aber auch, was namentlich von den Zeitgenossen Christi gilt, durch deren Schuld und Verblendung, weil sie sich, im Widerspruch mit dem Geiste der Propheten, falsche, ihrem irdischen Sinne entsprechende Vorstellungen von dem Messias gemacht hatten, wie der Herr schon durch Isaias gesprochen: Non enim cogitationes meae, cogitationes vestrae: neque viae vestrae, viae meae, dicit Dominus. *Js.* 55, 8.

Geltung hatte: Ihr wisset nicht, zu welcher Stunde euer Herr kommen wird[1]); so war doch diese Zeit vorzugsweise ein Gegenstand der sehnsüchtigen Erforschung der Propheten und der ihnen zu unserem Heile zu Theil werdenden Offenbarungen[2]), wie wir namentlich bei Daniel[3]) sehen.

I. Schon im Segen Jakob's[4]) war nach der einmüthigen Auslegung der Väter und Theologen und auch der alten und besseren jüdischen Tradition[5]) die Verheißung gegeben, daß die Selbstständigkeit und Herrschaft[6]) des Stammes Juda fortdauern werde bis zur Ankunft des von allen Völkern ersehnten Messias. Hierin ist bereits das von allen Nebenumständen, Detailforschungen und Controversen[7]) unabhängige große und evidente Zeichen der messianischen Zeit angegeben: der Untergang der alten Theokratie Israels und Juda's und die Bekehrung der

---

1) *Matth.* 24, 42; *Marc.* 13, 33; *Luc.* 12, 39.

2) De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes, in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi, praenuncians eas quae in Christo sunt passiones et posteriores glorias: quibus revelatum est, quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea, quae nunc nunciata sunt vobis per eos, qui evangelizaverunt vobis. *1 Petr.* 1, 10—12 cf. *Matth.* 13, 17.

3) *Dan.* 9, 2 sq. cf. *Jer.* 25, 12; 29, 10.

4) S. oben S. 215, Note 7.

5) Gründliche Nachweise darüber findet man namentlich bei *Le Grand*, De incarn. Dissert. 2, §. 1 (*Migne*, Theol. curs. compl. t. 9.)

6) Schebet, Scepter kann den Fürsten oder Gesetzgeber, ebenso auch die fürstliche und legislatorische Gewalt bedeuten. Die Behauptung einiger weniger jüdischen Polemiker, Schebet bedeute die Zuchtruthe; der Sinn der Stelle sei also, die Ruthe der Trübsal werde nicht von Juda genommen, bis der Messias komme, ist völlig unhaltbar.

7) Ueber dieselben vgl. Le Grand a. a. O. Hier sei nur bemerkt, daß die Prophetie Jakob's nichts enthält über den Anfang der Herrschaft Juda's, daß also alle aus der vordavidischen Zeit hergenommenen Einwände nichtig sind. Daß Schebet nicht von der Fortdauer des Davidischen Königthums verstanden werden kann, ergibt sich nicht nur aus der heiligen Geschichte, sondern auch aus der gesammten Prophetie, welche ausdrücklich das Aufhören des Davidischen Königthums nach der babylonischen Gefangenschaft ausspricht. Vgl. *Jerem.* 22, 30 f. oben S. 217, Note 3. Wohl wird das zerfallene Königthum Davids hergestellt, aber eben durch den Messias und in seinem Reiche. *Amos* 9, 11. *Luc.* 1, 27; 2, 7 f. oben S. 217, Note 4. Daß aber die Selbstständigkeit Juda's, unbeschadet der vorübergehenden Unterbrechungen durch die babylonische Gefangenschaft und der persischen und macedonisch-griechischen resp. syrischen und ägyptischen Oberherrschaft, bis zum Königthum des Idumäers Herodes fortdauerte, ist historische Thatsache.

Heiden zu dem wahren Gott durch den Messias. Dieses ist allseitig in den bereits betrachteten Weissagungen der Propheten bezüglich dieser beiden alles umfassenden und entscheidenden Thatsachen entfaltet.

Wir sagen, daß die im Segen Jakob's enthaltene Andeutung durch die gesammte übrige Prophetie näher entfaltet sei.

Es haben nämlich die Propheten zunächst vorausgesagt, daß die messianische Zeit kommen werde nach der Rückkehr des, durch dieses furchtbare Strafgericht geläuterten, im im Dienste Jehova's befestigten Volkes Israel aus der Babylonischen Gefangenschaft.

Obwohl aber die Propheten die Erlösung Israels aus Babylon mit der Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde, und die Wiederherstellung des irdischen Jerusalem und seines Tempels mit der Gründung des neuen Jerusalem und seines Tempels in dem Reiche des Messias bis zu seiner Vollendung in der ewigen Glorie, sowie das Gericht über Babylon und die Israel feindlichen Völker mit dem Gerichte über die Feinde des Messias und seines Reiches bis zum Endgerichte vielfach in Einem Bilde zusammenfassen; so haben sie dennoch die Ankunft des Messias und seines Reiches auf's klarste von der Rückkehr aus Babylon und der darauffolgenden irdischen und zeitweisen Restauration unterschieden und ausgesprochen, daß der Messias erst lange nach der letzteren kommen werde.

Wenn aber der Messias kommen wird, so wird die Mehrzahl des Volkes ihn nicht anerkennen, vielmehr ihn dem Tode überliefern[1]). Demgemäß werden die aus diesem Opfertod des Messias entspringenden Gnaden der Erlösung und des messianischen Reiches nur der kleinen Zahl der Auserwählten aus Israel, durch sie aber den Heidenvölkern zu Theil werden, und erst am Ende der messianischen Zeit auch dem Ueberreste Israels, wo auch das Gericht über die Feinde und die Glorie des messianischen Reiches vollendet wird[2]).

Alles dieses geht bereits aus den Weissagungen der vorexilischen Propheten klar hervor und wird dann von Daniel an dem großen, das messianische Reich bereits von Weitem vorbereitenden Wendepunkte der vorchristlichen Weltperiode[3]), in seinen Weissagungen über die vier Weltreiche und die siebenzig Jahrwochen mit höchster Klarheit ausgesprochen und genauer bestimmt.

---

1) Vgl. oben §. 338, III die Weissagungen über die Leiden und Kämpfe und über den Opfertod des Messias.

2) Vgl. oben §. 337, IV—VI.

3) Vgl. oben S. 167, Note 1 u. 2.

Hier ist nun zunächst daran zu erinnern, daß sich die angegebenen Weissagungen des Propheten Daniel zunächst auf die erste Ankunft Christi, nicht lediglich auf dessen zweite Ankunft zum Weltgerichte beziehen. Wohl hat Daniel auch von der Endzeit und dem Antichrist geredet[1]). Allein diese Prophetie, die wir in der Eschatologie betrachten, ist eine andere, als die von den Weltreichen und den siebenzig Jahrwochen, die sich auf die erste Ankunft Christi beziehen und mit dessen Geburt und Kreuzestod erfüllt sind. Daß dem so sei, spricht das neue Testament[2]) klar genug aus, lehrt der einmüthige und constante Consens der Väter und Theologen und ergibt sich aus den fraglichen Weissagungen selbst. Ein wesentlicher Unterschied ist in dieser Beziehung zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi. Während der Moment der letzteren nach Gottes weiser Anordnung uns verborgen sein soll[3]), forderte dieselbe göttliche Weisheit und Liebe, daß der Zeitpunkt der ersten Ankunft Christi so genau und zweifellos durch die Prophetie bestimmt sei, daß alle, die guten Willens sind, denselben erkennen konnten, die aber bösen Willens waren und sind, keine vernünftige Entschuldigung ihres Unglaubens haben.

Es finden sich aber bei Daniel, dem großen Propheten der letzten Zeiten für Juden und Heiden, bezüglich des Beginnes der messianischen Zeit, wie bereits gesagt, zwei prophetische Offenbarungen: die von den Weltreichen und die von den Jahrwochen. Erstere wurde dem Propheten bei verschiedenen Anlässen, unter verschiedenen Bildern, zu verschiedenen Zwecken und in Verbindung mit anderen prophetischen

---

1) Vgl. unten S. 291, Note 2.

2) Dasselbe spricht nämlich auf's klarste aus, daß in Christus alle messianischen Weissagungen erfüllt sind. S. oben S. 202, Note 1. S. 203, Note 1 u. 2. was nothwendig auch die Erfüllung der Weissagungen bezüglich des Beginnes der messianischen Zeit einschließt. Daher der Vorwurf, den Christus den ungläubigen Juden macht: Hypocritae, faciem coeli et terrae nostis probare, hoc autem tempus quomodo non probatis. *Luc.* 12, 56 cf. *Matth.* 16, 4.

3) Hierüber ausführlich in der Lehre von den letzten Dingen. Das schließt nicht aus, daß uns bezüglich des Weltendes zu unserer Belehrung gewisse heilsame Offenbarungen gegeben sind, welche aber die volle und allseitige Wahrheit des Wortes nicht aufheben, daß die Zeit und Stunde uns unbekannt ist und daß der Richter, wie zum besondern, so auch zum allgemeinen Gerichte kommt, wie ein Dieb mitten in der Nacht. Letzteres hatte freilich auch bezüglich der ersten Ankunft des Messias seine Geltung, wie auch die deßfallsigen Parabeln sich auf die erste Ankunft Christi beziehen; allein dadurch wird die Evidenz des Eintritts der messianischen Zeit zur Zeit Christi nicht beeinträchtigt.

Mittheilungen gegeben[1]). Daher unterliegt auch die Auslegung dieser Weissagungen im Einzelnen größeren Schwierigkeiten und bestehen darüber auch unter den rechtgläubigen Lehrern verschiedene Meinungen, worüber die Kirche nicht entschieden hat und schwerlich je entscheiden wird. Welcher dieser Meinungen man aber folgen möge, darüber kann nach der einmüthigen Auslegung aller gläubigen Schriftausleger und der Natur der Dinge ein Zweifel nicht bestehen, daß mit dem Eintritte Christi und seiner Kirche in die Welt diese großen welthistorischen Weissagungen unzweifelhaft ihre Erfüllung gefunden haben.

In ihrem weitesten Sinne sprechen die verschiedenen Weissagungen Daniel's von den Weltreichen die Wahrheit aus, daß alle dem Reiche Gottes feindlichen Weltmächte durch den Messias, nicht durch weltliche Mittel, sondern aus seiner göttlichen Kraft überwunden werden.

Das ist zunächst ausgedrückt in dem Traumgesicht des Königs Nabuchodonosor. Die verschiedenen Theile, aus denen die von ihm geschaute Bildsäule besteht, sind nach der Erklärung des Propheten verschiedene auf einander folgende weltbeherrschende Reiche[2]). Sie alle werden zertrümmert durch einen ohne Menschenhände vom Bergesgipfel gelösten Stein, der selbst zu einem die ganze Erde erfüllenden Berge erwächst.

Es bedeutet dieses, nach der Erklärung des Propheten, das Reich Gottes, das alle ihm widerstehenden Reiche überwältigen, und selbst unüberwindlich, in Ewigkeit bestehen wird[3]).

Dieses wird auch bestätigt durch die Vision von den vier

---

1) Unter dem Bilde der Bildsäule des Nabuchodonosor *Dan.* 2; unter dem Bilde der vier aus dem Meere aufsteigenden Thiere *Dan.* 7; unter dem Bilde des Widders und des Ziegenbockes mit den vier Hörnern *Dan.* 8, wozu noch die Prophetien über das persische und macedonische Reich, die Diadochenstaaten, die Verfolgungen durch Antiochus und die Rettung Israels aus denselben kommen, welches letztere zugleich eine typische Prophetie bezüglich des Antichrist und der letzten Zeiten ist. *Dan.* 10—12.

2) *Dan.* 2, 37 sq.

3) In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum. Secundum quod vidisti, quod de monte abscissus est lapis sine manibus, et comminuit testam, et ferrum, et aes, et argentum, et aurum, Deus magnus ostendit regi, quae ventura sunt postea: et verum est somnium, et fidelis interpretatio ejus. *Dan.* 2, 44 & 45.

aus dem Meere aufsteigenden Thieren[1]). Denn Jener, der mit den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn kommt, und vor das Angesicht des Alten der Tage gebracht, von demselben alle Macht und Herrlichkeit und Königthum empfängt, dem alle Völker dienen und dessen Macht und Reich ewig dauert[2]), ist offenbar der Messias. Dieser aber ist identisch mit dem Steine, womit auch sonst der Messias im alten[3]) und neuen[4]) Testamente verglichen wird. Der die Erde erfüllende Berg aber bedeutet das ewige und unvergängliche messianische Reich, das Reich Gottes[5]) und seiner Heiligen[6]), das ja auch von den anderen Propheten als der Berg des Herrn, der wahre Berg Sion, zu dem die Völker strömen[7]), dargestellt wird.

Die Frage ist nur, welches die sinnbildlich dargestellten vier Reiche seien, und dieses hängt wiederum davon ab, was man unter dem vierten Weltreiche, dem eisernen[8]), furchtbar gewaltigen[9]) versteht. Die große Mehrzahl der alten und neueren Ausleger verstehen darunter das römische Reich[10]), während andere[11]) glauben, es

---

1) *Dan.* 7, 1—8 cf. 7, 17 unten Note 6.

2) *Dan.* 7, 13 & 14 s. oben S. 235, Note 1.

3) *Zach.* 3, 8 & 9: Adducam servum meum orientem. Quia ecce lapis etc. cf. *Gen.* 49, 24: Inde pastor egressus est lapis Israel. *Ps.* 117, 22.

4) *Luc.* 20, 17; *Act.* 4, 11.

5) In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna haec: et ipsum stabit in aeternum. *Dan.* 2, 44 sq.

6) Vgl. *Dan.* 7, 17 & 18: Hae quatuor bestiae magnae quatuor sunt regna, quae consurgent de terra. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi: et obtinebunt regnum usque in saeculum, et in saeculum saeculorum. Und weiter unten *Dan.* 7, 26 sq.: Et judicium sedebit, ut auferatur potentia, et conteratur et dispereat usque in finem. Regnum autem et potestas et magnitudo regni, quae est subter omne coelum, detur populo sanctorum Altissimi; cujus regnum regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei, et obedient.

7) Vgl. z. B. *Js.* 2, 2.

8) *Dan.* 2, 40.

9) *Dan.* 7, 7.

10) So auch Cornelius a Lapide, Allioli, Rohling (der Prophet Daniel). Hiernach ist dann das zweite Reich das medisch-persische, das dritte das Reich Alexanders des Großen und die aus ihm hervorgegangenen Reiche.

11) So sehr viele neuere protestantische Ausleger, aber auch Loch-Reischl, Bade u. a. Diese Ausleger weichen dann in der Bestimmung der vorausgehen-

müsse darunter das Reich Alexanders des Großen und die aus ihm hervorgegangenen griechisch-orientalischen Reiche verstanden werden. Dem entsprechend haben dann die Ausleger die Zweitheilung und wiederum Zehntheilung dieses letzten Reiches, entweder auf das macedonisch-griechische, oder auf das römische Reich, und zwar entweder nur auf das heidnische, oder auch auf das zum Christenthum bekehrte und durch Carl den Großen erneuerte römische Reich bezogen und seine Zweitheilung in das abendländische und morgenländische, die zehn Könige aber auf die aus dem Zerfall des römischen Reiches hervorgegangenen Reiche bezogen.

Diese scheinbar so großen Gegensätze lösen sich jedoch unschwer, wenn man bedenkt, daß auch in den Visionen Daniel's und ihren von der Offenbarung selbst gegebenen Auslegungen die erste und die zweite Ankunft des Messias und das messianische Reich von seinem Anfang bis zu seiner Vollendung zusammengefaßt sind[1]). Es verhält sich mit der Prophetie Daniel's wie mit allen messianischen Weissagungen: theils beziehen sie sich auf eine nähere Zukunft des Volkes Gottes, theils auf die Zeit der ersten Ankunft des Messias und die Gründung seines Reiches, theils auf die letzten Zeiten und deren Vollendung[2]), und zwar so, daß alles dieses meistens innig

den Reiche mannigfaltig von einander ab, indem sie entweder annehmen, das erste Reich sei das assyrische, womit die Behauptung zusammenhängt, Daniel habe in Ninive gelebt, das zweite das babylonische, das dritte das medisch-persische, oder sie zerlegen letzteres Reich in ein medisches und persisches, oder das babylonische in ein doppeltes, das des Nabuchodonosor und das seiner schwachen Nachfolger. Ein Hauptgrund, der für diese Meinung und gegen das römische Reich geltend gemacht wird, ist, daß dasselbe nicht erst nach dem Reiche Alexanders des Großen entstanden sei, sondern längst bestanden habe. Allein dieser Grund ist offenbar ohne Bedeutung. Es handelt sich nicht darum, wann Rom entstanden ist, sondern, wann es zum Weltreiche geworden ist.

1) Das Erwachsen des Steines zum weltumfassenden Berge ist, wie in der evangelischen Parabel das Erwachsen des Senfkörnleins zum Völker beschattenden Baume, das Werk aller christlichen Jahrhunderte — und dem geht zur Seite die Ueberwindung der feindlichen Mächte. So können wir auch in dem kleinen Steine *Dan.* 2 den Heiland in seiner Kleinheit und Erniedrigung erblicken, während *Dan.* 7 ihn mehr als Weltrichter darstellt.

2) So empfängt Daniel (cap. 8) in der Vision von dem Widder und Ziegenbocke besondere Offenbarungen über den Sturz des medisch-persischen Reiches durch Alexander, über den Zerfall seines Reiches in vier Reiche und über die Verfolgungen des Antiochus Epiphanes und wie dieser endlich „zerbrochen wird ohne Menschenhand" (*Dan.* 8, 25 cf. *1 Mach.* 6, 8 sq.). So handelt c. 10 von der Ueberwindung der Hindernisse, die sich der c. 9 in Aussicht gestellten Rückkehr der Juden aus Babylon entgegensetzen. Kap. 11 prophezeit über den großen Kampf zwischen Griechen und Persern, über die Kämpfe der Diadochen-

mit einander verbunden und das Frühere Typus des Späteren ist. Uns berührt die durch die Apokalypse des heil. Johannes näher erklärte und beleuchtete eschatologische Seite der Danielischen Weissagungen hier, wo wir von der ersten Ankunft Christi handeln, nicht weiter. Wenn aber die Weissagungen Daniel's in dieser Beziehung vermöge ihres mehrfachen Sinnes und ihrer von der Kirche freigegebenen verschiedenartigen Auslegung noch eine Dunkelheit übrig lassen, so wird dieselbe gänzlich aufgehellt durch die göttlichen Aufschlüsse, welche dem Propheten über die siebzig Jahrwochen[1]) gegeben wurden.

Denn durch den in allem Wesentlichen klaren Text[2]), die Er-

---

reiche und ausführlich über die Verfolgungen des Antiochus Epiphanes, der aber Typus des Antichrist ist. Kap. 12 dagegen handelt ganz von dem Kampfe und dem Siege am Ende der Zeiten.

1) Da die geweissagten (vgl. *Jer.* 25, 11. 12; 29, 10) siebzig Jahre der Babylonischen Gefangenschaft zu Ende gehen, und Daniel um Sündenvergebung, Befreiung und Wiederherstellung Sions fleht, wird ihm durch Gabriel die große Weissagung: Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum. Scito ergo et animadverte: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt: et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo: et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una: et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium: et erit in templo abominatio desolationis: et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. *Dan.* 9, 24—27.

2) Als die *Jer.* 25, 11 sq. & 29, 10 als Dauer des Exils geweissagten 70 Jahre, die also keineswegs, wie Neuere meinten, eine unbestimmte Zahl sind, zu Ende gingen und Daniel bußfertig für sein Volk um Erfüllung dieser Verheißung flehte, wurde dem Propheten die Zusicherung, das Volk werde zurückkehren — und dann werde nach 70 Wochen die wahre Erlösung durch den Messias kommen. Aus diesem Zusammenhang ist klar, daß die von Gabriel genannten Wochen gleichfalls eine bestimmte Zeit sind und daß dieselben nicht gewöhnliche Wochen, sondern nur die allen Israeliten wohlbekannten Jahreswochen (vgl. nur *Lev.* 25, 8 sq.) sein können. Die innere typische Beziehung ist nicht minder klar. Wie der Sabbath, so ist auch das Sabbathjahr und noch mehr das große Jubeljahr Typus der messianischen Erlösung. Nun wird dem Propheten die Verheißung, daß bis zu dieser noch 70 Jahreswochen oder 10 Jubelperioden verlaufen werden. Es wird also Jerusalem bis zur Ankunft

klärung des neuen Testamentes[1]) und die kirchliche Ueberlieferung steht unzweifelhaft fest, daß diese Prophetie sich auf den erlösenden

des Messias und seiner bald darauf folgenden Zerstörung noch eine lange Gnadenfrist haben. Diese Frist wird sofort noch näher eingetheilt. Zuerst kommen 7 Jahreswochen, in denen Jerusalem in bedrängter Zeit wieder erbaut wird — eine wichtige Belehrung für diese nächste Zukunft, um Muth und Geduld aufrecht zu erhalten. Dann kommt eine lange Periode von 62 Jahreswochen. Die Geschichte derselben wird hier durch Gabriel dem Propheten nicht näher mitgetheilt, wohl aber hat der Prophet darüber anderwärts in den Visionen von den Weltreichen und von den Verfolgungen des Antiochus reichliche Aufschlüsse empfangen und zur Belehrung und zum Troste der zukünftigen Geschlechter aufgeschrieben. Endlich folgt die letzte, die siebzigste Jahreswoche, in deren Mitte Christus getödtet wird. Die Folge und Wirkung dieses Todes ist aber einestheils die Erlösung der Welt und die Stiftung des neuen Bundes, anderntheils die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, auf welch' letztere keine Wiederherstellung mehr, wie nach der babylonischen Gefangenschaft erfolgt. Das alles ist sonnenklar und darüber kann unter solchen, welche die heilige Schrift als Wort Gottes anerkennen, kein Zweifel bestehen. Wenn gesagt ist, daß mit dem Tode Christi die jüdischen Opfer aufhören, so ist dieses schon dadurch wörtlich in Erfüllung gegangen, daß in dem Augenblick, wo Christus starb, dieselben ihren Werth und göttlichen Charakter verloren haben und zu nichtigen und todbringenden Gebräuchen des abtrünnigen Judenthums geworden sind. Daß sie auch factisch aufhörten, trat erst mit der Zerstörung des Tempels ein, welche gleichfalls nicht schon in der siebzigsten Jahreswoche, sondern erst nach einer kurzen Gnadenfrist geschah. Was die chronologische Berechnung der 70 Jahreswochen betrifft, so ist die wahrscheinlichere und von den Meisten angenommene Auslegung die, daß dieselben mit dem 20. Jahre des Artaxerxes I. (Entsendung des Nehemias zur Unterstützung Esdra's), also 453 v. Chr. nach der gewöhnlichen Zeitrechnung beginnen, wonach dann der Beginn der siebzigsten Jahrwoche in das 30. Lebensjahr Christi, den Beginn seines öffentlichen Lebens, fällt, wo die Erscheinung des heiligen Geistes und die Stimme des Vaters ihn als den mit der Gottheit selbst gesalbten Allerheiligsten (von dem auch Gabriel zu Maria gesprochen: Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei) kundmachte. Die Mitte dieser letzten Jahreswoche ist dann genau das Todesjahr des Herrn. So wohlbegründet und historisch stichhaltig übrigens diese Berechnung ist, so kann sie doch nur Gegenstand eines menschlichen Wissens sein. Dogmatisch steht nur das fest, daß die fragliche Prophetie Daniel's in Christus erfüllt ist; daß dem so sei, ist aber auch, unbeschadet aller unwesentlichen Nebenumstände, vernünftig und historisch evident. Vgl. über alles dieses Rohling, Der Prophet Daniel, S. 254 ff. Reinke, Mess. Weissag., Bd. 4, S. 206 ff. Holzammer-Schuster, Bd. 1, §. 81 (2. Aufl.) b.

1) Christus bezieht (*Matth.* 24, 15: Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, vgl. *Luc.* 21, 20) die Weissagung *Dan.* 9, 27 ausdrücklich auf die Zerstörung Jerusalems, womit alles übrige gleichfalls durch die göttliche Autorität Christi bestätigt ist. Die „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte" begannen

Tod des Messias und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels bezieht, daß hiefür der Zeitraum der siebzig Jahrwochen bestimmt ist und daß diese Frist zur Zeit Christi abgelaufen und nur in ihm diese Weissagung und alle Weissagung erfüllt ist.

Eine Bestätigung und Vervollständigung findet die Prophetie bezüglich der Zeit der ersten Ankunft des Messias durch die Verkündigung des Aggäus[1]) und Malachias[2]), daß derselbe, dem ein Vorläufer

---

schon vor der Erstürmung Jerusalems durch Titus, durch die im Tempel durch die Zeloten geführten blutigen Kämpfe. Flav. Jos. Bell. jud. 4, 6.

1) Der im Vergleich mit dem Salomonischen minder herrliche und vieler alten Heiligthümer entbehrende Zorobabelische Tempel wird dennoch unaussprechlich herrlicher als jener sein, weil in ihn der Messias kommt. Quia haec dicit Dominus exercituum: Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram, et mare et aridam. Et movebo omnes gentes, et veniet desideratus cunctis gentibus: et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum . . . Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae, dicit Dominus exercituum: et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum. *Agg.* 2, 7—10. Inwiefern in dieser Stelle ein Beweis für die Gottheit des Messias liegt, haben wir Bd. 4, §. 217, S. 92 (2. Aufl. S. 90) gesehen. Hier liegt das Gewicht darauf, daß der Messias in den zweiten, von Titus gemäß der Prophetie des Daniel zerstörten Tempel kommt. Daß dieses der Sinn unserer Prophetie ist, kann nach der Uebersetzung des heil. Hieronymus und der allgemeinen kirchlichen Ueberlieferung nicht bezweifelt werden und hat im Hinblick auf *Gen.* 49, 26 und *Js.* 45, 8 die größte innere Wahrscheinlichkeit. Die LXX übersetzen „die Auslese der Völker", nicht wenige Neuere mit den Rabbinen „es kommen die Kostbarkeiten aller Völker", was sich auf die Weihegeschenke der Heiden bezöge. Die Behauptung einiger Rationalisten, der Herodianische Tempel sei ein anderer als der Zorobabel'sche Tempel, was man durch Mißdeutung einer Stelle des Flavius Josephus (Antiq. 15, 11 al. 14) zu begründen suchte, wo es heißt, Herodes habe neue Fundamente gelegt — steht mit den unzweifelhaften Thatsachen und auch mit der ganzen jüdischen Tradition in Widerspruch. Die Erschütterung Himmels und der Erde, aller Elemente und aller Völker bezogen die alten Ausleger gern auf die Wunder bei der Geburt, dem Tode, der Auferstehung Christi und bei der Ausgießung des heiligen Geistes. Neuere legen das Gewicht hauptsächlich auf die ganze Umwandlung der Welt durch das Christenthum, womit auch die großen weltgeschichtlichen Ereignisse in Verbindung stehen. Jeder Zweifel über das Kommen des Messias zum zweiten Tempel wird übrigens durch die alsbald zu betrachtende Prophetie des Malachias beseitigt.

2) Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. *Mal*, 3, 1. Inwiefern diese Stelle die Gottheit des Messias beweist, s. Bd. 4, S. 94 (2. Aufl. S. 92).

vorangeht[1]), in den zweiten Tempel kommen und daß dann an die Stelle der alten Opfer das Eine, auf der ganzen Erde zu feiernde reine und Gott wohlgefällige Speiseopfer treten wird[2]).

§. 341.

Die Fülle der Zeit — der Vorläufer des Heilandes.

I. Zur Zeit Christi war die durch die göttliche Weisheit geordnete Vorbereitung Israels und der ganzen Menschheit auf die Menschwerdung und Erlösung vollendet und die Fülle der Zeit[3]) gekommen. In Christus allein sind auch alle messianischen Weissagungen und Vorbilder erfüllt. Dieses nachzuweisen ist eine der vorzüglichsten Aufgaben der Apologetik[4]) und der Geschichtswissenschaft[5]). Dasselbe ist aber auch Gegenstand des göttlichen Glaubens und aus den Quellen des Glaubens dogmatisch zu begründen.

Die heilige Schrift hat den weltgeschichtlichen Zeitpunkt Christi sowohl bei dessen Geburt, als bei dem Beginne seines öffentlichen Lebens festgestellt[6]); auch das Glaubensbe-

---

1) Hierüber §. 341. — 2) *Mal.* 1, 11. — 3) Vgl. oben §. 330.

4) Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie, 1. Thl., §. 36 und die dort angegebene Literatur. A. M. Weiß, O. Pr., Apolog. d. Christenthums, Bd. 3, Abtheil. 1.

5) Einer der besten Vertreter derselben faßt das Ergebniß der Geschichte des Alterthums im Zeitalter des Octavianus Augustus in die kurzen Worte zusammen: „Die Folge seiner klugen Staatsverwaltung war eine Zeit der Ruhe und des äußeren Glückes. Vom politischen Leben angeekelt, wandte sich Alles dem Genusse des Daseins und der Literatur zu. Aber es war doch keine glückliche Zeit, die sittliche Kraft der Menschheit schien gebrochen, die Welt des Gemüthes war verödet, alle Frische fehlte. In dieser Zeit erschien Jesus Christus, der Heiland der Welt. Mit ihm schließt die Geschichte und fängt ein neues Weltalter an, wie die Schrift sagt: ‚Siehe da, das Alte ist vergangen, Alles ist neu geworden.'" J. B. Weiß, Lehrb. d. Weltgesch. (2. Aufl.) Bd. 1, S. 1386.

6) Bezüglich der Geburt geschieht dieses namentlich durch das Geschlechtsregister *Matth.* 1 und *Luc.* 3; durch das Wort *Matth.* 2, 1: In diebus Herodis regis; und *Luc.* 2, 1 & 2: Exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis. Haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Cyrino; bezüglich des Beginnes des öffentlichen Lehrwandels Christi durch *Luc.* 3, 1 & 2: Anno autem quinto decimo imperii Tiberii Caesaris, procurante Pontio Pilato Judaeam, tetrarcha autem Galilaeae Herode, Philippo autem fratre ejus tetrarcha Ituraeae et Trachonitidis regionis, et Lysania Abilinae tetrarcha, sub principibus sacerdotum Anna et Caipha, factum est verbum Domini super Joannem Zachariae filium.

kenntniß[1]) spricht diesen geschichtlichen Moment gelegentlich des Leidens und Sterbens des Heilandes aus[2]).

Das neue Testament hat aber nicht nur die Zeit Christi und seines Wirkens geschichtlich festgestellt, sondern auch zu erkennen gegeben, daß in dieser Zeit die Weissagungen der Propheten bezüglich des Eintrittes der messianischen Zeit in Erfüllung gegangen sind[3]) oder bald sich erfüllen werden[4]).

Vor allem gilt dieses von den beiden großen, von den Propheten verkündeten Thatsachen der messianischen Zeit: der Berufung der Heiden und der Verwerfung des ungläubigen Israel und Jerusalems[5]).

Daß und wie zu Christi Zeit auch die Vorbereitung der Juden sowohl, als der Heiden auf die Ankunft des Welterlösers vollendet war, constatirt ebenfalls das neue Testament[6]); wie

---

1) Passus sub Pontio Pilato.

2) Bezüglich dieser und anderer Zeitbestimmungen der heiligen Schrift ist bekanntlich wohl zu unterscheiden die durch die Autorität des Wortes Gottes verbürgte Wahrheit dieser Zeitangaben, welche dogmatisch feststeht, von der chronologischen Berechnung und näheren Erklärung dieser Daten, welche der historischen Wissenschaft, resp. der Exegese und Apologetik zu überlassen sind und worüber die Kirche nichts entschieden hat.

3) Das gilt namentlich auch von den oben S. 295, Note 6 angegebenen besonders feierlichen Zeitbestimmungen der Evangelien. *Matth.* 2 und *Luc.* 1 erinnert „die Zeit des Herodes" deutlich an das von Juda genommene Scepter und das Edikt des Augustus und die Einschätzung des Erdkreises in Folge desselben an die Zeit des letzten Weltreiches, in der Christus kommt. *Luc.* 3 bezeichnet den Beginn der siebzigsten Danielischen Jahreswoche, in deren Mitte Christus getödtet wird. Der Zustand der heidnischen Welt kann aber nicht prägnanter charakterisirt werden, als durch Tiberius, der Zustand des Judenthums als durch Annas und Kaiphas, Pilatus und die vier Tetrarchen. Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 1, Kap. 1 und Bd. 2, Kap. 2.

4) Man denke nur an die Weissagungen des Herrn über den nahen Eintritt der von Daniel vorherverkündeten Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

5) Man kann sagen, daß neben der Menschwerdung und Erlösung selbst diese beiden Zeichen des vollbrachten Erlösungswerkes Hauptinhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte, der Briefe und der Apokalypse bilden. Vgl. unten die Lehre von dem Leben Jesu.

6) Demgemäß bezeugt auch das Evangelium, daß zur Zeit Christi die Erwartung des Messias allgemein war, nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Samaritanern (*Joann.* 4), und nicht nur bei den guten und empfänglichen, die wie Zacharias (*Luc.* 1, 76), Simeon (*Luc.* 2, 30) und Anna (*Luc.* 2, 38) nach ihm verlangten, und in Jesus, wie die Apostel und Jünger, den Heiland erkannten, sondern auch jenen, die mit Herodes bei seiner Ankunft erschraken (*Matth.* 2) und ihn, weil er ihren fleischlichen Erwartungen nicht ent-

nicht minder, daß alle messianischen Weissagungen über die Person, das Leben und das Werk des Messias in Jesus Christus und in ihm allein erfüllt sind[1]). Dieses bedarf nach allem Bisherigen nicht mehr einer näheren Besprechung.

Nur das soll noch kurz hervorgehoben werden, daß und wie im Beginne der messianischen Zeit die unmittelbare Vorbereitung auf Christus sich vollzog.

II. Alle göttlichen Offenbarungen, Institutionen und Führungen des alten Bundes waren stetig fortschreitende Prophetien und Vorbereitungen auf Christus. Mit Malachias hatte die eigentliche Prophetie ihren Abschluß gefunden. Wie nach der Rückkehr aus dem Exil das Königthum erloschen[2]) und das Haus David's in jenen Stand der Armuth und Erniedrigung getreten war, aus dem nach dem Rathschlusse der göttlichen Weisheit der Messias hervorgehen sollte[3]), um sein göttliches und ewiges Reich zu gründen: so sollte auch nach demselben Rathschluß die Prophetie verstummen bis zur Zeit des Messias[4]). In der messianischen Zeit aber sollte der Geist der Prophetie in größerer Fülle als zuvor ausgegossen werden[5]) und ein Prophet kommen, ein anderer Elias, der als unmittelbarer Vorläufer des Messias die frohe Botschaft herannahender Erlösung verkünden und ihm den Weg bereiten sollte. So hatte es schon Isaias im

---

sprach, in Unglauben und Verhärtung haßten und vernichten wollten. Die Thatsache, daß auch die Juden allgemein der Ueberzeugung waren, daß jedenfalls mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die messianische Zeit begonnen habe, ist unzweifelhaft und von den Apologeten nach Gebühr verwerthet. Vgl. Hettinger, Fundamentaltheol., 2. Aufl., 1. Thl., §. 36, V, S. 352.

1) Vgl. oben §. 335, I.

2) Den Glauben an die Wiederherstellung des Thrones David durch den Messias bezeugt *1 Mach.* 14, 41, wonach der Hohepriester Simon die Verwaltung der höchsten weltlichen Macht mit der Zustimmung der Priester und des Volkes nur übernahm, donec surgat propheta fidelis.

3) *Amos* 9, 11. Vgl. oben S. 217, Note 4 u. 5.

4) Dieses zeitweilige Aufhören der Prophetie ist auch *1 Mach.* 9, 27 ausgesprochen: Et facta est tribulatio magna in Israel, qualis non fuit ex die, qua non est visus propheta in Israel — nämlich seit Malachias.

5) *Joel* 2, 28 cf. *Js.* 44, 3 bezieht sich zwar hauptsächlich auf die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage, *Act.* 2, 16 sq., und seine Wirksamkeit in der Kirche, schließt aber offenbar auch schon die letzte Vorbereitung und den ersten Beginn der messianischen Zeit ein, wie sich das nicht nur in dem Täufer offenbart, sondern auch in Zacharias und Elisabeth, Simeon und Anna, vor allem in der allerseligsten Jungfrau Maria.

Bilde der Rückkehr aus dem babylonischen Exil typisch verkündigt[1]) und Malachias[2]) es unmittelbar ausgesprochen[3]).

---

1) Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri. Omnis vallis exaltabitur, et omnis mons et collis humiliabitur: et erunt prava in directa, et aspera in vias planas. Et revelabitur gloria Domini, et videbit omnis caro pariter, quod os Domini locutum est. *Js.* 40, 3—5. Die letzten Worte gibt *Luc.* 3, 6 nach der Septuaginta also: Et videbit omnis caro salutare Dei.

2) Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit viam meam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. *Mal.* 3, 1. Daß der zum zweiten Tempel kommende Herrscher und Engel des Bundes der Messias ist, haben wir oben S. 294 gesehen; deßgleichen wurde bereits Bd. 4, §. 217, S. 94 (2. Aufl. S. 92) gezeigt, daß in den Worten des Malachias die Gottheit des Messias gelehrt ist. Von ihm ist der Engel, der vor ihm hergeht und ihm den Weg bereitet, verschieden. Daß der Weg bereitende Engel Johannes, der Herrscher aber Christus ist, spricht Letzterer *Matth.* 11, 10 und *Luc.* 7, 27 aus. Dasselbe erklärt *Luc.* 1, 76 und *Marc.* 1, 2. Daß Marcus (und auch Matthäus) die Worte bei *Mal.* dem Vater in den Mund legt, haben wir bereits Bd. 4, §. 217 a. a. O. gesehen. Daß auch *Mal.* 4, 5 (Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum) nicht nur auf Elias als den Vorläufer der zweiten Ankunft Christi, sondern auch auf Johannes, den Vorläufer seiner ersten Ankunft, sich bezieht, steht durch das Wort Gabriels fest: Ipse (Joannes) praecedet ante illum (Dominum Deum) in spiritu et virtute Eliae, ut convertat corda patrum in filios, et incredulos ad prudentiam justorum, parare Domino plebem perfectam. *Luc.* 1, 17. Dasselbe wiederholt Christus *Matth.* 11, 14: Et si vultis recipere, ipse est Elias, qui venturus est. Ebenso *Matth.* 17, 11, wo er den Vorläufer Johannes von Elias dem Vorläufer des jüngsten Gerichtes unterscheidet: Elias quidem venturus est et restituet omnia. Dico autem vobis, quia Elias jam venit, et non cognoverunt eum. Ebenso *Marc.* 9, 12.

3) Offenbar legen alle vier Evangelisten auf *Js.* 40, 3, noch vor *Mal.* 3, 1, ein vorzügliches Gewicht. Vgl. *Matth.* 3, 3, *Marc.* 1, 3; *Luc.* 3, 4; *Joann.* 1, 25. In der That weist *Mal.* 3 offenbar zurück auf *Js.* 40. Obwohl diese Prophetie zunächst die Rückkehr Israels aus Babylon unter der Führung Gottes und seines Engels schildert, so ist doch dieses nur Vorbild der Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde durch den göttlichen Erlöser, dem als wegbereitender Engel Johannes vorangeht. Die Berg und Thal ebnende und alle Krümmen gerade machende Wegbereitung ist die Bußpredigt des Täufers, was eben die Evangelien hervorheben. Daß aber Isaias unter dem Typus der Rückkehr aus Babylon den Messias und sein Werk im Auge hatte, kann keinem Zweifel unterliegen. Beginnt ja mit diesem 40. Kapitel der zweite, durchaus messianische Haupttheil der Weissagungen des Isaias.

Die Bußpredigt und die Bußtaufe[1]), sowie das Zeugniß des Johannes ist das letzte und unmittelbare Zeichen des Beginnes der messianischen Zeit. Deßhalb legt das Evangelium dem Zeugnisse des Johannes eine so große Wichtigkeit bei, und ist Johannes, wie der letzte, so auch der größte unter den Propheten des alten Testamentes. Allein er ist mehr als ein Prophet[2]), weil er nicht den zukünftigen Heiland vorausverkündet, sondern den bereits erschienenen der Welt zeigt und die Menschen, als Freund und Brautführer[3]), zu ihm hinführt. Insofern gehört Johannes bereits mehr dem neuen, als dem alten Bunde an[4]). Dagegen ist die Behauptung als Irrthum zurückzuweisen, daß bereits Johannes das alte Testament und Gesetz aufgehoben habe[5]). Das hat Christus allein gethan, nicht indem er das Gesetz beseitigte, sondern indem er alle Prophetien erfüllte, das Gesetz aber zur Vollkommenheit und durch die Gnade zur Verwirklichung brachte.

Vor allem im Hinblick auf die Erhabenheit des Amtes und der Stellung des Johannes als Vorläufer bezeichnet ihn Christus als den Größten der vom Weibe Geborenen[6]). Daß aber hiemit Johannes nicht über die Apostel und

---

1) Ueber sie, sowie über den Empfang dieser Taufe von Seiten Christi wird später in dem Lehrstücke von dem Werke und Leben Christi, sowie in der Sacramentenlehre die Rede sein.

2) Sed quid existis videre? prophetam? Etiam dico vobis, et plus quam prophetam. *Matth.* 11, 9. *Luc.* 7, 26. Den Grund fügt der folgende Vers bei; er ist mehr als ein Prophet, weil er der Vorläufer ist: Hic est enim de quo scriptum est: Ecce ego mitto Angelum meum ante faciem tuam.

3) *Joann.* 3, 29.

4) Joannes non solum fuit propheta, sed *plus quam propheta*, ut dicitur *Matth.* 11. Fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum, verbo et opere inducere homines ad legem Christi, quam ad observantiam veteris legis. *S. Th.* 3, q. 38, a. 1, ad 2. Aus diesem Grund steht Johannes auch höher als Moses, obwohl dieser der größte unter den Propheten des alten Bundes ist. *S. Th.* 2. 2, q. 174, a. 4, ad 3.

5) Diese Behauptung wurde von älteren protestantischen Theologen, namentlich von Brentius aufgestellt. Man berief sich dafür namentlich auf *Matth.* 11, 13: Omnes enim prophetae et lex usque ad Joannem prophetaverunt; und *Luc.* 16, 16: Lex et prophetae usque ad Joannem: ex eo regnum Dei evangelizatur, et omnis in illud vim facit. Allein diese Stellen sagen nicht, was man dadurch beweisen will, sondern sprechen nur aus, daß mit der Predigt des Johannes die messianische Zeit bereits angebrochen sei.

6) Daß die Worte *Matth.* 11, 11: Amen dico vobis: non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista, sich zunächst auf das Amt und

überhaupt nicht über die neutestamentliche Ordnung gestellt ist, spricht der Heiland sofort durch die Erklärung aus, daß der Kleinste im Himmelreich größer sei, als er[1]). Allerdings ist nach der Lehre der Väter und Theologen jenes Wort von der Größe des Johannes auch auf seine persönliche Heiligkeit[2]) und die ihm

---

die Stellung des Vorläufers beziehen, ergibt sich auch aus ihrer Fassung *Luc.* 7, 28: Major inter natos mulierum *propheta* Joanne Baptista nemo est.

1) Qui autem minor (ὁ δὲ μικρότερος) est in regno coelorum, major est illo. *Matth.* 11, 11. Dieses Wort hat freilich schon bei den Vätern verschiedene Auslegung gefunden. Vgl. *Corn. a Lap.* und Schanz zu unserer Stelle. Manche meinten, durch ὁ μικρότερος habe Christus sich selbst, andere den kleinsten Seligen in der Glorie gemeint. Allein nach dem natürlichen Sinne und dem Zusammenhang ist offenbar darunter jedes lebendige Mitglied der Kirche Christi gemeint. Dazu passen dann trefflich die Worte: Das Himmelreich leidet Gewalt, als ob gesagt wäre, da das Himmelreich uns hoch über die Größten im alten Bunde erhebt, so verdient es, daß ihr dafür die größten Opfer bringt.

2) Diese persönliche Heiligkeit des Täufers ist von seinem Amte und seiner Stellung wohl zu unterscheiden. Der letzteren nach gehört Johannes noch dem alten Bunde an, obwohl er auf der Schwelle zum neuen steht und demselben dient, indem er Christus den Weg bereitet und die Menschen ihm zuführt. Davon steht geschrieben: Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum. Non erat lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. *Joann.* 1, 7 & 8. Seiner Person nach aber gehörte Johannes ganz dem Reiche Christi an, von dem er im Mutterleibe geheiligt war, an den er glaubte, den er über alles liebte, von dem er auch nach der Meinung vieler Väter und Theologen getauft war. Insofern war er nicht nur ein Führer zu Christus, sondern ein bevorzugtes Glied Christi und nicht nur eine Leuchte (lucerna, *Joann.* 5, 35), sondern selbst durch Christus Licht im Herrn (*Eph.* 5, 8). Dieser seiner persönlichen Heiligkeit nach ist nicht jeder Kleinste im Himmelreich größer als er, vielmehr gehört er nach den klaren Andeutungen der heiligen Schrift, nach der Lehre der Väter und Theologen, nach der allgemeinen und constanten Auffassung der Kirche zu den größten Heiligen des Himmels, und wissen wir nicht, ob — abgesehen von der heiligen Mutter Gottes, die unbestritten über allen Heiligen steht — einige und welche Heilige über ihm stehen, und können es nicht wissen, da Gott, der es allein weiß, uns darüber in seiner Offenbarung keinen Aufschluß gegeben hat. Wenn das innigere Verhältniß zum göttlichen Heiland hier maßgebend ist, so ist offenbar das Verhältniß des heiligen Nährvaters Joseph zu Christus ein innigeres, als das des Täufers; manche Väter glaubten, daß der andere Johannes, der beim heiligen Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte, jener Kleinere sei, der größer ist als Johannes der Täufer. Näheres hierüber s. bei *Suarez*, De incarn. q. 38, a. 4, disp. 24. sect. 3 (Opp. omn. Edit. Vivès, tom. 19, p. 343 sq.). Die wunderbare Heiligkeit des Vorläufers schildern auch die Evangelien: von den Propheten vorhergesagt, vom Engel verkündigt, der greisen Mutter geschenkt, von dem

geschenkten Gnaden[1]) und Gnadengaben[2]) zu beziehen; allein wie groß auch die Vorzüge des heil. Johannes des Täufers sind, so

---

Heiland und seiner gebenedeiten Mutter besucht, im Mutterleib geheiligt und den Welterlöser ankündigend, bei seiner Geburt dem Vater die Zunge lösend, die Welt erfreuend, von Kindheit an ein Leben der Buße und Beschauung in der Wüste führend, als strengster Büßer Buße und die Ankunft des Reiches Gottes predigend, in tiefster Demuth bei jeder Gelegenheit sich selbst verleugnend, in vollkommenster Abtödtung die lauterste Jungfräulichkeit bewahrend, alle, auch seine eigenen Jünger, noch aus dem Gefängnisse, zum Heiland sendend, über dessen Erhöhung und seine eigene Erniedrigung sich freuend, endlich als Martyrer für die Gerechtigkeit und Tugend sterbend, ist er im Himmel geziert mit den herrlichsten Kronen der Lehrer, der Jungfrauen und der Martyrer, so daß das begeisterte Lob, das ihm die Väter in ihren Lobreden, die Kirche in ihren Hymnen und in ihrem Cultus spendet, wohl begründet ist.

1) Auf Grund der heiligen Schrift (*Luc.* 1, 15: Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae) sind alle Väter und Theologen darin einig und bestätigt die Kirche durch das Fest seiner Geburt, daß Johannes durch die Gnade des Heilands bei Mariä Heimsuchung drei Monate vor seiner Geburt von der Schuld und Makel der Erbsünde gereinigt wurde. Ob dasselbe nach *Jer.* 1, 5 (Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te, et prophetam in gentibus dedi te) auch dem Jeremias geschenkt war, wird von Vielen bejaht, während andere die angegebenen Worte nur von der Bestimmung zum Propheten verstehen; jedenfalls ist Jeremias Typus des heil. Johannes. Der Unterschied der Worte *Jer.* 1, 5 und *Luc.* 1, 15 ist durch sich selbst klar. Von Johannes ist ausdrücklich gesagt, daß er schon im Mutterleibe vom heiligen Geist erfüllt sei, was offenbar die Rechtfertigung im Mutterleibe voraussetzt. Wenn aber Johannes im sechsten Monate seines Daseins die Rechtfertigungsgnade empfing, so ist es klar, daß er in der Erbsünde empfangen und bis zu diesem Momente in derselben geblieben war. Auch ist nach der einmüthigen Lehre der Theologen nicht anzunehmen, daß er, gleich Maria, von dem fomes peccati schlechthin frei war. Demgemäß ist ihm auch das Privilegium gänzlicher Freiheit von allen, auch den unbedachten läßlichen Sünden nicht zuzuschreiben. Wohl aber ist mit allen Vätern und Theologen zu behaupten, daß er nie in eine schwere Sünde gefallen ist. Wenn Brentius und andere protestantische Theologen ihrem System entsprechend behaupteten, Johannes habe schwere Sünden begangen, namentlich dadurch, daß er sich geweigert habe, Christum zu taufen (*Matth.* 3, 14) und daß er an demselben in dem Gefängniß gezweifelt habe (*Matth.* 11, 3), so steht das nicht nur mit der gesammten Ueberlieferung, sondern auch mit dem klaren Sinne und der richtigen Auffassung der angegebenen Stellen im Widerspruch. Weit entfernt, daß *Matth.* 3, 14 eine Todsünde des heil. Johannes meldet, berichtet diese Stelle einen Act seines Glaubens und seiner Demuth. Ebenso hat er nicht aus Glaubenszweifel seine Jünger mit der Frage *Matth.* 11, 3 zu Christus gesendet, sondern um sie zu demselben hinzuführen. Cf. *Suarez* l. c. Sect. IV.

2) Daß der heil. Johannes das donum prophetiae in hoher Vollkommenheit besaß, bedarf keines Nachweises; aber auch die anderen übernatürlichen

ist dennoch dadurch nicht eine absolute Erhabenheit desselben über alle Heiligen ohne Ausnahme festgestellt.

Wir können jedoch die Frage bezüglich der persönlichen Heiligkeit des Vorläufers dahingestellt sein lassen, da wir hier Johannes als den letzten und größten, die Gegenwart des Gottmenschen und Welterlösers bezeugenden Propheten betrachten, dessen Zeugniß alle messianische Prophetie in sich schließt, bestätigt und vollendet. Alles, was die Propheten von der göttlichen Persönlichkeit des Messias, von seinem Erlösungstod und von der Erneuerung der Welt durch den von ihm gesendeten heiligen Geist und von dem messianischen Gerichte verkündet haben, ist in den Worten des heil. Johannes, daß Jesus der Messias ist[1]), von seiner wahren Gottessohnschaft, seiner Erhabenheit über Alles[2]), seiner

---

Geistesgaben waren ihm nach der sententia communis eigen. Namentlich besaß er eine hohe Erkenntniß von dem Geheimnisse der Menschwerdung und der Erlösung, wie dieses sein Beruf erforderte. Daß ihm solche Erkenntniß selbst schon im Mutterschooße verliehen war, ist sententia probabilis. Nur die Wundergabe war ihm nicht gegeben. Quia Joannes quidem fecit signum nullum. *Joann.* 10, 41. Als Aeußerung des Volkes ist dieses Wort wohl kein unbedingter Beweis; allein mit Recht nehmen die meisten Ausleger dieses Wort des Volkes auch als objectiv wahr an. Auch ist der Grund, weßhalb Johannes keine Wunder wirkte, einleuchtend. Denn tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex aequo Joanni et Christo attendissent. Et ideo ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Joanni ut faceret signum. *S. Th.* 3, q. 38, a. 2, ad 2. Uebrigens war das ganze Leben des heil. Johannes gleichsam Ein Wunder. Joannes enim fuit quasi continuum miraculum, in conceptione, in utero, in nativitate, in vita angelica; miraculo enim ex parentibus sterilibus conceptus fuit; miraculo Christum in utero agnovit, salutavit, adoravit; miraculo nascens commune omnibus gaudium afflavit; miraculo patri in circumcisione loquelam reddidit; miraculo puer abiit in desertum, ibique tota vita vixit quasi angelus. *Corn. a Lap.* in *Matth.* 11, 11.

1) Ipsi vos mihi testimonium perhibetis, quod dixerim: Non sum ego Christus, sed quia missus sum ante illum. *Joann.* 3, 28.

2) Die Worte *Joann.* 3, 29 & 30, daß Christus der Bräutigam, Johannes nur der Freund desselben sei; daß jener wachsen, er selbst abnehmen müsse, sind unzweifelhaft Worte des Täufers. Die folgenden Worte sprechen die Gottheit Christi so klar als nur möglich aus: Qui desursum venit, super omnes est. Qui est de terra, de terra est et de terra loquitur; qui de coelo venit, super omnes est. Et quod vidit et audivit, hoc testatur . . . Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur; non enim ad mensuram dat Deus spiritum. Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus. Qui credit in Filium, habet vitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam,

ewigen Präexistenz[1]), von dem die Sünden der Welt tragenden und hinwegnehmenden Lamme Gottes[2]), von der Feuertaufe des heiligen Geistes[3]), von der Reinigung der Tenne und der Scheidung von Waizen und Unkraut[4]) enthalten.

III. Die Predigt des heil. Johannes des Täufers ist die letzte Vorbereitung auf Christus. Wie wir aber bereits bemerkt haben, war die unmittelbar vorbereitende Prophetie der messianischen Zeit nicht auf ihn beschränkt. Auch seine beiden Eltern weissagten von dem Erlöser, deßgleichen Simeon und Anna und in ihrer Weise selbst die Weisen aus dem Morgenlande. In ihnen bereits erfüllt sich die Verheißung Joels von der Ausgießung des Geistes der Prophetie in der messianischen Zeit.

Die nächste, erhabenste und vollkommenste Vorbereitung auf den Heiland ist aber seine Mutter, die allerseligste Jungfrau Maria selbst, welche auch durch ihr Wort im Magnificat die frohe Botschaft der Menschwerdung und Erlösung verkündigte. Allein als die unbefleckt empfangene jungfräuliche Mutter Gottes und in ihrer unauflöslichen Vereinigung mit Christus gehört sie nicht mehr dem alten, sondern ganz und vollkommen dem neuen Bunde an.

---

sed ira Dei manet super eum. *Joann.* 3, 31—36. Viele neuere protestantische und auch einige katholische Exegeten betrachten diese Worte als eine Reflexion des Evangelisten; alle alten und auch die besten neueren Ausleger — vgl. z. B. Schanz und Haneberg-Schegg, Reischl — nehmen dieselben als Worte des Täufers, wie dieses auch der natürliche Zusammenhang ausweist. Höchstens mag man mit Reischl zugeben: „Daß der heilige Evangelist hier den Sinn des Schlußzeugnisses des Täufers in Ausdrucksformen gab, welche seiner Evangelienschrift eigenthümlich geworden.“ Aber man darf auch fragen: Kann denn nicht etwa auch der frühere Johannesschüler seine Ausdrücke zum Theil den von Gott eingegebenen Worten des Täufers entlehnt haben?

1) *Joann.* 1, 15. Vgl. Bd. 4, S. 185 (2. Aufl. S. 181), Note 1.

2) *Joann.* 1, 29 & 36.

3) Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam, qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare, ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni. *Matth.* 3, 11 cf. *Marc.* 1, 8. *Luc.* 3, 16. *Joann.* 1, 26.

4) Cujus ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inextinguibili. *Matth.* 3, 12.

Zweites Kapitel.

Der Gott-Mensch Jesus Christus.

---

§. 342.

Vorbemerkung.

Wir handeln hier von der Person des Erlösers: daß nämlich Jesus Christus ist der Mensch gewordene Logos. Man pflegt dieses Dogma die Christologie zu nennen. Wir zerlegen dasselbe einfach und sachgemäß mit den meisten Theologen in folgende Lehrstücke: von der göttlichen Natur und Persönlichkeit Jesu Christi; von seiner menschlichen Natur; von der Vereinigung beider Naturen in der Person des Wortes oder von der hypostatischen Union. Daran schließen wir die Folgesätze, welche aus der hypostatischen Union für den ganzen Christus sich ergeben, und die Vorzüge, welche der menschlichen Natur Christi als solcher aus ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur in der Person des Wortes zufließen.

I. Von der göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi.

§. 343.

Das Incarnationsdogma.

Dasselbe läßt sich, wie gesagt, kurz und vollständig auf den Ausdruck zurückführen: Jesus Christus ist der ewige und wesensgleiche Sohn Gottes des Vaters, welcher Mensch, oder, was dasselbe ist, er ist das Wort, das Fleisch geworden. In diesem kurzen Satz sind die drei Wahrheiten ausgesprochen, daß Jesus Christus wahrer Gott ist und zwar die zweite Person der Gottheit; daß er zugleich wahrer Mensch ist und zwar dieser individuelle Mensch, Jesus von Nazareth; daß daher in ihm die göttliche und diese menschliche Natur in der Person des ewigen Wortes verbunden sind.

Wenn man die erste dieser Grundlehren als die Lehre von der Gottheit Christi, die zweite als die Lehre von seiner Menschheit, die dritte als die Lehre von der hypostatischen Union beider bezeichnet, so darf man hiebei nicht vergessen, daß wir dadurch nur verschiedene Momente Einer unzertrennlichen Wahrheit aussprechen; daß insbesondere, wenn wir von der Gottheit Christi reden, wir dieses Wort nicht seinem nächsten etymologischen Sinne nach lediglich von dem göttlichen Wesen im Unterschiede von der Persönlichkeit verstehen, sondern die Person, und zwar die zweite Person der Gottheit mit darunter begreifen. Ebenso fassen wir nicht die Menschheit als abstracten Gattungsbegriff, sondern als die in der Person des Sohnes Gottes subsistirende individuelle menschliche Natur.

Bevor wir das Incarnationsdogma näher darlegen, ist es zweckmäßig, eine Uebersicht der irrigen Lehren zu geben, welche in irgend einer Beziehung gegen das Incarnationsdogma verstoßen.

§. 344.

Die christologischen Irrlehren[1]).

I. Keine Glaubenswahrheit wurde seit den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von so vielen und so verschiedenartigen Irrthümern angegriffen, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Treffend sagt von allen diesen Irrlehren der heil. Fulgentius von Ruspe: Die Einen glauben sie gar nicht, die Anderen entstellen sie[2]). So liegt es auch in der Natur der Sache und folgt aus äußeren und inneren Gründen. Der gekommen ist, den Satan, die Welt und das Fleisch zu besiegen, wird auch von dieser dreifachen Macht am hartnäckigsten bekämpft; nicht nur durch Gewalt, sondern vor allem durch den Trug falscher Lehren. Das fleischgewordene

1) *Petavius*, De incarnatione Verbi lib. I, in quo haeresum omnium, quae catholicae de incarnatione fidei adversae sunt, historia describitur. *Gotti*, Veritas religionis christ. tom. 2. *Prudentius Maranus*, Divinitas D. N. Jesu Christi, besonders lib. 2 & 3. C. v. Schäzler, Menschwerdung, §. 4 und §. 22—28. Ueber die einzelnen Häresien vgl. Schwane, Dogmengesch. an den betreffenden Stellen.

2) Certum est, pene omnes haereticae pravitatis errores hinc quibusdam multipliciter subrepsisse, dum magnum pietatis sacramentum . . . nonnulli aut non sicut est credunt, aut omnino non credunt: et ille lapis, qui ab aedificantibus reprobatus, in caput factus est anguli, quibusdam pravae incredulitatis caecitate possessis, lapis offensionis et petra scandali efficitur. *Fulgentius Rusp.* Ad Thrasim. l. 1, c. 4. Vgl. auch die folgenden Kapitel — c. 7.

Wort war daher und wird alle Zeit auch auf dem Gebiete der Erkenntniß, sowohl der falschen Wissenschaft als des falschen Glaubens, der Stein des Anstoßes sein, den Einen Thorheit, den Anderen Aergerniß[1]).

Allein dieser vielgestaltige Kampf gegen das Incarnationsdogma hat nicht nur in dem Gegensatz zwischen Christus und seinem Widersacher seinen tiefsten Grund, sondern er ist auch in der Natur dieses Dogma's selbst begründet. Es ist ja das höchste und umfassendste unter allen Glaubensgeheimnissen; nur auf Grund eines starken und einfältigen, eines hohen und demüthigen Glaubens kann es richtig erfaßt werden. Kein Wunder, daß Wissensstolz und Glaubensschwäche am meisten an diesem Dogma Schiffbruch leiden.

Ueberdies schließt dieses Dogma in gewisser Weise und Beziehung alle natürliche und übernatürliche Wahrheit in sich und setzt dieselbe voraus: insbesondere die richtige natürliche Gotteserkenntniß und die richtige Erkenntniß der Trinität; die richtige Erkenntniß der Natur des Menschen und aller Creatur; die richtige Erkenntniß unserer übernatürlichen Bestimmung und des Wesens des Uebernatürlichen überhaupt[2]). Denn in dem Incarnationsdogma ist uns die höchste Offenbarung von dem Wesen Gottes und dem Wesen des Geschöpfes, insbesondere des Menschen, deßgleichen von dem Wesen von Natur und Uebernatur und ihrem gegenseitigen Verhältnisse gegeben — und es ist selbst das höchste und tiefste übernatürliche Geheimniß, das Geheimniß Gottes und des Menschen vorzugsweise. In ihm sind uns sowohl die Tiefen der Gottheit[3]), als die Tiefen des göttlichen Schöpfungsgedankens und Gnadenrathschlusses aufgeschlossen[4]). Daher muß jeder Irrthum, jede falsche Auffassung auf allen diesen Gebieten irgendwie auch mit unserem Dogma in Widerspruch gerathen und, wenn auf dasselbe angewendet, es verletzen und fälschen. Sowie daher die Kirche alle Wahrheit

---

1) *Rom.* 9, 32 & 33. *1 Petr.* 2, 7. *Js.* 8, 14 ff. Cf. *Luc.* 2, 34. *1 Cor.* 1, 23. Wenn diese und andere Stellen das Kreuz und die Gnade Christi hervorheben, so ist die Person Christi überall wesentlich vorausgesetzt.

2) Vgl. Schäzler, Incarn., §. 28.

3) Obwohl uns die Trinität auch ohne die Incarnation hätte geoffenbart werden können, so ist sie uns doch wirklich in und mit der Incarnation und in Beziehung auf sie geoffenbart.

4) Davon wurde bereits oben in der Lehre von der Congruenz der Incarnation gehandelt; das wird sich auch aus der ganzen theologischen Erörterung unseres Dogma's ergeben.

der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gleichsam concentrirt in diesem Dogma bewahrt, so bedarf es auch der richtigen Auffassung aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheit, wie dieselbe durch den Schutz des heiligen Geistes in der Kirche uns gegeben ist, um dieses Dogma allseitig festzuhalten und richtig zu erfassen. Mehr als irgend wo gilt hier der Grundsatz: Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

Das zeigt uns auch die Geschichte der christologischen Häresien und der kirchlichen Lehrentscheidungen. Der antitrinitarische und pharisäische Geist des abtrünnigen Judenthums hat in den judaisirenden Häresien, die falsche emanatistische Gottes- und Logoslehre des Philonismus und Neuplatonismus in den Häresien der Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, aber in seiner Weise auch im Arianismus; der pelagianische Rationalismus und Naturalismus hat in den Irrlehren der Nestorianer und ihrer Sprößlinge seine Frucht getragen; deßgleichen haben neuplatonische und andere philosophische Irrthümer bezüglich des Wesens Gottes und des Menschen die Verirrungen der Doketen, Apollinaristen, sowie auch der Monophysiten in allen ihren Abarten zur Reife gebracht. Alle diese Irrthümer wurden sofort allseitig von der Kirche verurtheilt und in der Kirche überwunden, um dann außerhalb derselben in neuen Formen sich wieder zu erheben und auszubreiten. So hängen auch wiederum alle übrigen christlichen Wahrheiten, namentlich die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung, von der Kirche und den heiligen Sacramenten, auf's innigste mit dem Glaubensartikel von der Menschwerdung des Sohnes Gottes zusammen.

Daher die Wichtigkeit der Kenntniß dieser Irrlehren für die Erfassung unseres Dogma's; aber auch deren apologetische Bedeutung. In letzterer Beziehung wollen wir zunächst Einiges hervorheben.

II. Vor allem ist hier den Behauptungen gewisser modernen Dogmenhistoriker gegenüber mit aller Entschiedenheit die Thatsache hervorzuheben, daß die gläubige Erkenntniß Christi als des menschgewordenen Sohnes Gottes, wie sie durch das richtig verstandene alte Testament vorbereitet war, in der Fülle der Zeit in ihrer ganzen Reinheit, Integrität und vollen Klarheit in die Welt eintrat. Nicht in Nebeln dunkeln Ahnens und Wähnens, nicht in frommen oder speculativen Mythen, sondern in dem reinen Licht des Apostolischen Glaubens ist die Sonne dieser Wahrheit am

Morgenhimmel der Kirche aufgegangen[1]). Es beweisen dieses die Bücher des neuen Testamentes, welche alles, was der Glaube von Christus, dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, uns lehrt, mit größter Vollständigkeit und höchster Bestimmtheit enthalten. Das ergibt sich auch daraus, daß von Anbeginn an und zu allen Zeiten alle Irrthümer, welche je, wenn auch noch so verhüllt, gegen das Incarnations= oder gegen das Trinitätsdogma auftauchten, sofort erkannt und bekämpft, mit aller Schärfe von der Kirche gekennzeichnet und verworfen wurden.

Dem Gesagten tritt ergänzend die zweite Thatsache zur Seite, daß fast alle Irrlehrer den Schein zu wahren suchten, daß auch sie an den Gott=Menschen glaubten und Bekenner seiner wahren Gottheit und Gottessohnschaft seien.

Dazu kommt noch die dritte Thatsache, daß in den ersten Jahrhunderten nur wenige vereinzelte Häretiker sich fanden, welche die Gottheit Christi leugneten und daß dieselben nach nicht langem Bestande spurlos verschwunden sind[2]). Aber auch die späteren großen rationalisirenden Häresien, wie der Arianismus und Nestorianismus, haben, wie sie aus den Irrthümern einer falschen Philosophie und theologischen Speculation entsprungen waren, in dem Glauben des Volkes keine Wurzel gefaßt. Und auch das ist ein Beweis für die Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des Glaubens an die Gottheit Christi, daß die dessen wahre Menschheit leugnenden Häresien, wie der Doketismus, Apollinarismus und Monophysitismus, möglich, zum Theil so verführerisch waren.

III. Bereits das Alterthum hat fast alle möglichen Formen christologischer Irrthümer erschöpft[3]). Dieselben sind, so weit sie die

---

1) Diese Offenkundigkeit der großen Centralwahrheit des Christenthums spricht, zugleich mit ihrer geheimnißvollen Tiefe, der Apostel *1 Tim.* 3, 16 aus in den Worten: Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, praedicatum est gentibus, assumptum est in gloria. Ueber die recipirte griech. Leseart: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί s. Bd. 4, S. 184 (2 Aufl. S. 180), Note 1.

2) Vgl. das Zeugniß des Theodoret Haer. fab. 2, 12 — Bd. 4, S. 323, Note 1 (2. Aufl. S. 316, Note 4).

3) Leo d. Gr. faßt sie in folgender Uebersicht zusammen: Omnium fere falsa credentium opinionibus, quae etiam in Spiritus sancti negationem proruunt, retractatis, neminem pene deviasse cognoscimus, nisi qui duarum in Christo naturarum veritatem sub unius personae confessione non credidit. Alii enim Domino solam humanitatem, alii solam adscripsere deitatem. Alii veram quidem in ipso divinitatem, sed carnem dixerunt fuisse

göttliche Natur und Persönlichkeit des Sohnes Gottes berühren, ausführlich in der Trinitätslehre[1]) besprochen. Die Irrlehren, welche die menschliche Natur und die hypostatische Union betreffen, werden in den bezüglichen Lehrstücken zur Darstellung kommen. Wir geben daher hier nur eine kurze Uebersicht der christologischen Häresien des Alterthums, insofern sie mit dem uns hier zunächst beschäftigenden Dogma von der göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi in Widerspruch stehen. Dieses Dogma leugnen aber:

1. alle jene Häresien, die Christus für einen puren Menschen halten, welche Vorzüge sie auch sonst demselben zuschreiben und in welchem uneigentlichen Sinne sie ihn Gott und Sohn Gottes nennen mögen.

Wenn also auch die Ebioniten[2]) Christus als den verheißenen Messias und in diesem Sinne als den Sohn Gottes anerkannten, oder wenn auch ein Theil derselben seine übernatürliche Geburt aus der Jungfrau annahm, so sind sie doch Leugner der Menschwerdung des Logos und somit der Gottheit Christi im wahren und eigentlichen Sinne.

Dasselbe gilt von Theodot Coriarius und seiner Schule[3]),

---

simulatam. Alii professi sunt veram eum suscepisse carnem, sed Dei Patris non habuisse naturam: et Deitati ejus, quae erant humanae substantiae deputantes, majorem sibi Deum, minoremque finxerunt; cum gradus in vera divinitate esse non possent. Quoniam quidquid Deo minus est, Deus non est. Alii cognoscentes Patris et Filii nullam esse distantiam, quia non poterant Dei unitatem intelligere, nisi in unitate personae, eundem asseruerunt esse Patrem quem Filium, et nasci et nutriri, pati et mori, sepeliri et resurgere, ad eundem pertinere, qui per omnia et hominis personam impleret et Verbi. Quidam putaverunt Dominum Jesum Christum non nostrae substantiae corpus habuisse, sed ab elementis superioribus ac subtilioribus sumptum. Quidam autem aestimaverunt, in carne Christi humanam animam non habitasse, nec fuisse, sed partes animae ipsam Verbi implesse deitatem. Quorum imprudentia in hoc transiit, ut animam quidem fuisse in Domino faterenter, sed eandem dicerent mente caruisse, quia sufficeret homini sua deitas ad omnia rationis officia. Postremo iidem asserere praesumpserunt, partem quandam Verbi in carnem fuisse conversam; ut in unius dogmatis varietate multiplici, non carnis tantum animaeque natura, sed etiam ipsius Verbi solveretur essentia. *De Nativ. Serm. 8.*

1) Bd. 4, §. 233 ff.

2) Bd. 4, §. 233, I, 1 über die Aloger daselbst I, 2.

3) Bd. 4, §. 233, I, 3.

wenn er auch, ähnlich wie jener Theil der Ebioniten, Christum als Messias und Sohn der Jungfrau anerkannte und annahm, daß bei der Taufe eine göttliche Kraft auf ihn herabgekommen sei.

Hierher gehören endlich Paul von Samosata und Photin, deren Lehren und Täuschungen bezüglich der Person Christi in der Trinitätslehre ausführlicher angegeben wurden [1]).

2. Leugner der göttlichen Persönlichkeit und Natur Christi sind alle jene Häretiker, welche die wahre Trinität leugnen und in Christus eine Offenbarung oder Erscheinung des einpersönlichen Gottes oder des göttlichen Wesens erblicken, wie die Sabellianer, Patripassianer, Beryll [2]).

Die Väter und späteren Theologen handeln von diesen Häretikern fast nur insofern, als sie die wahre Trinität in Gott leugnen und die göttlichen Personen als Offenbarungsweisen Gottes betrachten. Ob in dieser Beziehung in der sabellianischen Lehre etwas Pantheistisches gelegen, läßt sich schwerlich entscheiden. Noch weniger wissen wir, ob diese Häretiker, abgesehen vom Personenunterschiede, eine wahre Incarnation Gottes in Christo annahmen. Man könnte es meinen, da sie sich so sehr ihres Bekenntnisses der Gottheit Christi rühmten, und da die Väter ihnen die Lehre vorwarfen, daß der Vater in Christus geboren und gestorben sei [3]). Nichtsdestoweniger scheint es sehr zweifelhaft, ob sie eine wahre Incarnation im Sinne hatten; wahrscheinlicher ist es, daß sie Christus, sei es im theistischen, sei es auch in pantheistischem oder semipantheistischem Sinne, nur als eine Offenbarung Gottes und den Menschen Jesus als eine menschliche Person betrachteten, in welcher und durch welche Gott lediglich in außerordentlicher Weise wirkte. Wäre dem also, so hätten sie in dieser Beziehung ähnlich wie Paul von Samosata, Nestorius und die modernen Modalisten gedacht.

3. Leugner der Gottheit Christi sind alle, welche Christus zwar seiner höheren Natur nach als ein vorweltliches und überirdisches Wesen, nicht aber als wahren Gott und zwar als die zweite Person der Gottheit betrachten, mögen sie im übrigen wie immer von der Menschheit Christi und ihrem Verhältniß zu jenem überirdischen Wesen denken.

Hierher gehören

---

1) Bd. 4, §. 233, I, 4.

2) Vgl. Bd. 4, §. 233, II.

3) Vgl. auch oben die Antwort des Noëtus bei Epiph. haer. 57 — Bd. 4, S. 323, Note 2 (2. Aufl. S. 317, Note 1).

a. die Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten[1]) in allen ihren Formen. Ihnen allen ist der überirdische Christus oder Logos, oder Jesus, oder welche Namen sie sonst ihm gaben, irgend welche Emanation aus dem göttlichen Urwesen, welche entweder dem Menschen Jesus von Nazareth nur zeitweilig, von der Taufe bis zum Leiden, innewohnte, oder aber einen Scheinleib aus dem Himmel mitbrachte: Vorstellungen, welche mit der wahren Incarnation in Widerspruch stehen[2]).

b. Die Arianer[3]), welche den Logos nicht als ein emanirtes, sondern als ein erschaffenes vor- und überweltliches Mittelwesen betrachteten, das durch seine Tugend eine untergeordnet göttliche Würde und Verehrung sich verdient habe. Daß die Arianer nicht nur die wahre Gottheit und Gottessohnschaft Christi leugneten, sondern auch in anderer Beziehung den wahren Begriff der Incarnation verletzten, kann keinem Zweifel unterliegen. Historisch bekannt ist, daß sie behaupteten, Christus habe nur einen menschlichen Leib gehabt, während der (erschaffene) Logos die Stelle der Seele vertreten habe, was, wie wir später sehen werden, sowohl mit der wahren Menschheit, als der wahren Gottheit Christi und dem richtigen Begriffe der hypostatischen Union unverträglich ist.

c. Insofern alle, welche in irgend einer Weise gegen das Trinitätsdogma sich verfehlen, auch irgendwie bezüglich des Sohnes, also auch bezüglich der göttlichen Person Christi irren, könnte man sagen, daß auch die schismatischen Griechen, weil sie den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne leugnen, wenn auch nicht zunächst dem Incarnationsdogma, doch der göttlichen Person Christi als solcher zu nahe treten.

4. Endlich verletzen alle jene das Dogma von dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, welche zwar das Trinitätsdogma und insbesondere die ewige göttliche Persönlichkeit des Logos anerkennen, aber in irgend einer Weise dessen hypostatische Vereinigung mit der menschlichen Natur leugnen. Das gilt vor allem

a. von dem Nestorianismus, dieser gefährlichsten Irrlehre gegen das Dogma von der Menschwerdung. Bei allem frommen Scheine, den sie überall um sich zu verbreiten suchte, ist diese Lehre

---

1) Ueber diese vgl. Bd. 4, §. 236, I.

2) Von diesem Doketismus wird unten in der Lehre von der Menschheit Christi die Rede sein. Dort werden wir auch von dem hierher gehörigen origenistischen Wahne bezüglich der Seele Christi reden, welcher durch die s. g. Canones Syn. V (Cpt. II) contra Orig. can. 6, 8 & 9 verworfen wurde.

3) Ueber den Arianismus vgl. Bd. 4, §. 234 u. 235.

im Grunde Leugnung der wahren Menschwerdung des Logos und folglich der wahren Gottheit und Gottessohnschaft Christi. Da nämlich nach ihr der Mensch Christus mit dem göttlichen Logos nicht in der Hypostase des letzteren, sondern nur moralisch vereinigt ist, so ist der Mensch Christus nicht wahrhaft Gott und Gottes Sohn, und ist Gottes Sohn nicht wahrhaft Mensch. Daher ist der Nestorianismus so recht eigentlich die Zerstörung des magnum pietatis sacramentum[1]), jene Auflösung Christi, von der Johannes[2]) redet.

b. Aber auch das dem Nestorianismus in frommem Wahne gegenüberstehende Extrem des Monophysitismus und seines Ablegers, des Monotheletismus, zerstört mit dem Unterschied der Naturen das Geheimniß der Incarnation, und tritt fernerhin nicht nur der Menschheit, sondern auch der Gottheit Christi zu nahe, da die Vermenschung der göttlichen, wie die Vergottung der menschlichen Natur als solcher mit dem göttlichen Wesen schlechthin in Widerspruch steht.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die christologischen Irrlehren der mittleren und neueren Zeit.

IV. Auch das Mittelalter, obwohl in ihm das Licht Christi und eine gesunde Philosophie und Theologie die im Glauben einige Christenheit beherrschte, war dennoch nicht frei von christologischen Irrlehren, theils Ueberresten alter Häresien, theils Vorläufern künftiger Verirrungen.

Nicht nur schlossen selbstverständlich alle Verfehlungen gegen das Trinitätsdogma, wie sie sich die Neumanichäer (Paulicianer, Bogomilen, Katharer, Albigenser u. s. w.), ebenso ein Roscellin, Abälard, Joachim von Floris, Gilbert Porretanus zu Schulden kommen ließen[3]), insofern auch einen Irrthum gegen die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi ein; sondern auch bezüglich der Menschheit Christi und ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Worte erneuerten die mittelalterlichen Gnostiker und Manichäer die Irrthümer ihrer antiken Vorgänger und Stammväter. Aber auch der Nominalismus Roscellin's und Anderer führte, wie der heil. Anselm[4]) andeutet, zur nestorianischen Behauptung, daß in Christus,

---

1) *1 Tim.* 3, 16. — 2) *1 Joann.* 4, 3.

3) Vgl. Bd. 4, §. 238, I & II.

4) Dicunt enim quidam: quomodo dicimus in Christo non esse duas personas sicut duas naturas? Nam Deus et ante hominis assumtionem persona erat; nec postquam hominem assumpsit, persona destitit esse; et

wie zwei Naturen, so zwei Personen seien. Auch Abälard blieb nicht frei von anstößigen Aeußerungen bezüglich der hypostatischen Union[1]).

Monophysitische Anklänge fand man bei Gerhoh von Reichersberg, weil er der Menschheit Christi Allmacht und andere göttliche Eigenschaften zugeschrieben und sie insofern dem Vater gleichgesetzt, auch eine Ubiquität des Leibes Christi gelehrt habe[2]). Unzweifelhaft ist dieser Vorwurf gegen die s. g. Nihilisten gerechtfertigt, welche die menschliche Natur Christi als Nichts, als non aliquid bezeichneten, was von Papst Alexander III. censurirt wurde[3]).

Bei Scotus Erigena[4]) und noch mehr bei dem, auf diesen sich berufenden Amalrich von Bena und David von Dinant[5]) findet sich eine patheistische Deutung des Incarnationsdogma's. Daß die gegen Ende des Mittelalters aufkommende falsche Mystik und Theosophie, wie nicht minder gewisse emanatistische und patheistische philosophische Systeme in ihrer Anwendung auf das Trinitäts- und Incarnationsdogma zu Irrthümern führen mußten, sei nur angedeutet[6]).

V. Die Urheber des Protestantismus und die Bekenntnisse der von ihnen gegründeten Religionsgemeinschaften wollten unzweifelhaft, wie das Trinitäts-, auch das Incarnationsdogma, so wie es durch die großen Concilien des Alterthums definirt und von der katholischen Kirche geglaubt wurde, unwandelbar festhalten[7]). Allein das in so vielen glorreichen Kämpfen siegreich allen

---

homo assumtus persona est, quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur. De fid. Trin. c. 6. Schwane, Dogmengesch. d. mittl. Zeit. S. 245, Note 2.

1) Schwane a. a. O. §. 53.

2) S. Schwane a. a. O. §. 54.

3) Vgl. Schwane a. a. O. §. 55, B. S. 254.

4) Vgl. Bd. 1, S. 93, Note 2 (2. Aufl. S. 87. Note 5).

5) Vgl. Bd. 4, §. 238, II, 3.

6) Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. 3.

7) Nachdem die Augsburger Confession (1530) Art. I bezüglich der Trinität den vom Nicänum ausgesprochenen Glauben bekannt und „alle Irrlehren der Manichäer, Valentinianer, Arianer, Eunomianer und Mahometaner" verworfen, spricht sie Art. III *De Filio Dei* also: Item docent, quod Verbum, hoc est, Filius Dei, assumserit humanam naturam in utero beatae Mariae Virginis, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria, vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Ebenso die Apologie,

Irrlehren gegenüber behauptete, durch die Väter und großen Theologen der Kirche so genau und sorgfältig erklärte Grunddogma des Christenthums konnte so wenig, als irgend ein anderes Dogma, den Consequenzen des protestantischen Glaubensprincips gegenüber unversehrt bleiben[1]).

Schon Luther'n und seinen ersten Genossen und Schülern wurden mit Grund weittragende Verstöße gegen das Incarnationsdogma vorgeworfen, indem sie namentlich durch ihre Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi[2]) infolge der Mit-

die Schmalkalder Artikel, der große Katechismus Luthers, die Concordienformel. So auch die Schweizer, Französischen, Niederländischen und Anglicanischen Bekenntnisse. Unter Berufung hierauf schreibt Hagenbach, Dogmengeschichte (Bd. 2, §. 266): „Ebenso fest als die Lehre von der Trinität, blieb auch die Lehre von den beiden Naturen in Christo als gemeinsame Fundamentallehre unangetastet stehen bei dem Kampfe zwischen Protestantismus und Katholicismus." Freilich muß er sofort beifügen: „einzig in Betreff der communicatio idiomatum und unio personalis erhob sich (im Zusammenhang mit dem Sacramentsstreit) eine Differenz zwischen Lutheranern und Reformirten. Dagegen tauchten unter den Secten mancherlei Meinungen über die Person Christi auf, die wieder an ältere Häresien erinnerten."

1) Wenn die heilige Schrift der freien Auslegung des Einzelnen unterliegt, so können die Lehrentscheidungen des Alterthums und die Bekenntnißschriften der Reformationszeit der freien Forschung doch wahrlich keinen Damm setzen. Und welchen Werth konnten die Begriffe der kirchlichen Lehrentscheidungen noch haben, nachdem die protestantische Wissenschaft mit der gesammten alten Philosophie und Theologie gebrochen hatte. Was nutzte es, von Person und Natur, von unio hypostatica und von communicatio idiomatum zu reden, wenn man mit diesen Worten ganz andere Begriffe verband und verbindet, als die Kirche bei ihren Lehrentscheidungen, als die Väter und die gesammte Theologie der Vorzeit damit verbinden? Warum sollte die alte katholische Lehre von der Person Christi nicht gerade so behandelt werden, wie die Reformatoren so viele andere katholische Lehren behandelten? Wohl berief sich Luther Zwinglianern, Sacramentirern und anderen Parteien gegenüber auf den Glauben der ganzen Kirche von Anbeginn, auf der lieben Väter Schriften, ja bekannte, daß im Papstthum die wahre Christenheit gewesen — aber wie konnte das allen den namenlosen Anklagen gegenüber verfangen, in denen er die katholische Kirche als das apokalyptische Babel, den Papst als den Antichrist bezeichnete, den Vätern und allen großen Theologen und Heiligen der Vorzeit aber jedes Verständniß des von ihm erst an das Licht gezogenen wahren Evangeliums absprach? Nichtsdestoweniger sind die Bekenntnisse der Gottheit Christi in den orthodoxen Bekenntnißschriften von großem Werth. Sie sind der Punkt, an den sich die Hoffnung der Wiedervereinigung der noch gläubigen Protestanten mit der Kirche knüpft.

2) Bekanntlich hat Luther und haben seine Anhänger diese auch früher schon vorgekommene, aber allgemein verworfene Lehre (vgl. oben S. 313, Note 2 u. 3,

theilung der Majestät des Gottessohnes an den Menschensohn [1]), oder, wie man auch sagte, der realen [2]) Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche Natur Christi (communicatio idiomatum realis), sei es schon vom Momente der Menschwerdung an, sei es nach der Auferstehung und Verklärung Christi, entweder dem Monophysitismus oder dem Nestorianismus verfielen: ersterem, wenn man eine essentiale, letzterem, wenn man eine nur accidentale Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche Natur annahm [3]).

---

daß auch Faber Stabulensis dieselbe vorgetragen, ist wohl nicht begründet. — S. Welte, im [neuen] Herder'schen Kirchenlexicon) zur Vertheidigung seiner Lehre von der wahren Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl (darüber in der Lehre von der heiligen Eucharistie; vgl. Möhler, Symbol. §. 35) aufgestellt und wurde deßhalb von den Schweizer Reformatoren und anderen des Eutychianismus beschuldigt, welche Beschuldigung durch die Anklage auf Nestorianismus erwidert wurde.

1) Der Ausdruck *majestas* wurde sehr allgemein üblich, um überhaupt die Eigenschaften der Gottheit zu bezeichnen. Daher gab Brenz, der Hauptvertheidiger dieser Lehre, einem seiner deßfallsigen Bücher den Titel De majestate Christi hominis. Daraus ergibt sich auch, was unter dem Ausdruck majestas Christi in der Concordienformel zu verstehen ist.

2) Im Gegensatz zur blos nominalen. Gewiß steht göttliche und menschliche Natur in Christus nicht in einer blos begrifflichen und nominellen, sondern in der realsten Gemeinschaft, aber vermöge der Einheit der Person. Die communicatio idiomatum, sowie die Gnadengaben der menschlichen Natur Christi sind Folgen der hypostatischen Union, nicht aber deren Wesen und Ursache.

3) Nach Bellarmin lehrten fast alle lutherischen Theologen seiner Zeit einen doppelten Irrthum: Primo dicunt, Christi carnem habere attributa divinitatis ac praecipue omnipraesentiam. Secundo docent, hypostaticam unionem consistere in ista communicatione attributorum divinorum ipsi carni et humanitati. Et si quidem volunt ista attributa conjungi essentialiter humanitati, jam illa fiet unum cum divinitate, quae est haeresis Eutychiana. Si vero volunt conjungi accidentaliter, tum distinctae erunt personae Dei et hominis, et una erit in alia per inhabitationem et per accidens, quod est aperte Nestorianum. *Controv.* tom. 1, Controv. gener. 2. De Christo lib. 3, c. 1. Die Wahrheit dieser Alternative ist evident; wie weit aber solche Irrthümer unter den Lutheranern verbreitet und inwiefern die Vorwürfe der Reformatoren gegen sie berechtigt, und in wie weit diese selbst in ihrer eigenen Lehre correct waren, ist eine historische Frage, die wir hier nicht näher untersuchen wollen. Jedenfalls steht fest, daß über diese Fragen nicht nur zwischen Reformirten und Lutheranern, sondern auch unter den letzteren selbst die heftigsten Controversen geführt wurden. Während Luther und seine treuesten Schüler die Ubiquität des Leibes Christi in Folge der *communicatio realis idiomatum* behaupteten, wurde dieselbe von Melanchthon und

Bis in das siebzehnte Jahrhundert hielt die lutherische Theologie daran fest, daß die hypostatische Union in der realen communicatio idiomatum der göttlichen an die menschliche Natur bestehe, und wurden noch mitten im dreißigjährigen Kriege die Streitigkeiten zwischen den Tübinger Kryptikern und den Gießener Kenotikern geführt[1]), um deren Vermittelung sich die sächsischen Theologen ebenso vergeblich, als die weltlichen Fürsten bemühten.

---

seinen Anhängern bestritten. Brenz und Andreä, überhaupt die Tübinger, vertheidigten auf's Entschiedenste die Ubiquität, die sächsischen Theologen, wenigstens seit dem Tode Luthers, bekämpften sie; ja eine Dresdener Synode sämmtlicher sächsischer Superintendenten, woran auch Doctoren von Leipzig und Wittenberg theilnahmen, bezeichnete diese Lehre als einen Inbegriff aller Häresien. Später wurde man in Sachsen wieder anderer Meinung. Chemnitz und die Concordienformel suchten zwischen beiden Meinungen in unklarer Weise zu vermitteln. Die meisten der Sätze der Concordienformel, De persona Christi, VIII, tragen die alte katholische Incarnationslehre vor, auf welche Tradition sich auch die Solida declaratio so oft und nachdrücklich beruft. Dagegen kommen auch unklare und bedenkliche Sätze vor. So wird z. B. der Satz: Quod (Christus) secundum humanitatem omnipotentiae aliarumque proprietatum divinae naturae prorsus non sit capax als irrig verworfen Negativa XV. Die *Solida declar.* hält die Behauptung Luthers aufrecht, daß allenthalben, wo Gott ist, auch Christus sei, und „alles durch und durch voll von Christus sei, auch nach der Menschheit, nicht nach der ersten leiblichen begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen göttlichen Weise". So viel ist klar, daß die protestantischen Theologen von Anfang an bezüglich der wesentlichsten Grundprincipien des Incarnationsdogma's in die heftigsten Controversen unter einander geriethen und, obwohl sie damals noch über einen großen Fonds theologischer Bildung, die sie aus der alten Kirche mitgebracht, verfügten, in höchst bedenkliche Theorien verfielen. Wenn z. B. der Württembergische Superintendent Schmidelinus, einer der vorzüglichsten Brentianer, die These aufstellt: Haec sola idiomatum communicatio hypostatica unio definienda est — und erklärt: Neque vero hac reali plenitudine, omnis divinatis communicatione naturae humana natura cum divinitate miscetur, sed quod divinae est per essentiam, id humanae suo modo per accidens communicatur — so ist das, bei allem ubiquistischem Eifer, vollkommen nestorianisch. Daß übrigens die Bekenntnißschriften, namentlich auch die Concordienformel und die Solida declaratio den Nestorianismus dem Wortlaute nach verwerfen, unterliegt keinem Zweifel.

1) Ueber den Gegenstand dieser Streitigkeiten möge eine Stelle aus Wagenmann's Art. Kenotiker und Kryptiker in Herzog's und Plitt's Real-Encyklopädie der prot. Theol. 2. Aufl. orientiren. Dieselbe lautet: „Was den Inhalt des Streites betrifft, so waren beide Parteien einig in dem Satz, daß der menschlichen Natur Christi vom Moment der Fleischwerdung an der Besitz (κτῆσις, possessio) der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der gött-

Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß der alte, sowohl lutherische als reformirte, Protestantismus und seine Bekenntnisse wie das

lichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart und der Antheil an den göttlichen Funktionen, insbesondere der Weltregierung, zukomme. Streitig aber war der Gebrauch (χρῆσις, usus) jener Eigenschaften und die Ausübung jener Funktionen im Stande der Erniedrigung, oder die Frage: An Jesus Chr. ϑεάνϑρωπος in statu exinanitionis juxta humanitatem fuerit omnipraesens creaturis et totum universum (licet latenter — wie die Tübinger hinzusetzten) gubernaverit? Diese Frage wurde von den Tübingern bejaht, von den Gießenern verneint. Näher aber zerfiel die Controverse wieder in vier einzelne Fragen (quatuor quaestiones controversae): 1. Hinsichtlich des fundamentum omnipraesentiae etc.: ob der Grund des Besitzes und Gebrauchs der kommunicirten göttlichen Eigenschaften in der unio personalis oder in der libera Christi voluntas oder der sessio ad dextram zu suchen sei? Das Erstere behaupteten die Tübinger, das Zweite die Gießener. 2. Ueber den Begriff der omnipraesentia: ob diese als adessentia vel propinquitas ad creaturas oder wesentlich als praesentia operativa zu fassen sei? Ersteres behaupteten die Tübinger, das Zweite die Gießener. 3. Die dritte und Hauptfrage aber betrifft den Unterschied der beiden status: ob der Mensch Christus schon im Stande der Erniedrigung ebenso wie jetzt im Stande der Erhöhung alles im Himmel und auf Erden kraft der ihm in der Menschwerdung kommunicirten Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit regiert habe, nur mit dem Unterschied, daß jener Gebrauch der divina majestas im Stande der Erniedrigung unter der Knechtsgestalt verborgen und versteckt war (tecta atque occultata), jetzt im Stande der Erhöhung gloriosa et majestatice declarata et manifestata. Dies bejahten die Tübinger, leugneten die Gießener, indem sie behaupteten, daß Christus den plenarius div. majestatis usus im status exinanitionis nicht gehabt, sondern erst im Stande der Erhöhung erlangt habe. Daran schloß sich endlich 4. die genauere Begriffsbestimmung der exinanitio, die von den Gießenern definirt wurde als vera realis et omnimoda abstinentia ab usu tam directo quam reflexo divinae majestatis, von den Tübingern als occultatio majestatis divinae unter der angenommenen Knechtsgestalt. Dabei wollen die letzteren (zur Beseitigung des Vorwurfs einer nuda occultatio) noch unterscheiden a. zwischen dem usus directus, den Christus auch im Stande der Erniedrigung immer, wenn auch nur latenter, geübt, und dem usus reflexus, dessen er zum Zweck der Ausrichtung seines hohenpriesterlichen Amts (des opus redemptionis) sich völlig enthalten, sowie b. zwischen fünf verschiedenen Stufen der exinanitio, die nicht blos die negativen Momente der evacuatio, occultatio, abdicatio, sondern auch die positiven der assumptio formae servilis und der praestatio obedientiae activae et passivae in sich schließen." Wenn wir die historische Treue dieser Darstellung anerkennen, so können wir dagegen mit den daran geknüpften Reflexionen über die kirchen- und culturhistorische Bedeutung dieses Streites und über den Fortschritt, welchen die Reformation über die Christologie der alten Kirche hinaus gemacht habe, selbstverständlich nicht einverstanden sein. Auf die christologischen Irrthümer Schwenkfeld's u. A. einzugehen, hat für uns hier kein weiteres Interesse.

Trinitäts-, so auch das Incarnationsdogma, so wie sie es aus der katholischen Kirche überkommen, nach den Lehrentscheidungen des Alterthums festhalten wollten und deßhalb auch den Katholiken in diesen Punkten nicht, wie in anderen Lehrstücken, den Vorwurf machten, von der Lehre und dem Sinn der heiligen Schrift und der ersten Christen abgewichen zu sein.

VI. Anders gestaltete sich die Sache in den zahlreichen kleineren protestantischen Secten[1]). Alle jene, theils rationalistischen, theils pseudomystischen und theosophischen, antitrinitarischen Irrlehren, welche wir in der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit kennen lernten[2]), sind selbstverständlich auch insofern christologische Irrthümer, als sie die göttliche Natur und Persönlichkeit des Logos ihrem richtigen Sinne nach leugnen; durchweg stellen sie aber auch bezüglich der hypostatischen Union als solcher falsche Theorien auf[3]).

So lange die älteren protestantischen Bekenntnißschriften durch den Eifer der Theologen und durch die weltlichen Obrigkeiten aufrecht erhalten wurden, blieben diese Lehren auf enge Kreise beschränkt; später wurden sie aber in mannigfaltigen Modificationen zu weithin herrschenden Richtungen und Denkweisen in der protestantischen Welt und insofern haben sie auch für die Gegenwart ihre Bedeutung. Es zeigen diese Secten einen doppelten Charakter, den man am verständlichsten als Rationalismus und Pietismus bezeichnen kann, obwohl beide, der Natur der Sache nach, vielfach sich berühren und mischen.

Die Hauptvertreter des Rationalismus in der älteren Zeit sind die Socinianer. Leugner der Trinität und der göttlichen Natur und Person Christi, hielten sie noch eine Reihe übernatürlicher Vorzüge Jesu Christi fest. Sie lehrten, daß er vom heiligen Geiste, d. h. nach ihrer antitrinitarischen Auffassung, vermöge einer übernatürlichen Kraft und Einwirkung Gottes von der Jungfrau empfangen sei und deßhalb der Sohn Gottes genannt werde. Sie behaupteten, daß er vor Beginn seines Lehramtes in den Himmel versetzt worden und hier die Offenbarungen und Aufträge Gottes

---

1) Vgl. Möhler, Symbolik, zweites Buch, §. 54—94.

2) Bd. 4, §. 238, IV, A. 1—4.

3) Es sei hier nur der pantheisirenden Gnosis des Michael Servede gedacht. Wenn man seine dunklen, scheinbar einander widersprechenden Sätze (vgl. *Gotti*, Verit. christ., tom. 2, c. 115) zusammenfaßt, so war ihm Christus der von Ewigkeit in der Erkenntniß Gottes seiende, dann durch eine göttliche Emanation in der Jungfrau Maria verwirklichte, nach Seele und Leib aus dem Himmel stammende Idealmensch.

empfangen habe[1]). Sie lehrten endlich, daß er nach Vollbringung seines Werkes wegen seines Gehorsams und zum Lohne seines Verdienstes göttliche Würde, Ehre und Macht empfangen habe, so daß es nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei, ihn anzubeten und anzurufen, zwar nicht, wie den höchsten Gott und als die erste Ursache unseres Heils, wohl aber als den zu göttlicher Würde erhobenen Sohn Gottes und Christus und als die zweite Ursache unseres Heiles[2]). Erst die consequenteren Socinianer und Unitarier schritten zum vollendeten rationalistischen Unglauben bezüglich der Person Christi fort[3]).

Was die schwärmerischen, resp. pietistischen Secten betrifft, so waren unter den älteren Wiedertäufern unzweifelhafte Leugner der Trinität und der Gottheit Christi, wie Ludwig Hetzer u. A.[4]). Auch ein Theil der Mennoniten, die remonstrantisch Gesinnten oder Galenisten, hatten bezüglich der Trinität und Christi socianische Meinungen[5]). Wenn die Mennoniten überhaupt auf der einen Seite gegen die protestantische Rechtfertigungslehre reagirten und der katholischen Rechtfertigungslehre sich näherten[6]), so war auf der andern Seite vermöge ihres einseitigen praktischen Subjectivismus eine rationalistische und indifferentistische Tendenz ihnen eigen, die selbst socinianisch Gesinnte zu ihrer Gemeinschaft zuließ und für die richtige Auffassung des Trinitäts- und Incarnationsdogma's nur verhängnißvoll sein konnte[7]). Aehnlich verhält es sich auch mit den Quäkern,

---

1) Dadurch suchten sie die Aussprüche Christi über den Ursprung seines Wissens zu erklären. In welch' gezwungener Weise sie die klaren Aussprüche der heiligen Schrift über das ewige Sein des Logos bei Gott und überhaupt über die Gottheit Christi zu erklären suchten, kann man ausführlich bei Maranus in seiner Widerlegung Krell's, des Haupttheologen der Socinianer, sehen. (Divin. D. N. Jesu Christi lib. 1, pars 2, c. 20—22.) Vgl. auch Möhler, Symb. §. 89.

2) Das Nähere s. bei Möhler, Symb. §. 89. Auf Grund solcher Lehren glaubten jene späteren Remonstranten oder Arminianer, die allmälig zu socinianischen Meinungen übergingen, sich mit den orthodoxen Formeln ihres Glaubensbekenntnisses bezüglich der Gottheit Christi abfinden zu können. Vgl. Möhler, §. 94.

3) S. Bd. 4, §. 238, IV, A. 2.

4) Möhler, Symb. §. 58.

5) Vgl. Scharpf, Kirchenlex. (1. Aufl.) s. v. Menno und Mennoniten.

6) S. Möhler, §. 62. Sie lehrten insbesondere die auch nach dem Sündenfall gebliebene Willensfreiheit und die Rechtfertigung durch den durch Liebe thätigen Glauben.

7) Vgl. Möhler a. a. O. §. 63.

bei denen der, seit Anbeginn der Welt auf alle Menschen ohne Ausnahme wirkende innerliche Christus und das von ihm ausströmende innerliche Licht, das sie auch als Fleisch und Blut Christi bezeichneten, den geschichtlichen Christus und das objectiv bestimmte Dogma bezüglich seiner Person und seines Werkes in den Hintergrund treten ließ [1]).

Dasselbe gilt in entsprechender Weise bezüglich der Herrnhuter, Methodisten und Pietisten [2]) in Deutschland und England, bei denen, trotz der Ueberschwänglichkeit ihrer „Kreuz- und Blut-Theologie", der historische Christus und die objective dogmatische Bestimmtheit bezüglich seiner Person immer mehr in den „inneren Christus" sich auflöste [3]).

Der Visionär Swedenborg und seine Secte ist im tiefsten Grunde rationalistisch. Seine Gotteslehre ist entschieden antitrinitarisch, resp. sabellianisch, wodurch bereits seine Christologie verurtheilt ist. Der Name Sohn Gottes ist ihm Name des Menschen Christus, in welchem Jehova sich in besonderer und höchster Weise geoffenbart habe. Wenn er daher von einer Annahme der Menschheit durch Gott redet, so versteht er es sicher nicht im Sinne der wahren Incarnation [4]).

Während der alte symbolgläubige Protestantismus alle diese Secten und separatistischen Richtungen bekämpfte, sollte eine Zeit kommen, wo dieselben, und selbst die Swedenborgianer, als bevorzugte Träger des von dem herrschenden Rationalismus fast zerstörten Glaubens an Christus im Protestantismus erschienen [5]).

VII. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wurde der alte, an den Bekenntnißschriften des sechzehnten Jahrhunderts fest-

---

1) Vgl. Möhler, §. 71.

2) Das letztere Wort im historischen Sinne genommen, nicht wie es vielfach von Rationalisten und Liberalen als Schimpfname für jeden irgend gläubigen und frommen Protestanten gebraucht wird.

3) Vgl. Möhler a. a. O. §§. 72—76.

4) Vgl. Möhler a. a. O. §§. 77—86. Hier möge die beiläufige Bemerkung Platz finden, daß der moderne Spiritismus in religiöser Beziehung einem seichten Rationalismus und Indifferentismus huldigt. Unglauben und Aberglauben gehen immer Hand in Hand. Vgl. Dr. Wilh. Schneider, Geisterglaube. 4. Abschn.

5) „Nur ein kleines Häuflein von Frommen, worunter die ausgezeichnetsten Geister des Jahrhunderts (unter diesen werden in der Note Zinzendorf und Spangenberg an erster Stelle genannt), hielt mitten in der negirenden Zeit die Gottheit Christi mit der ganzen Gluth einer begeisterten Liebe fest, die bei Einigen sogar an Schwärmerei und Häresie streifte, wie bei Immanuel Swedenborg," schreibt Hagenbach, Dogmengesch. Bd. 2, §. 300.

haltende protestantische Glaube, zumal in Deutschland, durch die deistisch rationalistische Aufklärung in der theologischen und in der gebildeten Laienwelt mehr und mehr verdrängt. Auf die früher bei den orthodoxen Theologen herrschende Verschmähung der Philosophie folgte eine vollständige Auslieferung der Theologie an die jeweilig herrschenden philosophischen, auch von der aufblühenden schönen Literatur getragenen Richtungen des Zeitgeistes. So wurden hier Kant[1]), Jacobi[2]), Herder[3]), dort Spinoza[4]), Schel=

1) Ihm ist der Sohn Gottes die Idee der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, wie diese Idee in Gott ist. Selbstverständlich ist diese moralische Vollkommenheit keine andere als die des autonomen kategorischen Imperativs. Dem entsprechend sind die Evangelien ein populäres Exempelbuch der „Religion inner der Gränzen der reinen Vernunft". Christus, sein Leben und Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt sind nur Sinnbilder der sittlichen Erneuerung und der einstigen Belohnung. Vgl. Hettinger, Krisis des Christenthums. S. 100. Stöckl im „Katholik" 1882, II, S. 11 ff.

2) Schon durch den Begriff seines philosophischen Glaubens (über die falschen Glaubensbegriffe des vielgestaltigen Rationalismus und falschen Mysticismus vgl. Bd. 1, S. 551, Note 1; 2. Aufl. S. 528, Note 3), wie mit jeder wahren Philosophie, so mit jeder wahren Theologie, welche beide objective Wahrheitserkenntniß zur Voraussetzung und zum Ziele haben, absolut unvereinbar, war sein ganzes religiöses System und insbesondere seine Christologie durchaus ungläubig und in specie antikatholisch. Vgl. Haffner im Neuen Kirchenlexikon s. v. Jacobi.

3) S. die folgende Note.

4) Wie sehr dieser „fromme" Pantheist von Schleiermacher, aber auch von Herder, namentlich so lange er unter Göthe's Einfluß stund, verehrt war, ist bekannt. Treffend charakterisirt Baumgartner (Neues Kirchenlex.) den seiner Zeit auch als Theologen einflußreichen und als solcher heute noch neben Lessing gefeierten (vgl. nur Dorner, Geschichte d. prot. Theologie, S. 729—741) Herder treffend mit den Worten: „Als Literat sich an Lessing bildend und auf's Innigste mit seinen Ansichten vertraut, als Prediger beständig in die Nothwendigkeit versetzt, einem noch christlich gläubigen Publikum zu entsprechen, gegen den französisch englischen Deismus, wie gegen die schriftklaubende Orthodoxie gleich eingenommen und vor jeder streng philosophischen Untersuchung des Christenthums zurückschreckend, konnte er kaum einen Ausweg aus allen Widersprüchen finden, als jenen des dunkeln verschwommenen Gefühls. Aber damit war auch jede Grundlage einer rationellen Theologie für immer dahin. ‚Gott' war ihm ein so vages Gefühl, daß er ihn bei Spinoza wie bei Luther, bei Rousseau und Plato, wie bei den Kirchenvätern fand. In Christus nahm er für sich unzweifelhaft etwas Uebermenschliches, Wunderbares und Göttliches an, aber in seinen Schriften betonte er so sehr den Menschensohn, die Humanität Christi, die rein menschliche Moral Christi, daß jeder Gegner des positiven Christenthums sich sein Christenthum gefallen lassen konnte. Wie der

ling[1]) und Hegel[2]) in rascher Folge die maßgebenden Geister, welche die protestantische Theologie beherrschten. Die Christologie des älteren deistischen Rationalismus erhob sich nicht über die Christologie Kant's und Lessing's, und stand tiefer als die der Ebioniten, Paulianer und Photiner des Alterthums. Diesen rationalistischen Theologen war Christus, der Sohn Joseph's, ein purer Mensch, ein hochbegabter, wenn auch noch den Vorurtheilen seiner Zeit Rechnung tragender Lehrer der Vernunftreligion, einer reineren Sittlichkeit und schönen Menschlichkeit, deren populäres und liebenswürdiges Vorbild er auch durch sein Leben und Wirken wurde. Sohn Gottes war er in demselben Sinne, wie wir alle Kinder Gottes von Natur sind und durch sittliches Verhalten werden sollen. Das Uebernatürliche, das man an ihm etwa noch anerkannte, lag darin, daß man ihn in eminenter Weise als ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung in der religiösen Erziehung des Menschengeschlechtes betrachtete. Dem mußte sich denn auch die Bibel anbequemen, indem man durch Exegese und Critik die messianische Prophetie aus dem alten, aus dem neuen aber alles Wunderbare und Uebernatürliche beseitigte[3]).

Zu derselben Zeit, als der Kant'sche Deismus zum Pantheismus sich entwickelte, begann auch für die protestantische Theologie eine neue Aera. An die Stelle der gemein rationalistischen Leugnung der übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums, insbesondere also der Menschwerdung des Sohnes Gottes, trat eine neue Deutung derselben, die aber noch schlimmer war als der alte vulgäre Rationalismus, der zwar die übernatürlichen Wahrheiten leugnete, aber die natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten noch einigermaßen festhielt, während die neue Theologie unter dem Schein christlicher

---

Spinozismus, so fand auch der Naturalismus und Rationalismus, die vollständigste religiöse Indifferenz in seiner Theologie schonende Unterkunft, wenn sie ihm nur seinen poetischen Mysticismus gelten ließen."

1) Vgl. Bd. 4, S. 447 (2. Aufl. S. 438), Note 2.

2) Vgl. Bd. 4, S. 447, Note 3 (2. Aufl. S. 439, Note 1).

3) Mit Recht hat man betont, daß dieser Christus der Aufklärung nichts anderes sei, als ein aufgeklärter Rabbi, wie der Hillel der Geschichte, der Nathan der Weise der Dichtung. So ist auch das Christenthum dieses Christus nichts anderes, als das moderne rationalistische Judenthum; daher auch der Jude Geiger (das Judenthum u. s. Geschichte II, S. 190) mit einem gewissen Rechte schreiben konnte: „Die moderne Bildung hat religiös sich an den jüdischen Monotheismus, wissenschaftlich und künstlerisch sich an das Griechenthum angeschlossen, das specifisch Christliche entweder ignorirt oder geradezu abgewiesen." S. Hettinger, Krisis d. Christenth., S. 68.

Frömmigkeit selbst die natürliche Wahrheit vernichtete. Es ist aber hier hauptsächlich eine doppelte Richtung zu unterscheiden: die der Schleiermacher'schen Vermittelungstheologie[1]) und die der s. g. speculativen Theologie[2]).

Indem Schleiermacher zur vermeintlichen Versöhnung des Glaubens mit der Wissenschaft der letzteren die objective Wahrheit des Erkennens, dem ersteren die subjective Wahrheit des frommen Gefühls, nämlich des Gefühls der Abhängigkeit vom Absoluten zuschied, stellte er auf Grund dieses frommen Selbstbewußtseins auch seine Christologie auf, welche schon deßhalb mit dem christlichen Glauben in Widerspruch steht, weil dieser Glaube für sich nicht blos jene subjective Wahrheit des frommen Gefühls, sondern absolute objective Wahrheit in Anspruch nimmt, und Christus nicht etwa blos die subjective, sondern die höchste objective Wahrheit, der Mensch gewordene ewige Logos ist. Allein auch abgesehen davon, hat der Christus der Schleiermacher'schen Christologie mit dem wirklichen Christus, den das Evangelium uns vor Augen stellt, den die Apostel gepredigt und den die Welt geglaubt hat, nichts gemein. Er ist nicht der Mensch gewordene Sohn Gottes, sondern lediglich der Idealmensch und als solcher die Krone der Menschheit, in welchem das religiöse Bewußtsein und Leben, wie Schleiermacher es versteht, zur Vollkommenheit sich entwickelt hat und von dem es auf die Glieder der christlichen Gemeinde übergeht[3]). Von einer

1) Vgl. Hettinger, Krisis des Christenthums, VIII. S. 76 ff.

2) Vgl. Hettinger a. a. O. IX. S. 101 ff.

3) Hettinger a. a. O. gibt die Christologie, wie Schleiermacher in seiner Glaubenslehre (II, §. 92. 104) sie entwickelt, und deren Begründung kurz und treu also wieder: „Wie komme ich nun zu Christus? Als Glied der christlichen Gemeinde — dies ist der Ausgangspunkt der Christologie Schleiermachers — bin ich mir der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewußt, d. h. ich fühle in dieser Gemeinschaft die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. Diese Einflüsse nun können von der christlichen Gemeinschaft nicht in der Art ausgehen, daß die Wechselwirkung ihrer Mitglieder sie hervorbrächte; denn in einem jeden von diesen ist Sünde und Unvollkommenheit gesetzt, und das Zusammenwirken von Unreinen hat nie etwas Reines zum Resultat gehabt. Ich kann sie aber noch weniger aus mir selbst erklären, weil von mir aus jener Zusammenklang des niederen Selbstbewußtseins mit dem höheren nur erschwert wird; aber sie stammen auch nicht von einem außerhalb dieser Gemeinschaft Stehenden, vielmehr werden sie außerhalb dieser gar nicht gefunden. Daher können sie nur von dem Stifter dieser Gemeinschaft ausgehen, der eben durch diesen Einfluß auch ihr beständiges Haupt bleibt. Der Rationalismus hatte von Christus nichts übrig gelassen als einen Religionsstifter und ein sittliches Vorbild; aber

wahren Menschwerdung des Logos kann bei seiner sabellianisch-pantheistischen Trinitätslehre[1]) ohnehin nicht die Rede sein. Was vom Meister gilt auch von seinen zahlreichen Schülern bis zur Gegenwart. Ihnen allen ist Christus im besten Falle der Idealmensch und hat derselbe keine andere Präexistenz als in der urbildlichen Idee Gottes[2]).

Daß die unverhüllt pantheistische Deutung des Incarnations- und Erlösungsdogma's[3]) des alten Glaubens mit letzterem ebenso

---

dann kann auch ein Anderer nach ihm kommen und wir können ihn vergessen. Nach Schleiermacher dagegen beruht das, was Christus uns leistet, ganz und gar auf dem, was er gewesen ist; die Lehre von seinem Werke und seiner Person bildet denselben Inhalt, nur das eine Mal als Sein in ihm, das andere Mal als Wirken auf uns angeschaut, beide stehen und fallen mit einander. Geht nun von Christus schlechthinige Förderung des religiösen Lebens aus, so muß, vermöge der nothwendigen Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung, das religiöse Leben in ihm ein schlechthin gefördertes, vollkommenes gewesen sein. Da aber die natürliche Zeugung nur Unvollkommenes erzeugt, so muß bei Christus die übernatürliche Causalität Gottes durch die natürlichen Factoren, welche unangetastet bleiben, wirken. Und da das Gottesbewußtsein ungetrübt und ungestört in dem Menschen Jesus wirkte, was hindert, ein Sein Gottes in ihm in Form des Bewußtseins auszusprechen? Auch sein Gottesbewußtsein entfaltete sich zwar nur allmälig, weil in menschlicher Weise; aber die Entwickelung der unteren Seelenkräfte sprang in ihm der Entfaltung der höheren nie vor, so daß die Macht der letzteren über die ersteren immer dieselbe schlechthinige, er hiemit wesentlich ohne Sünde war. Seine Wunder sind zwar nicht als schlechthin übernatürlich festzuhalten, noch auch als Beweise für die Wahrheit seiner Religion zu benützen; aber es stimmt doch trefflich, daß von dem, der die Geister so tief erregte, eigenthümliche Wirkungen auch auf die leibliche Seite der menschlichen Natur ausgegangen sind. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sind dogmatisch nicht gefordert. So ist Christus Prophet, Priester und Opfer, indem er in die Gemeinschaft des sündigen Lebens der Menschheit trat, um uns in die Gemeinschaft seines sündelosen und seligen Lebens aufzunehmen, König als Haupt dieser Gemeinschaft. So ist in ihm das Urbildliche geschichtlich geworden, jedes seiner geschichtlichen Momente trägt das Urbildliche in sich; dies der Sinn der kirchlichen Formel von der hypostatischen Vereinigung."

1) Vgl. Bd. 4, §. 238, IV, A. 5.

2) Vgl. Hettinger a. a. O. S. 84 ff.

3) In umfassendster Weise hat seiner Zeit David Strauß in seinem Leben Jesu (zuerst erschienen Tübingen 1834; vgl. Bd. 1, S. 441 [2. Aufl. S. 423], Note 1) und in seiner Glaubenslehre (Tüb. 1840) den Hegel'schen Pantheismus auf Christus angewendet. Diese seine inopportune Rücksichtslosigkeit, wie nicht minder, nach seinem Herabsinken zum materialistischen Positivismus und Pessimismus, sein Namens der modernen Welt in seiner Schrift „der alte und neue Glaube" ausgesprochenes Bekenntniß: „Wir sind keine Christen

in Widerspruch steht, wie der Pantheismus überhaupt, bedarf keines Nachweises.

mehr", wurde zwar in der protestantischen theologischen Welt allgemein perhorrescirt — aber das hinderte nicht, daß auch noch in der neuesten Zeit renommirte Theologen der Sache nach auf denselben Standpunkt der Negation oder der positivistischen Skepsis bezüglich der ersten Principien der natürlichen Religion, wie vielmehr des Christenthums sich stellten. Mit Grund kann daher Hettinger (a. a. O. S. 114), nachdem er die Entwickelung dieser speculativen Christologie betrachtet, schreiben: „So stehen wir denn am Ende des Zerstörungsprocesses. Die ‚christliche Dogmatik' von Biedermann macht auch vor den beiden Cardinalfragen, welche Alle, so die positiven Dogmen der Kirche bereits dem Läuterungsproceß der ‚Wissenschaft' überlassen haben, möglichst laut bejahen, um dadurch ‚von vornherein sich noch als gläubige Theologen auszuweisen', nicht Halt. Die Behauptung der Persönlichkeit Gottes ist ihm nur das Schibboleth des vorstellungsmäßigen Theismus, welche Vorstellung in den reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes aufzuheben ist, und wobei die längst widerlegten Einwendungen, die immer von Neuem das Spinoza-Fichte'sche Wort vorbringen: Omnis determinatio est negatio, wiederkehren. Doch erlaubt er, uns Gott als Persönlichkeit vorzustellen, da die Vorstellung die natürlich-allgemeine Form unseres Glaubensbewußtseins ist, während ein Anderer (Pfleiderer) lehrt, daß die Frömmigkeit durch das Aufgeben dieser Vorstellung einen großen Gewinn erlange. Ebenso ist die Vorstellung der Seelenfortdauer in den Gedanken des ewigen Lebens im Sinne der Immanenz zu erheben, und ein Festhalten an ihr kann nur die Aeußerlichkeit befördern, die Innigkeit des in Gott Seins mitten in dieser Zeit schädigen. Und das ‚Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik' des Neukantianers Lipsius gibt zu, daß ‚der philosophische Begriff des Absoluten für das reflexionelle Denken nicht minder unvollziehbar als die religiöse Idee der Persönlichkeit Gottes' sei, wobei der inadäquate und nur analoge Charakter unserer Gotteserkenntniß zu einem widerspruchsvollen gewendet wird; doch hält er noch an dem Glauben an die Persönlichkeit Gottes insoweit fest, als dieser aus der religiösen Erfahrung unmittelbar erwächst, womit aber ‚eine objectiv-theoretische Aussage über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt nicht gewonnen wird'. Denn hiemit würde die Gränze der Erfahrung transscendirt, für welche letztere allein es nur ein Wissen gibt, so daß der Mensch nach ihm in einem beständigen Gegensatze zwischen Wissen und Glauben sich umhergeworfen sieht. Die Versuche, die persönliche Fortdauer wissenschaftlich zu begründen, sind nach ihm schon darum vergeblich, weil die unserer Erkenntniß gesetzten Schranken oder die Unmöglichkeit, über den Boden der uns gegebenen Erfahrung hinaus eine andere Daseinsform des menschlichen Ich auf dem Wege des reinen Denkens zu erschließen, solche Beweise von vornherein als hinfällig erscheinen lassen; denn eine nackte Seelenexistenz ist eine phantastische Vorstellung. Doch mag die religiöse Hoffnung sich dabei beruhigen, daß der Menschheitsgeist, wenn er auch niemals von seiner raumzeitlichen Bedingtheit in der Welt schlechthin loskommen kann, doch vielleicht (!) unter anderen natürlichen Bedingungen als der unserer Erfahrung zugänglichen, sich zu höheren

Allerdings haben sich sowohl gegen die Christologie Schleiermacher's und seiner Schule, als gegen die pantheistische und neu-kantianische Deutung der Christologie namhafte s. g. positive Theologen erhoben; aber leider läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß nicht wenige derselben hier nach nestorianischer[1]), dort nach

---

Stufen des selbstbewußten und selbstthätigen Lebens erheben könne." Mit ihm stimmt Hartmann überein; nur daß er von seinem Standpunkt daraus die Folgerung von dem endlichen Siege des pessimistischen Monismus über das Christenthum in den Worten zieht: „Indem diese christlichen Theologen auf solche Weise die Errungenschaften der neuesten Philosophie für eine Religion auf der Basis einer concret-monistischen Immanenz praktisch verwertheten, haben sie demnach wider ihre Absicht eine positive geschichtliche Leistung vollbracht, von deren Tragweite sie selbst keine Ahnung haben, und deren Ausnützung und Vollendung allerdings erst von ihren Nachfolgern erwartet werden kann."

1) Zu diesen ist namentlich Dorner zu rechnen, dessen Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, wie nicht minder die Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland alles eher ist, als eine objective dogmengeschichtliche Darstellung; alles ist Tendenz und geistreiche kühne Construction. Wie Dorner das Trinitätsdogma construirt, haben wir Bd. 4, S. 449 (2. Aufl. S. 440), Note 1 gesehen. In dieser seiner Trinitätslehre, welche die göttlichen Personen zu incompleten Personen und Momenten der Einen absoluten Persönlichkeit herabsetzt, meint nun Dorner den Schlüssel auch zur Lösung des Geheimnisses der Incarnation gefunden zu haben: denn, meint er, „so erscheine eine vollständige Selbstmittheilung Gottes als des Sohnes an die Menschheit als möglich, ohne mit der menschlichen Persönlichkeit zu collidiren, und da durch die περιχώρησις, also mittelbar der Sohn Antheil hat an der Einen absoluten göttlichen Persönlichkeit, die sich in dreifach verschiedener Weise will und weiß, so ist eben damit auch die Menschheit mit der göttlichen Persönlichkeit innig verbunden." (Gesch. d. prot. Theol. S. 876.) Wenn Dorner meint, die Leugnung einer menschlichen Persönlichkeit in Christus sei von der protestantischen Theologie gänzlich aufgegeben, so hätte ihn Philippi (Glaubensl. IV, S. 224) und der von diesem citirte Gerhard eines anderen belehren können, welch' letzterer in seiner lutherischen Dogmatik mit scholastischer Begriffsschärfe schreibt: Quaeritur an natura humana recte dicatur ἀνυπόστατος? ἀνυπόστατον duplicem habet significationem: *Absolute* et *simpliciter* illud dicitur ἀνυπόστατον, quod nec sua nec aliena ὑποστάσει subsistit . . . Eo sensu natura humana Christi non potest dici ἀνυπόστατον. *Relate* et secundum quid ἀνυπόστατον dicitur, quod non quidem sua, sed aliena ὑποστάσει subsistit . . . hoc sensu caro Christi dicitur ἀνυπόστατος, quia scilicet est ἐνυπόστατος, in ipso logo subsistens. Allein freilich nachdem man an die Stelle der altchristlichen und allgemein menschlichen Begriffe von Natur und Person ganz andere Begriffe gesetzt hatte, mußte eine Begriffs- und Namenverwirrung ohne Gränze eintreten. Als die Vermittelungstheologie in ihrer vollen Blüthe stand, hat dieses der redliche Hagenbach in seiner Dogmengeschichte (2. Aufl., Bd. 2, S. 449) ganz naiv und hoffnungsvoll aus-

monophysitischer[1]) Seite von der Wahrheit abgewichen sind.

Wir unterlassen es, auf andere Richtungen und Wandlungen der modernen protestantischen Theologie[2]) einzugehen, sprechen aber gern

---

sprochen in den Worten: „Die speculative Philosophie aber suchte die vom Rationalismus verkannte Idee des menschgewordenen Gottes oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen um jeden Preis zu retten, auch auf die Gefahr hin, die historische Erinnerung an die Person Christi aufgeben zu müssen, oder gar die Geschichte in Mythus zu verwandeln. Die vermittelnde neuere Theologie erkennt es als ihre Aufgabe, fortwährend dahin zu wirken, daß Göttliches und Menschliches in Christo (Urbildliches und Geschichtliches) in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefaßt werden; und so verschieden auch die Wege sind, welche die Einzelnen dabei einschlagen, so darf doch das als Gewinn einer gemeinsamen Einsicht angenommen werden, daß die altkirchlichen Ausdrücke (von Person und Natur) nicht mehr ausreichen, das Verhältniß zu bezeichnen, und daß es nur einer tiefern religionsphilosophischen und religionshistorischen Forschung gelingen werde, die Idee eines durch seine Sündlosigkeit von den Sündern specifisch unterschiedenen Gottmenschen ebenso wohl vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen, als ihre Verwirklichung an und in der Person Jesu von Nazareth für die gläubige Geschichtsbetrachtung zum höchsten Grad historischer Gewißheit zu erheben."

1) Das gilt von den zahlreichen neueren Theologen, welche, wie Sartorius, König, Delitsch, Hofmann, Ebrard, Thomasius, Geß, aber auch Hase, Kahnis u. a., die Menschwerdung auf eine Kenosis des Logos zurückführen, der während der Zeit seiner Erniedrigung ganz oder theilweise seiner göttlichen Eigenschaften sich entäußert und dieselben dann in seiner Verklärung zurückgenommen habe, wobei Einige, wie Geß, sogar annehmen, daß der selbstentäußerte Logos in Jesus die Stelle der Seele vertreten habe. Mit Recht urtheilt Philippi (a. a. O. S. 375) über diese weitverbreitete Lehre, daß in ihr ein doppelter Monophysitismus liege: „eine Verwandlung Gottes in den Menschen und eine Rückverwandlung des Menschen in Gott."

2) Ein kleines Bild von der hier herrschenden Unklarheit und Verwirrung gibt der Artikel „Christologie" von Robert Kübel in der neuen Auflage von Herzog's und Plitt's Realencyklopädie der protest. Theol. Nachdem gezeigt worden, daß eigentlich bis jetzt eine genügende Christologie noch nirgends existirt habe und daß insbesondere „die evangelische Kirche mit der unveränderten Uebernahme und Weiterentwickelung der wesentlich orientalischen Trinitätslehre und Christologie zunächst einen bedeutenden Fortschritt in christologischer Erkenntniß nicht gemacht habe, obgleich sie die römischen Irrthümer überwand" — wird mit den Worten geschlossen: „So war es auch nicht zu verwundern, daß sie zwar nicht blos, doch aber hauptsächlich erst dadurch weiter geführt wurde, daß die theologische, theils theosophische (vgl. Jacob Böhme), theils philosophische (namentlich Hegel) Speculation das Bild des geschichtlichen Christus in ein Nebelbild theistischer und pantheistischer Phantasie aufzulösen drohte. Zum Glück hat hingegen die evangelische Kirche schon von vorn-

aus, daß die Vertreter der symbolgläubigen lutherischen Theologie ernstlich sich bemühten, die ächte Incarnationslehre der alten Kirche zu vertheidigen. Zu bedauern ist nur, daß auch sie sich dabei von unbegründeten Vorurtheilen gegen die katholische Kirche und die theologische Wissenschaft der katholischen Vorzeit nicht frei hielten[1]).

VIII. Auch im Schooße der katholischen Kirche haben von den sicheren Pfaden der kirchlichen Wissenschaft und Frömmigkeit nach verschiedenen Seiten hin abirrende, vom Zeitgeist beeinflußte falsche Richtungen das Incarnationsdogma verletzt, aber auch sofort durch die kirchliche Auctorität Berichtigung gefunden.

1. Die jansenistisch-febronianische Feindschaft gegen die fromme Verehrung Mariä und die gnadenreiche Andacht zum Herzen Jesu trat in folgerichtiger Weise auch mit dem Incarnationsdogma und seinen Consequenzen in Widerspruch und wurden die deßfallsigen Sätze[2])

---

herein das Gegenmittel in dem ebenfalls von ihr aufgenommenen historisch-biblischen Princip, dessen Consequenzen freilich erst in der Neuzeit gezogen worden sind. In welch' verschiedener Weise haben wir schon angedeutet. Für die eigentliche dogmatische Christologie scheint uns dasselbe unbedingtes, volles Ernstmachen mit der Kenose zu verlangen, wie solche in allerlei Nüancirungen namentlich von Thomasius, Sartorius, Liebner, Hofmann, Geß und dem Unterz. geltend gemacht worden ist. Doch ist hiegegen auch mit Energie die orthodox-lutherische Lehre, namentlich von Philippi (was dieser von der Kenose urtheilt, s. in der vorigen Note) und Kahnis, wieder aufgefrischt worden. Die Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen Theologie wird wohl die sein, die Christologie wirklich lebensvoll herauszubilden sowohl aus den biblischen Urkunden, als aus dem Leben der Gemeinde mit Beobachtung des theologischen Factors, namentlich seines Monotheismus als beständigen Correctors gegenüber Ausschreitungen nach rechts und links."

1) Wir haben hier namentlich den frommen und wissenschaftlich tüchtigen Philippi im Auge. Er hat mit großer Klarheit und Schärfe die Irrthümer der modernen protestantischen Christologie und das von Dorner und unzähligen anderen ausgebeutete Vorurtheil bekämpft, „daß in der lutherischen Kirche ein wesentlicher Fortschritt über die altkirchlichen christologischen Bestimmungen hinaus gemacht worden sei." (a. a. O. S. 273.) Aber, sagt er auf der anderen Seite: „was nützte die noch so richtig formulirte Lehre von Christi Person und Werk, wenn die Lehre von der Aneignung des durch ihn erworbenen Heiles verschwiegen und verdunkelt blieb?" (a. a. O. S. 228.) — So groß war die Macht des ererbten Vorurtheils auch in einem edlen und tüchtigen Geiste.

2) *Decr. Alexandri VIII* d. d. 7. Dec. 1690 prop. 24 & 26 vgl. die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä und der Sündelosigkeit Christi. *Bulla* Auct. fid. *Pii VI* prop. 61—63 über die Anbetung der Menschheit Christi und insbesondere seines hh. Herzens. Insofern jeder Irrthum bezüglich der Trinität auch das Incarnationsdogma berührt, ist auch auf die Bulla Auct. fidei i. f. hinzuweisen. S. Bd. 4, §. 238, V, 1. — An den optimistischen

vom apostolischen Stuhle censurirt, wie wir an den betreffenden Orten näher sehen werden.

2. Benedict XIV. und sein Nachfolger Clemens XIII. haben verschiedene Schriften des P. Berruyer S. J. wegen einer Reihe falscher Sätze verworfen[1]), welche namentlich gegen das Incarnationsdogma verstoßen und eine nestorianische Auffassung desselben einschließen; so namentlich die Behauptungen: daß Christus durch das opus Dei ad extra, wodurch seine Menschheit mit der göttlichen Person des Logos vereinigt wurde, filius naturalis Gottes des Dreieinen geworden; daß Christus in den drei Tagen des Todes aufgehört habe, Gott zu sein und durch seine Auferstehung auf's Neue Sohn Gottes geworden; daß der Gehorsam, das Gebet, das Leiden, das Opfer Christi Acte und Leiden, nicht des ewigen Wortes, sondern der Menschheit allein waren; daß Christus seine Wunder nicht aus eigener Kraft, sondern durch sein Gebet gewirkt, daß er deßgleichen nicht selbst den heiligen Geist gesendet, sondern ihn durch sein Gebet vom Vater erlangt habe — lauter Behauptungen, welche eine nestorianische Auffassung des Incarnationsdogma's einschließen[2]).

3. Der theilweise Verfall der ächten katholischen Philosophie und Theologie und der Einfluß der modernen philosophischen Systeme hat auch in Deutschland wie bezüglich der Glaubensgeheimnisse

---

Irrthum des Malebranche bezüglich der angeblichen Nothwendigkeit der Incarnation sei hier nur beiläufig erinnert. S. oben S. 31 ff.

1) Das Breve Bened. XIV. v. 17. Febr. 1758 betraf die beiden ersten Theile der histoire du peuple de Dieu, die bereits früher von der Indexcongregation censurirt waren. Im December 1758 bestätigte Clemens XIII. diese Censuren und erstreckte sie auf den inzwischen erschienenen dritten Theil der Geschichte des Volkes Gottes, welcher auch den Titel hat: Paraphrase littéral des Epitres des Apotres d'apres le commentaire latin du P. Harduoin. Auch eine Reihe französischer Bischöfe und Synoden, die Sorbonne und die Ordensgenossen Berruyer's haben dessen Irrthümer verworfen und bekämpft. Es ist charakteristisch für die Gefahren jener Zeit, daß ein der Kirche treu ergebener Ordensmann, indem er die heilige Geschichte der falschen Bildung seiner Zeit schmackhaft machen wollte und dabei die sicheren Wege der kirchlichen Wissenschaft verließ, solchen Irrthümern anheimfiel. Vgl. Schäzler, Incarn. §. 24. Schwane, Dogmengesch. d. neueren Zeit. §. 21. St. Alphons v. Liguori, Gesch. der Häres. 2. Thl. 15. Widerleg.

2) Von anderen Irrthümern Berruyer's sei nur seine Lehre erwähnt, daß alle Erstgeborenen durch das Gesetz zur Genugthuung für die Anderen verpflichtet gewesen und daß dieses auch für Christus gegolten habe. Ferner seine irrige Meinung von einer möglichen Erlangung des Heils durch Beobachtung des bloßen Naturgesetzes.

überhaupt, so insbesondere bezüglich des Incarnationsdogma's zu irrigen Lehren geführt.

Hier ist vor allen anderen[1]) der Güntherianismus zu nennen, welcher von der Kirche namentlich auch wegen seiner christologischen Irrthümer verworfen wurde[2]). Da wir auf dieselben und ihre Quellen später zurückkommen werden, so sei hier nur erwähnt, daß der Güntherianismus in dreifacher Beziehung gegen das Incarnationsdogma verstößt, indem er durch seine trinitarische Irrlehre[3]) die wahre göttliche Persönlichkeit, durch seine falsche Anthropologie[4]) die wahre Menschheit Christi verletzt, und endlich den wahren Begriff der hypostatischen Union zerstört, indem er in Christus neben der göttlichen Person des Logos in nestorianischer Weise eine menschliche Persönlichkeit lehrt, welche mit der göttlichen Person des Logos nur in einer formalen Vereinigung stehe. Diesem Menschen Jesus, dem zweiten Adam, der an sich, wie der erste, defectibel war und erst durch seine freie That seine Vereinigung mit dem göttlichen Logos unauflöslich machte, wird von dieser Lehre das Erlösungswerk zugeschrieben. Dieses sei der wahre Sinn des christologischen und soteriologischen Dogma's, dessen volles Verständniß die Väter und alten Concilien noch nicht besessen und in das wir jetzt erst durch die günther'sche Philosophie eingeführt werden konnten[5]).

---

1) Ueber die sehr bedenklichen Theorien Benedict Stattler's bezüglich der Incarnation vgl. Schäzler, Incarn. §. 25. Hermes, der vorzüglich Stattler benutzte, wurde nicht ausdrücklich wegen Irrthümer bezüglich des Incarnationsdogma's von Gregor XVI. censurirt. Wenn auch an Baader die von Schäzler a. a. O. §. 27 hervorgehobenen guten Seiten anzuerkennen sind, so ist doch sein ganzes christologisches System zu verwerfen. Wie ihm die Trinität das Product eines theogonischen Processes ist (vgl. Bd. 4, §. 288, V. 2), so bildet ihm auch die Incarnation ein Moment dieses Processes und hängt zugleich mit der Baader'schen Gnosis über den Fall des vorzeitlichen Urmenschen zusammen. Näheres s. bei Stöckl: Die Baader'sche Philos., Kathol. 1859, II. S. 1042 ff.

2) In den Litt. Pii IX ad Card. de Geissel dd. 15 Junii 1857 folgt auf die die trinitarischen Irrthümer Günther's verwerfenden Worte (s. Bd. 4, S. 453, 2. Aufl. S. 444, Note 2) folgender Satz: In compertis pariter habemus, neque meliora, neque accuratiora esse, quae traduntur de sacramento Verbi incarnati deque unitate divini Verbi personae in duabus naturis, divina et humana.

3) Vgl. Bd. 4, §. 238, V. 3.

4) Vgl. Bd. 6, §. 295, VI., insbes. S. 129—131.

5) Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, Bd. 3, S. 60 ff. Clemens, die speculat. Theol. A. Günthers und die kath. Kirchenlehre, S. 118 ff.

§. 345.
Positiver Beweis der göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi.

Die göttliche Natur und Persönlichkeit des ewigen Wortes wurde in der Trinitätslehre erschöpfend nachgewiesen. Es wurde gezeigt, daß dieselbe bereits in den messianischen Weissagungen, mit vollster Klarheit aber im neuen Testamente ausgesprochen ist. So wie wir die betreffenden Beweise aus dem alten Testamente oben[1]) kurz wiederholt haben, so soll dasselbe hier mit den Beweisen aus dem neuen Testamente und der kirchlichen Ueberlieferung geschehen.

I. Auf Grund der Wesenseinheit und des auf der ewigen Zeugung beruhenden Personenunterschiedes ist Gott im absoluten und trinitarischen Sinne der Vater Jesu Christi[2]). In demselben Sinne ist Christus der Sohn Gottes, der einzige, ewiggezeugte, eigene, wahre Sohn, der Gegenstand der absoluten Liebe des Wohlgefallens, welche Gott zu sich selber hat[3]). Er ist das ewige Wort, das von Gott persönlich verschieden und dennoch mit ihm absolut eins, die absolute Ursache alles übernatürlichen und natürlichen Seins der Creaturen ist[4]). Er ist das unerschaffene, unendlich vollkommene Ebenbild Gottes des Vaters, von dessen absoluter Gleichheit der Abglanz des Lichtes, der Abdruck des Siegels nur ein schwaches Bild ist[5]). Er ist der höchste Herr, der wahre Gott, hochgelobt in Ewigkeit — Jehova-Elohim[6]). Als solchem sind ihm alle göttlichen Eigenschaften, vorab die incommunicabeln, die absolute Vorweltlichkeit und Ueberweltlichkeit, das absolute Sein, die absolute Unwandelbarkeit und Ewigkeit, die absolute Vollkommenheit und Einfachheit eigen. Er ist das absolute Licht und das absolute Leben. Selbst der Unbegreifliche, ist er der absolut Wissende, dem nichts Göttliches und nichts Creatürliches, nichts Wirkliches und nichts Mögliches, nichts Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verborgen ist: kurz er ist die absolute Wahrheit und Weisheit.

In gleicher Weise ist ihm auch absolute Freiheit, Macht und Herrschaft, aber auch die unendliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eigen.

---

1) §. 336, II. — 2) Vgl. Bd. 4, §. 222. — 3) Vgl. Bd. 4, §. 223.
4) Vgl. Bd. 4, §. 224, I. — 5) Vgl. Bd. 4, §. 224, II.
6) Vgl. Bd. 4, §. 225.

Der Sohn ist, wie der Vater, die erste Ursache, das höchste Urbild, das letzte Ziel aller Dinge, der Schöpfer, Erhalter, Beweger und Regierer derselben; der Urquell alles natürlichen und übernatürlichen Lebens und Lichtes.

Er hat die Welt erschaffen, hat sie erlöst, wird sie richten, vollenden und ewig verklären. Demgemäß gebührt ihm, wie dem Vater, die absolute göttliche Ehre und ist er Gegenstand der drei göttlichen Tugenden[1]).

Und obwohl er alles, was er ist, aus dem Vater ist, und alles, was er weiß, im Vater schaut, und was er will und wirkt, aus dem Vater will und wirkt, so ist doch alles dieses ihm in absoluter Weise eigen: denn er ist eins mit dem Vater, und er weiß, wirkt und will in gleicher Weise und in eigenem Namen, wie der Vater: denn alles, was dem Vater eigen, ist auch ihm eigen, auch der heilige Geist und dessen active Spiration. Daher steht er zu Gott dem heiligen Geiste schlechthin in demselben Verhältniß wie der Vater[2]).

Allein nicht nur die so zahlreichen directen Zeugnisse, die wir in der Trinitätslehre betrachtet und an die wir hier erinnert haben, beweisen die göttliche Persönlichkeit und Natur Jesu Christi, sondern alles, was das neue Testament von Christi Person, Leben und Werk lehrt, hat seine Gottheit zur Voraussetzung und wird ohne dieselbe auch alles Menschliche an ihm seiner Wahrheit beraubt: denn die Menschheit Christi ist eben die mit dem Logos hypostatisch vereinigte; nur in dieser Vereinigung ist sie wirklich und hat all' ihre Wahrheit, Schönheit und Güte, wie wir in allem Folgenden sehen werden. Wenn man daher sagen darf, daß das gesammte Alte Testament Christus den gott-menschlichen Messias prophetisch und typisch verkündigt, so kann man mit noch viel mehr Recht sagen, daß das gesammte neue Testament Zeugniß für die Gottheit Christi ablegt.

II. Diese ewige und wahre Gottessohnschaft Christi bezeugt auch die gesammte apostolische und kirchliche Ueberlieferung[3]); sie lehren von Anbeginn alle Väter[4]); sie hat die Kirche den antitrinitarischen[5]) Irrlehren gegenüber, von den Ebioniten an

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 226. — 2) Vgl. Bd. 4, §. 227.

3) Vgl. Bd. 4, §. 229. — 4) Vgl. Bd. 4, §. 230—232.

5) Wir nehmen hier dieses Wort zur Bezeichnung aller die ächte Trinitätslehre leugnenden oder entstellenden Systeme, nicht in dem engeren Sinn, in welchem man in der Kirchengeschichte die ältesten Leugner der Trinität so zu nennen pflegt. S. Bd. 4, S. 316 (2. Aufl. S. 310), Note 3.

bis auf die Gegenwart, in der genauesten und allseitigsten Weise definirt [1]).

Diese antitrinitarischen Irrlehren und die sie treffenden kirchlichen Lehraussprüche beziehen sich allerdings auf die ewige göttliche Person des Logos und sein Verhältniß zum Vater und heiligen Geiste; allein sie legen auch nicht minder Zeugniß ab für die hier uns beschäftigende Lehre von der göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi, des menschgewordenen Logos; ja auf ihn zunächst bezogen sich die Angriffe der Häretiker, wie die Vertheidigung der Kirche, wenn auch jene Irrlehren in einem antitrinitarischen Gottesbegriffe wurzelten und die Entscheidungen der Kirche zunächst die Vertheidigung des trinitarischen Personenunterschiedes bezweckten.

Nichts ist demnach mit solcher Evidenz von der heiligen Schrift ausgesprochen, so uranfänglich, beharrlich und allgemein von der Kirche gelehrt und geglaubt, allen Leugnungen, Entstellungen und Täuschungen der Irrlehrer gegenüber so scharf, genau und allseitig als Centraldogma des Christenthums erklärt, als die Wahrheit, daß der ewige wesensgleiche Sohn Gottes, die zweite Person der Trinität, nicht eine andere, weder der Vater, noch der heilige Geist, Mensch geworden ist [2]).

III. Da Christus der menschgewordene Logos ist, so gilt alles, was der Glaube von letzterem lehrt und wir in der Trinitätslehre betrachtet haben, vollständig, ganz und ausnahmlos, im eigentlichen und wahren Sinne von Christus seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit nach.

Da also die göttlichen Personen und eine jede derselben mit dem Einen und untheilbaren und absolut einfachen Wesen identisch und der Eine und wahre Gott selbst sind, so ist Christo gerade so, wie dem Vater und dem heiligen Geiste, und in untheilbarer Wesenseinheit mit ihnen das ganze göttliche Wesen, oder, um mit dem Apostel [3]) zu reden, die ganze Fülle der Gottheit im absoluten Sinne eigen. Was immer daher Glaube und Vernunft von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes und dem Verhältnisse alles Geschöpflichen zu ihm

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 233—238.

2) Einen gründlichen Nachweis hierüber gibt *Prudentius Maranus* in seinem Werke: Divinitas Domini nostri Jesu Christi, manifesta in scripturis et traditione. (Neue Ausg. Würzb. bei Stahel 1859.) Was der gelehrte Mauriner den Unitariern des vorigen Jahrhunderts gegenüber sagt, hat auch noch der modernen ungläubigen Pseudowissenschaft gegenüber volle, unwiderlegliche Beweiskraft.

3) *Col.* 2, 9.

lehren, gilt auch in vollem Maße von Christus seiner Gottheit nach.

Deßgleichen gilt alles, was der Glaube von dem Verhältniß des Logos zum Vater und heiligen Geiste, insbesondere von der gegenseitigen Innewohnung[1]) und der absoluten Gleichheit[2]) der drei göttlichen Personen lehrt, auch von Christus, dem Mensch gewordenen Logos, so daß es überflüssige Wiederholung von Selbstverständlichem wäre, hier näher darauf einzugehen.

IV. Dagegen wollen wir an dieser Stelle kurz die Einwände berühren, welche von alten und neuen Leugnern der wahren göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi vorgebracht wurden, insofern solche nicht bereits in der Trinitätslehre ihre Erledigung gefunden haben.

Dort haben wir nämlich bereits nachgewiesen, daß Jesus Christus von der heiligen Schrift, wie von der Kirche nicht in irgend welchem uneigentlichen, nur analogen, sondern im wahren und eigentlichen Sinne Sohn Gottes[3]), sowie Gott und Herr[4]) genannt wird. Wenn also auch diese Ausdrücke in einem uneigentlichen Sinne von einem bloßen Gottesgesandten, oder von einem blos menschlichen Messias gebraucht werden können, oder auch in diesem Sinne gebraucht wurden, so kann es doch nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die heilige Schrift Christus nicht blos in diesem, sondern im eigentlichen Sinne mit diesen Namen belegt. Dasselbe gilt daher auch jenen älteren[5]) und modernen[6]) Theologen gegenüber, welche die Gottheit und Gottessohnschaft Christi lediglich in der Idealität des Menschen Jesus oder lediglich in seiner Eigenschaft als zweiter Adam oder zweiter idealer Urmensch[7]) verstehen.

Damit verwandt ist die Behauptung älterer Unitarier[8]), daß Christus sich in demselben Sinne und in derselben Weise Gott genannt habe und so sich habe nennen lassen, wie im alten Testament der Jehova-Engel[9]), nämlich als Repräsentant Gottes, in welchem Gott selbst zu den Menschen geredet und ihnen erschienen.

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 251.

2) Vgl. Bd. 4, §. 252.

3) S. Bd. 4, §. 223. — 4) S. Bd. 4, §. 225.

5) S. oben S. 318, Note 3. — 6) S. oben S. 324, Note 4.

7) S. oben S. 330. Näheres unten in der Lehre von der Menschheit Christi.

8) Vgl. *Maranus*, Divinit. D. N. J. Ch. lib. 2, pars 2, c. 20, III. Auch der wohlmeinende, aber rationalisirende Hugo Grotius legt z. B. in seinem Commentar zu *Hebr.* 1 die Gottheit Christi also aus.

9) Vgl. Bd. 4, §. 215.

Allein von allem anderen abgesehen, ist die Vergleichung Christi mit dem Jehova-Engel aus zwei durchschlagenden Gründen unmöglich. Der Engel, der die Erscheinung Gottes vermittelt, ist nicht Gott selbst; ebenso wenig wurde er von denen, welchen diese Erscheinung galt[1]), für Gott gehalten; Christus aber hat nicht nur sich selbst als Gott erklärt, sondern es war auch das Endziel seiner Lehre und seines Lebens, die Menschen zum Glauben und zur Erkenntniß zu führen, daß er der menschgewordene Gott sei; während von einer hypostatischen Vereinigung Gottes mit dem Engel absolut nicht die Rede sein kann. Dazu kommt der trinitarische Unterschied. Christus ist der eingeborene Sohn des Vaters und hat über sein Verhältniß zum Vater und heiligen Geiste auf's klarste sich ausgesprochen[2]). Bei dem Jehovaengel kann von etwas derartigem nicht die Rede sein, mag man den in ihm erscheinenden Gott als den Dreieinigen, oder als die zweite Person der Gottheit insbesondere betrachten[3]).

Ein anderer, schon von Socin gebrauchter Einwand gegen die Menschwerdung Gottes lautet, daß dieselbe sowohl in dem Evangelium, als in der Predigt und den Briefen der Apostel nicht mit der genügenden Klarheit ausgesprochen sei, was doch hätte geschehen müssen, wenn die Menschwerdung Gottes die Grundwahrheit des Christenthums wäre[4]).

Dem gegenüber ist vorzüglich ein Doppeltes zu bemerken. Wenn Christus in seiner Predigt an das Volk, wie in seinen Unterweisungen an seine Apostel die Wahrheit seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit und das Geheimniß der Menschwerdung nicht zum Anfang, sondern zum Endziel seiner Belehrungen machte und die Menschen nur allmälig zur Erkenntniß seiner Person und seines Wesens führte; so entsprach dieses der Natur der Sache und der weisen Oekonomie seiner Lehrthätigkeit. Ebenso angemessen war es auch, daß die Apostel, je nach der Beschaffenheit ihrer Zuhörer und je nach den Umständen, dem Beispiele ihres Meisters nachfolgend, ihre Schüler stufenweise zur Erkenntniß des großen Geheimnisses unseres Heiles führten. Wenn uns daher die Evangelien und die Apostelgeschichte diese Lehrweise Christi und der Apostel schildern, so läßt sich daraus um so weniger ein Argument gegen dieses große Geheimniß ableiten, da alle Schriften des neuen Testamentes, die vier Evan-

1) So wenig als den brennenden Dornbusch, sagt Maranus treffend, hielt Moses den Engel, durch den der Herr zu ihm sprach: Ich bin, der ich bin, für Gott.

2) S. Bd. 4, §. 227. — 3) Vgl. Bd. 4, §. 215. — 4) *Maranus* l. c. II.

gelien[1]), die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse mit höchster Klarheit Christus als den menschgewordenen Sohn Gottes bezeichnen[2]). Insofern steht die socinianische und rationalistische Behauptung, daß das neue Testament Christum nicht mit genügender Klarheit als den menschgewordenen wahren Sohn Gottes verkünde, mit der thatsächlichen Wahrheit und dem Sinne der heiligen Schrift in evidentem Widerspruch, in einem Widerspruch, der unbegreiflich wäre, wenn man nicht wüßte, wie sehr Unglaube und Häresie bei Lesung der heiligen Schrift verblendet[3]). Dazu kommt, daß sich der Inhalt des apostolischen Unterrichtes nicht auf das in den Reden der Apostelgeschichte Enthaltene beschränkte. Daß aber im mündlichen Unterricht der Apostel sowohl die Trinität als die Incarnation gelehrt wurde, ist über jeden Zweifel erhaben, da ohne den Glauben an diese beiden Geheimnisse kein Erwachsener getauft werden konnte[4]).

Die Einwände, welche schon die Arianer, wie die späteren Unitarier[5]) und Rationalisten gegen die göttliche Natur und Persönlichkeit

---

1) In der Trinitätslehre haben wir gewissen gegentheiligen herkömmlichen Behauptungen gegenüber gezeigt, daß die Synoptiker die Gottheit Christi und die Trinität mit nicht minderer Klarheit als Johannes lehren.

2) Bei den uns mitgetheilten Reden der Apostel ist der meist apologetische Charakter derselben nicht zu vergessen. Es kam ihnen vor allem darauf an, den Juden zu beweisen, daß Christus, den sie verworfen, der verheißene Messias und die Hoffnung Israels sei; den Heiden aber, daß er der Verkündiger des Einen wahren Gottes sei, von dem sie so weit abgeirrt, die wahre Weisheit, nach der sie vergeblich gesucht. Vgl. z. B. bezüglich der Juden die Predigt des heil. Petrus am ersten Pfingsttage, *Act.* 2, seine Rede bei der Heilung des Lahmgeborenen, *Act.* 3, seine Rede vor dem Synedrium, *Act.* 4, die Rede des heil. Stephanus, *Act.* 7, die Rede des heil. Paulus an die Juden in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien, *Act.* 13. Bezüglich der Heiden vgl. die Rede des heil. Petrus an Cornelius, *Act.* 10, des heil. Paulus auf dem Areopag, *Act.* 17 u. s. w. Allein neben dieser allgemein apologischen Tendenz der fraglichen Reden enthalten dieselben auch klare Zeugnisse für die Gottheit Christi und damit für die Incarnation. Der Christus, dessen Auferstehung Petrus am Pfingsttage verkündet, ist der Jehova, von dem Joël vorhergesagt, daß er den heiligen Geist über alles Fleisch ausgießen werde, *Act.* 2. Er ist der Herr der Herrlichkeit, *Act.* 3 — der Herr aller Dinge, *Act.* 11. In seinem Namen geschehen die Wunder, welche die Apostel wirken, *Act.* 3 & 11, wie alles dieses in der Trinitätslehre ausführlich gezeigt ward.

3) *2 Cor.* 3, 15.

4) Das folgt schon aus der Taufformel. Vgl. auch das Bekenntniß des Eunuchen vor seiner Taufe: Credo, Filium Dei esse Jesum Christum. *Act.* 8, 37.

5) Vgl. *Maranus* l. c. c. 21 & 22.

Christi aus einzelnen Stellen der heiligen Schrift erhoben, aus denen sie, obwohl dieselben klare Beweise für die Gottheit Christi sind, folgern wollen, daß Christus nur als Sohn der Jungfrau oder als Gottesgesandter oder als der verheißene Messias Sohn Gottes genannt werde; oder daß er, weil er alles vom Vater habe, diesem untergeordnet sei, indem sie Stellen, die von Christus jedenfalls nur seiner Menschheit nach gelten können, z. B. daß er den Tag des Gerichtes nicht wisse, daß er vom Vater gesalbt und geheiligt, daß der Vater größer sei als er, zur Leugnung seiner wahren Gottheit mißbrauchen — wir sagen, alle diese Einwände haben bereits in der Trinitätslehre[1]) ihre Widerlegung gefunden und werden noch vollkommener in der Lehre von der Menschheit Christi und von der hypostatischen Union und deren Folgen, sowie auch in der Lehre von dem Leben und dem Wirken Christi beleuchtet und widerlegt werden. Wir wenden uns daher sofort zu der Lehre

II. Von der menschlichen Natur Christi.

§. 346.

Vorbemerkungen.

Die Lehre von der göttlichen Natur und Person Christi konnten wir sehr kurz zusammenfassen, da dieselbe in der Trinitätslehre und weiterhin in der Gotteslehre bereits ihre erschöpfende Behandlung gefunden hat. Ausführlicher müssen wir die Lehre von der Menschheit Christi behandeln. Wir betrachten aber hier die menschliche Natur Christi an sich, abgesehen von ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Wort und den aus dieser Vereinigung sich ergebenden Folgen. Wir schließen uns hierin den meisten neueren Theologen an, welche auf die Lehre von der Gottheit Christi die Lehre von seiner Menschheit folgen lassen[2]). Die alten[3]), aber auch manche

---

1) Vgl. insbesondere Bd. 4, §. 227, VIII.

2) Vgl. z. B. *Le Grand,* De incarn. Dissert. 4, cap. 1. *Perrone,* De incarnat. pars 2, cap. 2. *Schwetz,* Theol. dogm. Vol. 2, §. 52—54. *Franzelin,* De Verbo incarn. Sect. 2. *Stentrup,* Christologia, Vol. 1, cap. 2. Oswald, Christol., Hptst. 3. Simar, Dogm., §. 96.

3) Der heil. Thomas handelt in dem dritten Theil der Summa und ähnlich in seinen übrigen Werken nach q. 2. De modo unionis Verbi incarnati quoad ipsam unionem & q. 3. De modo unionis ex parte personae assumentis, q. 4. De modo unionis ex parte naturae assumtae. Daran schließen sich die folgenden Fragen — q. 5. De modo unionis ex parte partium humanae naturae; q. 6. De modo assumtionis quantum ad ordinem; q. 7. De co-

neuere[1]) Theologen pflegen dagegen die Lehre von der Menschheit Christi mit der von der hypostatischen Union zu verbinden. Beides hat seine Vorzüge. Die letztere Behandlungsweise betont von vornherein, daß die Menschheit Christi nur in der hypostatischen Union mit dem Logos wirklich ist, und verbindet mit der Betrachtung der menschlichen Natur Christi an sich die Betrachtung der aus der hypostatischen Union für sie sich ergebenden Folgen.

Die andere Darstellungsweise empfiehlt sich durch größere Einfachheit und Klarheit. Wenn wir aber vor der Lehre von der hypostatischen Union die Menschheit Christi an sich und in *abstracto* betrachten, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei nie vergessen dürfen, daß dieselbe nur in der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte wirklich ist und daß auch die bereits in diesem Lehrstücke hervorzuhebenden Vorzüge der Menschheit Christi ihren tiefsten Grund

---

assumptis a Filio Dei in humana natura pertinentibus ad perfectionem, et primo de gratia Christi prout est quidam singularis homo; q. 8. De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae; q. 9. De scientia Christi in communi; q. 10. De scientia beata quae pertinet ad animam Christi; q. 11. De scientia indita vel infusa animae Christi; q. 12. De scientia animae Christi acquisita vel experimentali; q. 13. De potentia animae Christi; q. 14. De defectibus, quos Christus in humana natura assumpsit, et primo de defectibus quos Christus assumpsit in humana natura quoad corpus; q. 15. De defectibus quos Christus assumpsit in humana natura quantum ad animam. Nach diesen Quästionen, worin, wie man sieht, vielfach die aus der hypostatischen Union für die Menschheit Christi fließenden Gnadengaben behandelt sind, kehrt dann mit q. 16. De his quae consequuntur unionem quantum ad ea quae Christo conveniunt secundum se, wo vorzugsweise von der Communicatio idiomatum gehandelt wird, und q. 17. De his quae pertinent ad unitatem Christi quantum ad esse und mit den folgenden Quästionen die Betrachtung zur hypostatischen Union als solcher und ihren Folgesätzen, insbesondere bezüglich des Willens und der Willensthätigkeit zurück, um im weiteren Verlaufe wieder andere die Menschheit Christi insbesondere betreffende Fragen zu behandeln. Ungefähr dieselbe Anordnung des Stoffes befolgt auch Suarez.

1) So z. B. *Salvator Magnasco,* Instit. theol. tom. 3. — Scheeben hat in seiner Dogmatik, Bd. 2 und 3 unter den Titeln: Die dogmatischen Bestimmungen über die Constitution Christi, nachgewiesen in Schrift und Tradition; Theologische Beleuchtung und nähere Bestimmung der Form der Constitution Christi oder der hypostatischen Union in Hinsicht auf deren Modalitäten, Eigenschaften, Bedingungen und Ursachen, sowie überhaupt des Ursprungs Christi; die durch die Constitution und den Ursprung Christi, sowie durch dessen Bestimmung begründeten Attribute — alle in der Christologie in Betracht kommenden Momente in durchaus correcter und tiefsinniger Weise, aber nicht zum Vortheil der Klarheit und Uebersichtlichkeit mit einander verbunden.

in der hypostatischen Union haben. Dieses vorausgesetzt, betrachten wir nun näher, daß das ewige Wort eine wahre und vollständige menschliche Natur, und zwar aus Adams Geschlecht, nicht aber auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung, sondern durch übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes aus Maria der Jungfrau als aus seiner wahren Mutter angenommen hat. Hiemit werden wir die Betrachtung der, Maria auf diese ihre Mutterwürde vorbereitenden und damit gegebenen Gnadenvorzüge, insbesondere ihrer unbefleckten Empfängniß und ewigen Jungfräulichkeit verbinden. Daran werden wir endlich die allgemeinen Grundsätze über die Impeccabilität und Passibilität, sowie über die Individualität und urbildliche Vollkommenheit der Menschheit Jesu Christi, als der Menschheit des zweiten Adam anreihen; die besonderen Vollkommenheiten der heiligsten Menschheit Jesu aber erst nach Betrachtung der hypostatischen Union und der aus derselben für Christus und seine Mutter fließenden Folgesätze näher betrachten.

§. 347.

Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi.

Der ewige, dem Vater und heiligen Geiste consubstantiale Sohn Gottes hat eine wahre und vollständige, uns consubstantiale menschliche Natur aus Maria der Jungfrau angenommen.

Dieses ist, ebenso wie die göttliche Persönlichkeit und Natur Christi, von allen Glaubensbekenntnissen der Kirche[1]) ausgesprochenes Grunddogma des Christenthums.

---

1) Es sei hier nur hingewiesen auf das Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß: Credo . . . in . . . Jesum Christum Filium Dei unigenitum . . . Qui propter nos homines . . . descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu sancto: et homo factus est. Ferner auf die bereits in der Lehre von den Bestandtheilen und der Einheit der menschlichen Natur (Bd. 6, §. 295, III) angeführten christologischen Lehrentscheidungen des Papstes Damasus auf der 4. röm. Synode (vgl. Bd. 6, S. 110, Note 1), des Ephesinum (a. a. O. S. 110, Note 3), des Chalcedonense (a. a. O. Note 2), welche Entscheidungen das Athanasianum in die Worte zusammenfaßt: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus est et homo. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali, et humana carne

I. Dasselbe ist mit höchster Evidenz von der heiligen Schrift ausgesprochen.

1. Daß das alte Testament den Messias, wie als wahren Gott und Sohn Gottes, so auch als wahren Menschen, als Samen des Weibes, insofern als den der Erde Entsprossenen, insbesondere als Nachkomme Abraham's, Isaak's, Jakob's, Juda's, David's, endlich als Sohn der Jungfrau bezeichnet, haben wir oben [1]) gesehen. Als wahren Menschen kennzeichnen ihn auch alle Weissagungen über sein menschliches Wirken, insbesondere über sein Leiden und Sterben. Nur als Mensch kann er der von Gott mit den Gnadengaben des heiligen Geistes Gesalbte, der Menschensohn, kann er Priester und versöhnendes Opfer sein [2]).

2. Alles dieses wird vom neuen Testamente bestätigt und noch genauer erklärt.

Christus selbst nennt sich ausdrücklich Mensch [3]) und mit Vorliebe den Menschensohn [4]). Wohl ist in dem Namen Menschensohn im Hinblick auf die Weissagung Daniel's [5]) und

---

subsistens. Vgl. auch das zweite und dritte ökum. Concil von Constantinopel (Bd. 6, S. 110, Note 3) und die ausführliche Darlegung des Incarnationsdogma's in dem Glaubensbekenntniß des eilften Concils von Toledo von 675, aus welchem wir nur die beiden Bestandtheile der Einen menschlichen Natur hervorheben: Item idem Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis: Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet. Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suae et humanitatis nostrae. *Denzinger*, Enchir. nr. 232. Vgl. unten S. 363, Note 2.

1) §. 336, III.

2) Vgl. oben §. 337.

3) Nunc autem quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum. *Joann.* 8, 40. Hiebei sei daran erinnert, daß in den Reden, wozu diese Worte gehören, Christus seine Gottheit bekannte.

4) Christus nennt sich so 30 mal bei Matthäus, 14 mal bei Marcus, 25 mal bei Lucas, 12 mal bei Johannes. Außerdem wird er einmal so genannt von dem die Auferstehung verkündigenden Engel, *Luc.* 24, 7: Quia oportet Filium hominis tradi in manus hominum peccatorum; dann von Stephanus: Ecce video coelos apertos et Filium hominis stantem a dexteris Dei. *Act.* 7, 55. Endlich kommt der Name zweimal in der Apokalypse vor, 1, 13: in medio septem candelabrorum aureorum similem Filio hominis; 14, 14: Et vidi, et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem Filio hominis.

5) *Dan.* 7, 13 & 14 s. oben S. 235, Note 1. Vgl. Bd. 4, §. 217, II, 4 und oben S. 287 ff.

die messianische Prophetie überhaupt, die Messiaswürde und die Gottheit Christi bezeugt[1]), aber in gleicher Weise auch die Wahrheit seiner menschlichen Natur ausgesprochen[2]). Das ist ja eben das große Geheimniß der göttlichen Liebe und Erbarmung, daß der ewige Sohn wahrhaft Mensch geworden ist. Demgemäß stellt auch Johannes, nachdem er die ewige göttliche Persönlichkeit und Natur des Logos bezeugt, die wahre Menschwerdung dieses Logos in dem feierlichen Schlusse seines Prologs an die Spitze des ganzen Evangeliums: Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns seine Wohnung aufgeschlagen[3]).

Daß Johannes unter dem Namen Fleisch[4]) die vollständige menschliche Natur versteht, ist ebenso über jeden Zweifel erhoben, als daß er unter der Fleischwerdung nicht irgend welche Verwandlung der Gottheit in die Menschheit, sondern die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in der Person des Logos versteht[5]). Wohl aber hat Johannes das Wort Fleisch gewählt, um dem bereits auftauchenden Doketismus gegenüber einestheils die wahre Leiblichkeit und anderntheils die Passibilität und Selbstentäußerung Christi seiner Menschheit nach hervorzuheben. Ein Widersacher Christi ist daher jeder, der die wahre Menschwerdung des Logos leugnet, mag er nun seine wahre Gottheit, oder seine wahre Menschheit, oder die hypostatische Vereinigung beider in Abrede stellen[6]).

---

1) Nach der Erklärung Christi vor dem hohen Rathe (vgl. Bd. 4, S. 164, Note 2 (2. Aufl. S. 161, Note 1), nach den oben S. 340, Note 4 angeführten Stellen der Apostelgeschichte und der Apokalypse, auch nach *Luc.* 24, 7, *Joann.* 1, 51 und noch anderen Stellen ist es unzweifelhaft, daß Christus sich durch den Namen ‚der Menschensohn' als den von Daniel geweissagten Messias, den göttlichen Herrscher des letzten und ewigen Reiches bezeichnet. Vgl. Düsterwald, die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. S. 178 ff.

2) Wenn Ausleger sagen, daß sich Christus aus Demuth, auch seiner Feinde wegen, Menschensohn nannte, so hat das jedenfalls nur eine untergeordnete Bedeutung.

3) *Joann.* 1, 14. Das ἐσκήνωσεν weist unverkennbar auf das Vorbild der Stiftshütte und der Schechina hin. Vgl. oben S. 283, Note 2.

4) Ueber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Fleisch in der heiligen Schrift vgl. Bd. 6, S. 78 ff.

5) Wird ja das verbum carofactum sofort *Joann.* 1, 14 als der Unigenitus a Patre und Vers 18 als der Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris bezeichnet.

6) Omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. Et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est: et hic est

Als Mensch, erklärt der heil. Paulus, ist Christus unser Mittler[1]), unser Erlöser und Richter[2]), der zweite, neue Adam, durch den wir das vom ersten Adam verwirkte Heil wieder empfangen[3]). Als Mensch ist Christus am Kreuze gestorben, als Mensch von den Todten auferstanden. Auf dem Kreuzestode und der Auferstehung, also auf der wahren Menschheit Christi, beruht aber unser ganzes Heil[4]). Als Mensch ist Christus unser Hoherpriester und unser Opfer. Deßhalb hat er nicht die angelische, sondern die menschliche Natur angenommen, ist unser Fleisch und Blut, unser Bruder und, die Sünde ausgenommen, uns in allem gleich geworden[5]).

Antichristus, de quo audistis quoniam venit, et nunc jam in mundo est. *1 Joann.* 4, 2. 3. Quoniam multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem (ἐν σαρκί): hic est seductor et Antichristus. *2 Joann.* 1, 7.

1) Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. *1 Tim.* 2, 5.

2) In quo habemus redemtionem per sanguinem ejus . . . reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem. *Col.* 1, 14. 22. Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. *1 Cor.* 15, 21. Eo quod statuit diem, in quo judicaturus est orbem in aequitate, in viro, in quo statuit, fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis. *Act.* 17, 31.

3) Si enim unius delicto multi mortui sunt, . . multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. *Rom.* 5, 15. 17. Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem . . . Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de coelo, coelestis. *1 Cor.* 15, 45. 47.

4) Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Ipsis autem vocatis, Judaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. *1 Cor.* 1, 23. 24. Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. *1 Cor.* 2, 2. Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scripturas. Et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum scripturas . . . Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra. *1 Cor.* 15, 3. 4. 14.

5) Eum autem, qui modico quam angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum . . . Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est diabolum . . . Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. *Hebr.* 2, 9. 14. 16. 17. Quia in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum, qui

Der Sohn Gottes hat sich selbst entäußert, Knechtsgestalt angenommen und ist den Menschen gleich und wie ein Mensch erfunden worden[1]). Das entspricht genau dem Worte des Johannes, daß das Wort Fleisch geworden. Die Knechtsgestalt, wie das Wort Fleisch bedeutet vor Allem die wahre menschliche Natur, aber auch an zweiter Stelle den Stand der Passibilität und Erniedrigung des Gottmenschen.

Christus ist dem Fleische, d. h. seiner menschlichen Natur nach aus dem Weibe geboren, und dadurch aus David's[2]), Juda's[3]), Israel's[4]) Stamm, der verheißene Same Abra-

possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia. Et quidem quum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedientiam. Et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae. *Hebr.* 5, 7—9.

1) Semetipsum exinanivit (ἐκένωσεν) formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. *Phil.* 2, 7. 8. Vgl. in der vorigen Note *Hebr.* 2, 9. Sowie μορφὴ θεοῦ das Wesen Gottes (s. Bd. 4, S. 189, Note 1, 2. Aufl. S. 185, Note 3), bedeutet μορφὴ δούλου die menschliche Natur. Darüber sind alle Väter und katholischen Theologen einig. Im Gegensatz zu Gott dem Herrn kommt jeder erschaffenen Natur der Name serva zu. Jedoch ist in diesem Namen zugleich angedeutet, daß Christus auch die Pönalitäten der gefallenen Natur und so, da er doch „die Sünde nicht kannte", das „Fleisch der Sünde" angenommen (cf. *Rom.* 8, 3; in similitudinem carnis peccati) „zur Sünde, zum Fluche" geworden ist. *2 Cor.* 5, 21. *Gal.* 3, 13. Vgl. unten die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi. Daß das ἐκένωσεν nicht im monophysitischen Sinne der protestantischen Kenotiker eine Veränderung in der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Logos bezeichnet, versteht sich von selbst. Wohl aber ist die Menschwerdung überhaupt und der Stand der Erniedrigung insbesondere eine unendliche Herablassung Gottes und insofern stellt Paulus sie *Phil.* 2, 5 sq. uns als Vorbild der Demuth vor. Ebensowenig ist das in similitudinem hominum factus doketisch zu verstehen. Christus ist uns ähnlich, weil er wahrer Mensch ist. Sind ja auch die Kinder ihren Eltern ähnlich. Vgl. *Gen.* 5, 3: Genuit (Adam) ad imaginem et similitudinem suam, vocavitque nomen ejus Seth. Dasselbe gilt von „habitu inventus ut homo". Vgl. *Thomas,* Comment. in *Phil.* 2, 5—8.

2) Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege. *Gal.* 4, 4. De filio suo, qui factus ei ex semine David secundum carnem. *Rom.* 1, 3 cf. *Act.* 2, 30; 13, 23 etc. Vgl. unten von der Mutter Christi.

3) Manifestum est enim, quod ex Juda ortus sit Dominus noster. *Hebr.* 7, 14. Vicit leo de tribu Juda, radix David. *Apoc.* 5, 5.

4) Qui sunt Israelitae . . . ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. *Rom.* 9, 4. 5.

ham's[1]). Durch die Incarnation ist Gott der Welt im Fleische erschienen[2]) und hat in seinem gekreuzigten Fleische sie von der Sünde erlöst[3]). Die ganze, später näher zu betrachtende Wahrheit von unserer Erlösung durch das Blut Christi verkündet die Wahrheit der Menschwerdung und der menschlichen Natur des Sohnes Gottes. Diese Lehre der Apostel von der wahren Menschheit Christi wird s. z. s. durch jede Seite der Evangelien bezeugt. Die Abstammung von David und den Patriarchen bis hinauf zum Stammvater des Menschengeschlechtes constatiren die Geschlechtsregister[4]). Er wird wahrhaft von seiner Mutter empfangen, getragen, geboren[5]); als Sohn Abraham's beschnitten[6]); er wächst heran von der Kindheit zum Jünglings-, zum Mannesalter[7]); er genießt Speise und Trank und bedarf ihrer[8]), wie auch der Ruhe[9]) und des Schlafes[10]). Kurz sein Leib ist ein wahrer menschlicher Leib. Er ist allen Leiden der Passion und endlich dem Tode[11]) unterworfen, von der Lanze durchbohrt[12]), begraben[13]). Leiblich auferstanden, constatirt der verklärte Heiland in jeder Weise seine wahre Leiblichkeit[14]). Deßgleichen bezeugt er dieselbe bis zum Ende der Tage in dem großen Sacramente seines Leibes und Blutes[15]), wie er auch in der Glorie ewig das Fleisch gewordene Wort, das für uns und zur Verherrlichung Gottes geschlachtete Opferlamm bleibt[16]).

---

1) Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dicit „et seminibus" quasi in multis, sed quasi in uno „et semini tuo", qui est Christus. *Gal.* 3, 16.

2) Manifestatum est in carne. — Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. *1 Tim.* 3, 16.

3) Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum. *1 Petr.* 2, 24. Reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem. *Col.* 1, 22.

4) *Matth.* 1, 1 sq. *Luc.* 3, 23 sq.

5) Die einzelnen Belege später.

6) *Luc.* 2, 21.

7) *Luc.* 2, 12. 42. 52; *Luc.* 3, 23.

8) *Matth.* 4, 2. *Luc.* 4, 2.

9) *Joann.* 4, 6: Jesus ergo fatigatus ex itinere sedebat sic supra fontem.

10) *Luc.* 8, 23: Et navigantibus illis obdormivit.

11) *Matth.* 26 sq. *Marc.* 14 sq. *Luc.* 22 sq. *Joann.* 18 sq.

12) *Joann.* 19, 34. 35.

13) *Joann.* 19, 39. 40.

14) *Luc.* 24, 39—43. *Joann.* 20, 27.

15) Vgl. die Lehre von der heiligsten Eucharistie.

16) *Apoc.* 5, 13: Sedenti in throno et agno benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum.

Daß Christus auch eine seinen Leib beseelende vernünftige menschliche Seele hatte, ergibt sich schon daraus, daß die heilige Schrift ihn als wahren Menschen bezeichnet: denn der wesentlichste Bestandtheil der menschlichen Natur ist, nach dem Zeugniß der Offenbarung[1]), die vernünftige Seele. Allein die heilige Schrift schreibt eine solche auch ausdrücklich und in der mannigfaltigsten Weise Christus zu. Es geschieht dieses vor allem dadurch, daß sie Christus alle Eigenschaften, Thätigkeiten, Affecte und Leiden einer wahrhaft menschlichen Seele beilegt. Es war ihm eigen ein von dem göttlichen Wissen wesentlich verschiedenes menschliches Erkennen, wie wir in der Lehre von dem Wissen Christi näher betrachten werden. Nur von dieser menschlichen Seele kann gesagt sein, daß er an Weisheit zugenommen[2]). Es war ihm eigen, wie wir in der Lehre vom Willen Christi sehen werden, ein von seinem göttlichen Willen wesentlich verschiedener menschlicher Wille — nur von diesem konnte er zum Vater sprechen: Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine[3]). Nur bezüglich dieses menschlichen Willens kann, wie wir später sehen werden, überhaupt von einem Gehorsam Christi, sowohl Gott, als den Menschen gegenüber, und von allen specifisch menschlichen Tugenden die Rede sein.

Deßgleichen werden von Christus die verschiedenen menschlichen Affecte ausgesagt: Freude[4]), Verwunderung[5]), Verlangen[6]), Mitleid[7]), Ergriffenheit und Rührung[8]), Eifer[9]), Zorn und Betrübniß[10]), Furcht, Trauer, Widerwillen, bis zur Todesangst, zum blutigen Schweiße[11]) und zum Gefühle der äußersten Verlassenheit[12]).

1) Vgl. Bd. 6, §. 295, I. — 2) *Luc.* 2, 52.

3) *Luc.* 22, 42 cf. *Joann.* 6, 38.

4) *Joann.* 11, 15: Gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.

5) Audiens autem Jesus miratus est. *Matth.* 8, 10.

6) Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum. *Luc.* 22, 15.

7) Et exiens vidit turbam multam, et misertus est eis. *Matth.* 14, 14. Misereor turbae. *Matth.* 15, 32 und die Parallelen bei *Marc.* und *Luc.*

8) Infremuit spiritu . . . et lacrimatus est. *Joann.* 11, 33. 35. 38.

9) . . . omnes ejecit de templo . . . Recordati sunt vero discipuli ejus, quia scriptum est: Zelus domus tuae comedit me. *Joann.* 2, 15. 17.

10) Et circumspiciens eos cum ira, contristatus est super caecitate cordis eorum. *Marc.* 3, 5.

11) Coepit contristari et moestus esse . . . Tristis est anima mea usque ad mortem. *Matth.* 26, 37. 38. Coepit pavere et taedere. *Marc.* 14, 33. Et factus in agonia prolixius orabat. Et factus est sudor ejus sicut guttae sanguinis. *Luc.* 22, 43.

12) Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? *Matth.* 27, 46.

Das alles kann aber weder von einem bloßen Leibe, sei er ein wirklicher, sei er ein Scheinleib, noch weniger aber von der göttlichen Natur im wahren und eigentlichen Sinne[1]) gesagt sein, sondern nur von einer mit dem Leibe als Lebensprincip verbundenen Menschenseele[2]).

Zu dem Bisherigen kommen alle Aussprüche über die Gnade und die Gnadengaben, sowie über die Vorherbestimmung Christi: denn auch alles das kann weder von der göttlichen Natur, noch bezüglich eines bloßen Leibes ausgesagt werden[3]).

Endlich sind auch alle Aussprüche der heiligen Schrift von dem Verdienste und der Genugthuung Christi[4]) ebenso viele Beweise für seine vernünftige Seele, da er nicht seiner göttlichen, sondern nur seiner menschlichen Natur nach, und nur durch vernünftige und freie Acte Verdienste erwerben, Genugthuungen leisten konnte.

Alles dieses empfängt seine letzte und vollkommenste Bestätigung durch alles, was die heilige Schrift von dem Tode, der Auferstehung und der Verklärung Christi[5]) sagt: denn die Wahrheit alles dessen hat die Wahrheit des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele, sowie ihrer gegenseitigen natürlichen Verbindung zur Voraussetzung. Das Opfer Christi besteht darin, daß er seine Seele für uns dahin gab[6]), sein Tod ist dadurch eingetreten, daß er seine Seele oder seinen Geist aufgab[7]). Während der Leichnam Christi im Grabe ruht, ist die Seele in der Unterwelt, durch ihre Wiedervereinigung mit dem Leibe tritt die Auferstehung ein. Nur seiner Menschheit und insbesondere seiner Seele nach kann von der Verklärung Christi die Rede sein.

Alles dieses ist durch sich selbst klar, wird aber auch später in den betreffenden Lehrstücken näher betrachtet und bewiesen werden.

II. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi wurde auch von den heiligen Vätern von Anbeginn an mit höchster Klarheit bekannt und ausgesprochen.

---

1) Inwiefern Gott sinnbildlich menschliche Affecte zugeschrieben werden s. Bd. 3, §. 165. §. 202, III. §. 203, 5.

2) Vgl. Bd. 6, §. 303, IX—XII.

3) S. unten die Lehre von der Gnade und Prädestination Christi.

4) Vgl. unten die betreffenden Lehrstücke.

5) S. unten die betreffenden Lehrstücke.

6) Animam meam pono pro ovibus meis. *Joann.* 10, 15.

7) *Matth.* 27, 50. *Marc.* 15, 37. 39. *Luc.* 23, 46. *Joann.* 19, 30. Vgl. Bd. 6, §. 295, I, insbes. S. 73, Note 3.

1. Es geschah dieses schon von den apostolischen Vätern.

Der Barnabasbrief, der so klar die Gottheit Christi ausspricht[1]), bezeugt ebenso entschieden seine wahre Menschheit. Der Sohn Gottes hat Fleisch angenommen, damit wir seinen Anblick ertragen könnten[2]), und um durch seinen Tod uns zu erlösen[3]).

Christus, bezeugt Clemens von Rom, ist unser Hoherpriester[4]). Aus Liebe hat er nach dem Willen Gottes sein Blut für uns dahin gegeben, sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seelen[5]).

Hermas stellt die Gottheit Christi unter dem Gleichniß des alten Felsens, seine Menschheit unter dem des neuen Thores dar. Durch dieses Thor allein ist der Eingang zum Heile[6]).

Mit einer wunderbaren Klarheit und Allseitigkeit hat der heil. Ignatius von Antiochien das Dogma von der wahren Menschwerdung des Logos, und insbesondere den von ihm nachdrücklich bekämpften Doketen[7]) gegenüber von der wahren Leiblichkeit

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 230, I. — 2) *Ep. Barn.* c. 5.

3) *Ep. Barn.* c. 3. 5. 14. — 4) *Ep. ad Corinth.* c. 36.

5) Τὸ *αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν* Ἰησοῦς Χριστὸς *ὁ κύριος ἡμῶν, ἐν θελήματι* Θεοῦ, *καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* l. c. c. 49 cf. c. 21.

6) Petra haec et porta Filius Dei est. Quonam pacto, inquam, Domine, petra vetus est, porta autem nova? Audi, inquit, insipiens et intellige. Filius quidem Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione in novissimis diebus apparebit (al. apparuit), ut, qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in regnum Dei. Pastor lib. 3, Simil. 9, 12.

7) Doketen (Phantasiasten, Opinarii, Opinati) im engeren Sinne sind jene Häretiker, welche, meistens weil sie auf Grund ihres dualistischen Gnosticismus die Materie und folglich auch den Leib als wesentlich böse betrachteten, die wahre Leiblichkeit Christi leugneten und demgemäß, unter Leugnung seiner Geburt und seines Leidens und Sterbens, ihm einen reinen Scheinleib, wie schon Simon Magus (*Iren.* haer. 23, 2), Saturnin, Cerdo, Marcion (*Iren.* 24, 2) oder, wie Marcion's Schüler, Apelles (Tert. adv. Marc. 1, 19; 13, 11; De carne Christi 6) einen siderischen, oder, wie Valentin, einen vom Himmel mitgebrachten, aber durch Maria, wie Wasser durch einen Canal, hindurchgegangenen pneumatischen Leib (*Epiphan.* haer. 31, 7; Philosoph. 6, 35) zuschreiben. Doketisch lehrte auch Basilides (*Iren.* 24, 3 sq. Vgl. jedoch Philos. 7, 14); deßgl. Tatian nach seinem Abfall, die Manichäer ꝛc. Näheres s. bei Hergenröther, K.-G., 1. Per., Kap. 2. Schwane, Dogm. d. vornic. Zeit, §. 32 u. 33. Brück, K.-G., §. 27 u. 28. Jene Häretiker, welche, wie Cerinth, Jesum für einen puren Menschen, den Sohn Joseph's

Christi dargelegt und begründet. Wir haben seine Zeugnisse zum Theil bereits in seinen Zeugnissen für die ewige göttliche Persönlichkeit des Logos in der Trinitätslehre[1]) mitgetheilt. Daß der Logos wahrhaft Mensch geworden und insbesondere einen wahren menschlichen Leib angenommen, davon hängen alle Grundwahrheiten des Christenthums ab: der Kreuzestod und die Auferstehung Christi und unsere Erlösung und Auferstehung. Daher vernichten die Doketen das Wesen des Christenthums. Sie verleugnen die Kraft des Kreuzes Christi, die Hoffnung der Auferstehung, das Martyrium der Blutzeugen. Weil sie nicht an den Leib des Herrn glauben, verschmähen sie auch die Eucharistie. So sind sie, die den Leib Christi zum Phantasma machen, selbst Schattenbilder von Christen[2]). Die Wahrheit des Todes, des Blutes,

---

und Mariä, betrachteten, mit dem sich der Aeon Christus bei der Taufe im Jordan bis zum Beginn des Leidens verbunden habe, werden vielfach auch Doketen genannt; obwohl sie diesen Namen insofern nicht verdienen, als sie nicht die wahre Menschheit, sondern vielmehr die wahre Incarnation leugneten. Vgl. Küpers im N. K.-Lex. s. v. Doketen. Auch die Arianer, Apollinaristen und Monophysiten hat man insofern mit Recht Doketen genannt, als auch sie in Christus die Vollständigkeit und Unversehrtheit seiner menschlichen Natur leugneten. Hier haben wir nur die zuerst genannten eigentlichen Doketen im Auge.

1) Bd. 4, §. 230, III.

2) Es genügen die folgenden beiden erschöpfenden Zeugnisse: Obturate igitur aures vestras, quum vobis quispiam loquitur sine Christo, qui ex genere Davidis, qui ex Maria, qui vere natus est, edit et bibit, vere persecutionem passus est sub Pontio Pilato, vere crucifixus et mortuus est, videntibus coelestibus et terrestribus et subterraneis, qui et vere resurrexit a mortuis resuscitante ipsum patre ipsius, quemadmodum ad ejus similitudinem et nos, ei credentes, pater ejus ita resuscitabit in Jesu Christo, sine quo veram vitam non habemus. Si vero, ut quidam athei, hoc est infideles, ajunt, eum secundum apparentiam (τὸ δοκεῖν) esse passum, ipsi secundum apparentiam tantum existentes; ad quid ego vinctus sum, cur opto cum bestiis depugnare? Frustra itaque morior? Nonne ego falsa de Domino loquor? *Ad Trall.* 9 & 10. — Glorifico Jesum Christum Deum, qui vos adeo sapientes reddidit; observavi enim, perfectos vos esse in fide immobili, ut clavis affixos cruci Domini Jesu Christi, quoad carnem et animam, et firmatos in charitate per sanguinem Christi, persuasissimum habentes, Dominum revera esse ex genere David secundum carnem, filium Dei secundum voluntatem et potentiam Dei, natum vere ex virgine, baptizatum a Joanne, ut impleretur ab eo omnis justitia, vere sub Pontio Pilato et Herode tetrarcha clavis confixum pro nobis in carne. Ex hoc fructu nos sumus per divine-beatam (θεομακαρίστου) passionem ejus, ut per resurrectionem suam in secula elevet vexillum pro sanctis et fidelibus suis, sive in

der Auferstehung Christi und damit die Leiblichkeit Christi bezeugt auch Polykarp[1]).

2. Ebenso haben die späteren Väter die wahre Menschheit und insbesondere die wahre Leiblichkeit Christi den doketischen Gnostikern gegenüber vertheidigt.

Justin der Martyrer lehrt wie die ewige Gottheit des Logos[2]), auch dessen wahre Menschwerdung. Indem er sagt, Christus bestehe aus Soma, Logos und Psyche[3]), lehrt er offenbar die Gottheit und die wahre aus Leib und Seele bestehende Menschheit Christi. Ausführlich vertheidigt er die wahre Geburt Christi aus der Jungfrau[4]), die Consubstantialität seiner menschlichen Natur mit der unserigen, sein Leiden und Sterben, sein Absteigen zur Unterwelt, seine Auferstehung[5]). Sein bekanntes Zeugniß für die Transsubstantiation und die reale Gegen-

---

Judaeis, sive in gentibus, in uno corpore ecclesiae suae. (Ignatius deutet hier auch an, in welch' innigem Zusammenhang die wahre Fleischwerdung des Wortes mit der Wahrheit und Sichtbarkeit der Kirche steht.) — Omnia autem haec passus est propter nos, ut salutem consequeremur. Et revera passus est, ut et revera seipsum resuscitavit; non ut quidam infideles dicunt, secundum apparentiam eum passum esse, ipsi secundum apparentiam existentes; et quemadmodum sapiunt sic et continget eis, quippe qui phantastici sint et daemoniaci. Ego enim scio, et post resurrectionem eum in carne fuisse et credo esse. Et quando ad Petrum et socios ejus venit, eis dixit: *apprehendite, palpate me, et videte, quod non sim daemonium incorporale.* Et confestim ipsum tetigerunt et crediderunt, convicti carne ejus et spiritu. Propter hoc etiam mortem contemserunt, et mortis sunt inventi victores. Post resurrectionem autem cum illis comedit et bibit, ut carnalis, quamvis spiritualiter unitus esset Patri . . . Si autem illud ad apparentiam tantum a Domino nostro peractum est, et ego ad apparentiam tantum vinctus sum. Cur vero et meipsum tradidi morti, ad ignem, ad gladium, ad bestias? Verum, qui prope gladium, prope Deum est, et qui cum bestiis, cum Deo est; dummodo sit in nomine Jesu Christi. Ut simul cum illo patiar, omnia sustineo, ipso roborante me, qui perfectus homo factus est. Ad Smyrn. 1—4. C. 7 heißt es dann: Ab eucharistia et oratione (προσευχῆς) abstinent, eo quod non confiteantur, eucharistiam carnem esse salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est, quamque Pater benignitate sua suscitavit.

1) *Ad Phil.* 1 & 2.

2) S. Bd. 4, §. 231, II, 1.

3) II Apol. 10.

4) *Dial. c. Tryph.* 43. 66. 76. 84. 100. *De resurr.* 3.

5) Nähere Nachweise findet man bei Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit, §. 34.

wart des Leibes Christi im allerheiligsten Sacrament[1]), ist ein ebenso kräftiges Zeugniß für die Wahrheit der Incarnation.

Der heil. Irenäus, welcher die ewige göttliche Persönlichkeit des Logos und seine Consubstantialität mit dem Vater der emanatistischen Aeonenlehre der Gnostiker gegenüber mit solcher Tiefe und Klarheit entwickelt[2]), hat auch dem gnostischen Dualismus gegenüber die wahrhaftige Fleischwerdung des Logos als Grund und Bedingung der ganzen Erlösungslehre in gleicher Weise vertheidigt[3]). Derselbe Sohn Gottes, der vollkommener Gott ist, ist auch vollkommener Mensch und eben dadurch unser Erlöser[4]).

Nicht darin besteht, wie die Gnostiker wähnen, die Erlösung, daß der Erlöser durch seine Lehre die in der bösen Materie gefangenen göttlichen Lichttheile zur Befreiung führte, sondern daß er den ganzen, von Gott geschaffenen Menschen von der Sünde erlöste, und zwar nicht nur durch seine Lehre, sondern vor allem durch seinen Kreuzestod, durch den er die Sünde der Menschheit sühnte und letztere zu der im ersten Adam verlorenen Gerechtigkeit wiederherstellte[5]). Dazu war aber nothwendig,

---

1) „Sowie durch das Wort Gottes, unser Heiland Jesus Christus, Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heil gehabt hat: so sind wir auch belehrt, daß die Kraft des mit seinem Worte gesprochenen Gebetes gesegnete Nahrung, wodurch unser Blut und unser Fleisch gemäß der Umwandlung genährt wird, sowohl das Fleisch als auch das Blut dieses Fleisch gewordenen Jesus sei." *I Apol.* 66. Vgl. Möhler, Patrol., S. 244 ff.

2) Vgl. Bd. 4, §. 231, III.

3) Namentlich *C. haeres.* lib. 3, c. 18—24. Mit Recht urtheilt Massuet, daß in diesen Kapiteln bereits die späteren christologischen Irrlehren des Paulus von Samosata, des Photin, des Nestorius und Eutyches vollkommen widerlegt sind. *Massuet,* Dissert. 3 de Iren. doctrina, art. 6. Schwane, Dogmengesch. d. patr. Zeit, §. 35.

4) Unus et idem est Christus Jesus Filius Dei, qui per passionem reconciliavit nos Deo et resurrexit a mortuis, qui est in dextera Patris et perfectus in omnibus. *C. haer.* l. 3, c. 16, nr. 6.

5) In novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Deus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. L. c. 5, 17. 1 cf. l. c. 5, 16. 3: Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis; eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans.

daß der Sohn Gottes unsere vollständige Menschennatur, daher namentlich auch einen wahren menschlichen Leib annahm[1]). Dieses sind die Grundgedanken des heil. Irenäus, die er allseitig ausführt, aus Schrift und Kirchenlehre begründet und den Einwänden der Gnostiker gegenüber vertheidigt.

Demgemäß tritt er vor allem der Irrlehre entgegen, daß die materielle Welt und der Leib des Menschen böse, aus dem Bösen, deßhalb unerlösbar, und nicht vielmehr Gottes Werk sei[2]). Nicht in eine ihm fremde Welt, wie der Gnosticismus in Widerspruch mit Offenbarung und Vernunft annimmt, sondern in sein Eigenthum[3]), in die von ihm erschaffene Welt, ist Gott gekommen, um nicht den, von einem Anderen, sondern von ihm selbst erschaffenen Menschen zu erlösen[4]). Darum war die Annahme der wahren und vollständigen Menschennatur durch den Logos, insbesondere sein heiligstes Leben, Leiden und Sterben, keineswegs, was allerdings nach dem gnostischen Dualismus der Fall wäre[5]), Gottes unwürdig, vielmehr überaus angemessen. Denn kein vollkommenerer Lehrer der Wahrheit und kein vollkommeneres Vorbild der Tugend ist für uns Menschen möglich, als der Gottmensch[6]). Vor allem aber mußte

---

1) Oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, se ipsum fieri quod erat ille, id est, hominem; qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte. L. c. 3, 18, 7.

2) Vani igitur, qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes, uti excludant salutem carnis, et reprobent plasmationem Dei. L. c. 5, 1. 2.

3) Vgl. *Joann.* 1, 9. 10.

4) Vani autem et qui in aliena dicunt Deum venisse, velut aliena concupiscentem, uti eum hominem, qui ab altero factus esset, exhiberet ei Deo, qui neque fecisset, neque condidisset, sed et qui desolatus esset ab initio a propria hominum fabricatione. Non ergo justus adventus, qui secundum eos venit in aliena. L. c. 5, 2. 1.

5) Cf. l. c. 5, 18.

6) Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt Patris, nisi ipsius Verbum. — Neque rursus aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes; uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso; a perfecto et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipentes. L. c. 5, 1. Indem das Wort Fleisch wurde, hat er uns das Bild Gottes, nach dem wir

er wahrer Mensch sein, um der Gott gefällige[1]) Stellvertreter, das Haupt und der Erlöser, Versöhner und Wiederhersteller des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes[2]) und der Besieger Satans zu sein, und in und durch sich die Kindschaft Gottes und die selige Unsterblichkeit für uns herzustellen[3]). Das ist er aber nur dadurch, daß er wahrhaft die ganze menschliche Natur aus Maria, der Jungfrau, annahm und wahrhaft aus ihr, die ein Mensch und unseres Geschlechtes ist, geboren wurde[4]). Dagegen der Christus der Gnostiker, der nur

---

geschaffen sind, sichtbar vor Augen gestellt. In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit, et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago, ejus et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum. L. c. 5, 16. 21.

1) Verbum Dei semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri. L. c. 5, 16. 2.

2) L. c. 3, 18. 7 cf. 5, 17. 1. S. oben S. 351, Note 1.

3) Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semeptipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Deus semetipsum filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in se ipsum recapitulans; uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accepit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam. L. c. 5, 21. 1. Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum ejus communicasset nobis, caro factum? L. c. 3, 18. 7. — Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati essemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod est mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus. L. c. 5, 19. 1.

4) Hic igitur Filius Dei, Dominus noster, existens Verbum Patris et filius hominis, quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis. L. c. 3, 19. 2.

scheinbar Mensch war, nur scheinbar einen Leib hatte, nur scheinbar litt, ist wahrhaft ein Lügner und Betrüger, der die Seinigen irreführte und uns weder wahrhaft Lehrer und Beispiel [1]), noch Erlöser [2]) sein kann.

Wenn Irenäus den Doketen gegenüber die wahre Leiblichkeit Christi hervorhob, so hat er nicht minder ihm auch seiner Menschheit nach eine wahre menschliche vernünftige Seele zugeschrieben. Seine Seele, sagt er, hat Christus für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch geopfert [3]). So war auch seine Seele in der Unterwelt [4]), während sein Leib im Grabe ruhte. Daß aber Irenäus keineswegs, wie Einige behaupteten, der trichotomischen Lehre huldigte, vielmehr nur die zwei Bestandtheile des Menschen kannte, wurde früher [5]) nachgewiesen.

Obwohl die Anthropologie Tertullian's einige bedenkliche Punkte bietet, so hat er doch, wie wir früher sahen, die katholische Lehre von den Bestandtheilen und der Einheit der menschlichen Natur in vollkommen richtiger Weise dargestellt [6]). Ebenso correct ist er in seinen christologischen Darstellungen [7]) von der wahren und vollständigen Menschheit Christi. Nicht nur bezeugt und beweist er den Gnostikern [8]) gegenüber die wahre Leiblichkeit, das Fleisch Christi im engeren Sinne, ohne welche das ganze Wesen des Christenthums, insbesondere der erlösende Kreuzestod und die Auferstehung sich in Schein auf-

---

1) Si enim non vere passus est, nulla gratia est, cum nulla fuerit passio, et nos, cum incipiemus pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seducit, ut videretur eis ipse hoc quod non erat, et nos seducit, adhortans perferre ea, quae ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum, dum patimur et sustinemus quae neque passus est, neque sustinuit magister. *L. c.* 3, 18, 6.

2) Si autem ex altera substantia carnem attulit Deus, jam non illud reconciliatum est Deo, quod per transgressionem factum erat inimicum. *L. c.* 5, 14. 3. Unten in der Lehre von der jungfräulichen Mutterschaft Mariä und später in der Lehre von der hypostatischen Union werden wir noch andere, auch hieher gehörige Zeugnisse des heil. Irenäus kennen lernen.

3) Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima, et carnem suam pro nostris carnibus. L. c. 5, 1.

4) Vgl. Schwane a. a. O. S. 294.

5) Bd. 6, §. 295, II, S. 93 ff.

6) Vgl. Bd. 6, §. 295, II, 3. S. 97 ff.

7) Vgl. Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit. §. 36 u. 37.

8) Vgl. bes. De carne Christi und De resurrectione carnis.

löste[1]), sondern auch die von dem Leibe verschiedene vernünftige Seele[2]), welche mit dem Leibe zur Einen Menschennatur, dem Fleisch im weiteren Sinne[3]) verbunden ist, welche Eine und vollständige Menschennatur Christi in ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Person und Natur des ewigen Sohnes Gottes allezeit unversehrt und unvermischt bleibt[4]). Wie klar Tertullian die jungfräuliche Mutterschaft Mariä bezeugt, werden wir später sehen.

Auch Clemens von Alexandrien[5]) und Origenes[6]) bezeugen die katholische Lehre von der wahren und vollständigen, aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur Jesu Christi. Ob Origenes in seiner Speculation dem von der Kirche verworfenen Irrthum der späteren Origenisten von der Präexistenz der Seele Christi verfallen war[7]), ist eine immer noch nicht entschiedene histo-

---

1) Jam nunc quum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sunt; congressus, contactus, convictus, ipsae quoque virtutes (die Wunder) . . . Sic nec passiones Christi fidem merebuntur; nihil enim passus est, qui non vere passus est . . . Porro si caro ejus negatur, quomodo mors ejus adseveratur . . . Negata vero morte, dum caro negatur, nec de resurrectione constabit. *Adv. Marc.* 3, 8.

2) Item cum praesumant, non carnis sed animae nostrae solius liberandae causa processisse Christum; primo quam absurdum est, ut animam solam liberaturus, id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus . . . Ceterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit; nostra enim carnea non est. Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos, qui non nostram liberavit. *De carne Christi*, 10.

3) Cf. *De carne Christi* 5.

4) *Adv. Prax.* 27. Vgl. unten von der hypostatischen Union.

5) Ueber ihn vgl. Schwane, Dogmengesch. d. vornic. Zeit. §. 38. Ob Clemens bezüglich der Passibilität Christi eine minder richtige Meinung hegte, ist eine Frage, die wir später berühren werden.

6) Vgl. nur sein Glaubensbekenntniß De princ. l. 1 praef. §. 4, abgedr. Bd. 4, S. 299 (2. Aufl. S. 293), Note 2.

7) Die Hauptstelle, woraus man beweisen wollte, daß nach Origenes die Seele Christi vor der Menschwerdung präexistirt und durch ihren freien Willen ihre unauflösliche Vereinigung mit dem Logos verdient habe, ist De princ. II, 6: Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius teniore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus, *quia nemo a me auferet animam meam,* ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus

rische Frage, welche aber die katholische Tradition bezüglich unseres Lehrpunktes in keiner Weise zu beeinträchtigen vermag. Wohl aber hat die Kirche durch Verwerfung der s. g. origenistischen Irrthümer[1]) die katholische Lehre von der Wahrheit der menschlichen Natur und der Seele Christi insbesondere auf's Neue ausgesprochen[2]).

Den Arianern gegenüber hatten die Väter zunächst die göttliche Persönlichkeit und Natur des Logos zu vertheidigen. Sie thaten es vom trinitarischen, aber auch vom christologischen Standpunkte aus, indem sie zeigten, daß Christus, um uns zu erlösen und mit Gott zu vereinigen, wahrhaft Gott sein mußte[3]). Von diesem christologischen Standpunkte aus vertheidigten sie aber auch in gleicher Weise die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Jesu Christi. Dazu hatten sie um so mehr Anlaß, da die Arianer — um die von der Menschheit, insbesondere der menschlichen Seele Christi redenden Schriftstellen zur Bestreitung der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Logos gebrauchen zu können[4]) — behaupteten, daß der Logos nur einen menschlichen Leib angenommen, die Stelle der Seele aber selbst vertreten habe[5]).

Zu noch gründlicheren Erörterungen über die wahre Menschheit Christi, sowie über das Wesen ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos wurden die Väter durch die Apollinaristen[6]) veranlaßt, welche, in dem Wahne, dadurch die Gottheit Christi gegen die

---

spiritus, sicut Apostolus his qui eum imitari deberent, promittit, quia *qui se jungit Domino unus spiritus est* (*1 Cor.* 6, 17). Allein aus dem Zusammenhang und aus anderen Stellen läßt sich mit Grund annehmen, daß Origenes jene Worte nicht von einer Präexistenz der Seele Christi vor der Menschwerdung im Schooße Mariä, sondern von dem Verhalten der Seele und des Willens Christi in der hypostatischen Union von dem ersten Momente ihrer Erschaffung und ihrer Aufnahme in der Persönlichkeit des Logos an verstanden habe. *Vincenzi,* Origenes vindicatus. Vol. 2, pars 2, c. 10. Vgl. jedoch Schwane a. a. O. §. 39.

1) Vgl. Bd. 5, S. 52, Note 3.

2) Darüber später.

3) Hierüber in der Soteriologie. Vgl. auch oben §. 327 u. 328.

4) Vgl. Bd. 4, §. 234, I, 6.

5) Vgl. *Athanas.*, De sal. advent. Christi c. Apoll. 2, 3. S. unten S. 356, Note 3. Deßgleichen Epiphanius, Haer. 69, 19; Augustinus, Haer. 49. Schwane, Dogmengesch. d. patr. Zeit. §. 30.

6) Epiphanius nennt sie auch Διμοιρῖται; sie werden auch Συνουσιασταί von ihrer Lehre über die *συνουσίωσις καὶ κρᾶσις τῆς θεότητος καὶ τοῦ σώματος* genannt.

Arianer besser vertheidigen und das Wesen der hypostatischen Union wissenschaftlicher, als es auf Grund des Glaubens die Väter gethan, erklären zu können, durch ihre unklaren und widerspruchsvollen phantastischen Speculationen, welche Gregor von Nyssa mit Recht wirren Traumbildern vergleicht, die Wahrheit der menschlichen, wie der göttlichen Natur verletzten, indem sie die Irrthümer der Gnostiker und Doketen, sowie der späteren Monophysiten mit der vom Nicänum definirten katholischen Lehre zu vereinigen suchten. Was im Einzelnen der jüngere Apollinaris (oder Apollinarius) und die verschiedenen Richtungen seiner Anhänger lehrten, ist eine dogmenhistorische Frage[1]). So viel steht fest, daß sie insgesammt die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur und schon dadurch den wahren Begriff der hypostatischen Union verletzten; mochten sie nun, auf Grund der von ihnen adoptirten, von den Vätern der Kirche aber verworfenen Trichotomie der Platoniker[2]), Christo zwar einen Leib und eine diesen belebende sinnliche Seele zuschreiben, an die Stelle der menschlichen Vernunft (νοῦς) aber den göttlichen Logos setzten; oder mochten sie auch die Psyche in Christus leugnen und demselben, wie die Arianer, nur einen Leib zuschreiben; oder mochten sie endlich auch die Wahrheit des menschlichen Leibes Christi leugnen, indem sie dem Logos einen ewigen, ihm consubstantialen Leib beilegten, den er bei seiner Erscheinung auf die Erde mitgebracht und nicht aus Maria angenommen habe, sondern mit dem er nur durch Maria hindurchgegangen sei[3]). Damit stand dann die an die

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patr. Zeit. §. 33 u. 34. Ders. im Neuen Herder'schen Kirchenlex. Bd. 1, Col. 1087 ff. Card. Hergenröther, K.-G. I (1. Aufl.) S. 268 ff. Hefele, Conciliengesch. (1. Aufl.) I, 705, 715, 717 ff. Möhler, Athanas. II, 372.

2) Vgl. Bd. 6, §. 295, insbes. II, 4.

3) Athanasius stellt der überlieferten katholischen Lehre die vielgestaltige Apollinaristische Neuerung folgendermaßen gegenüber: Nam Patres quidem dixere, consubstantialem esse Patri Filium, ac Deum verum ex Deo vero, et perfectum ex perfecto. Qui deinde descendit propter nostram salutem, incarnatus et homo factus est, ac postmodum passus est et resurrexit. Sed ne quis audita passione et resurrectione, Deum Verbum mutatum esse cogitaret, immutabilem et invariabilem esse Filium damnatione adhibita (μετὰ κρίματος) definiunt. Isti vero aut mutationem Verbi comminiscuntur (ἀλλοίωσιν του Λόγου φαντάζονται): aut passionis dispensationem meram esse phantasiam suspicantur: atque interdum increatam coelestemque Christi carnem, aliquando deitati aiunt esse consubstantialem. Deinde, inquiunt, vice interioris qui in nobis est, hominis, mentem coelestem (νοῦς ἐπουράνιος) inesse Christo. Nam figura illa dicunt, qua induebatur, instar organi usus est. *Contra Apollin.* lib. 1, 2.

protestantischen Kenotiker erinnernde Anschauung in Verbindung, daß der Logos in dem Stande seiner Erniedrigung in seiner eigenen göttlichen Natur gelitten habe und daß dann im Stande der Erhöhung sein Leib wieder ganz vergottet worden sei[1]).

Der Hauptgrund, welchen die Apollinaristen gegen eine vernünftige menschliche Seele in Christus geltend machten, war die Behauptung, daß man dann in ihm neben der göttlichen eine menschliche Person annehmen müßte, und daß überdies die Sündelosigkeit und Unwandelbarkeit Christi nicht festgehalten werden könne[2]); als ob eine vernünftige Menschenseele nur in eigener, nicht in göttlicher Persönlichkeit wirklich sein könnte, und als ob die Sündhaftigkeit in der Natur der Menschenseele und nicht vielmehr in dem Sündenfall ihren Grund hätte.

Diesen Apollinaristischen Irrlehren und Sophismen gegenüber hat noch der heil. Athanasius in seinen zwei Büchern gegen Apollinaris[3]) die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, sowie ihre hypostatische Vereinigung mit dem Logos mit höchster Klarheit und Genauigkeit dargelegt[4]).

---

1) Vgl. *Gregor. Nyss.*, Antirrheticus adv. Apollin. 5.

2) Ubi enim perfectus homo, lautete das apollinaristische Sophisma, ibi et peccatum: itemque duo perfecta unum fieri non possunt. *Athanas.* C. Apoll. 1, 2.

3) Lib. 1: *De Incarnatione Domini nostri Jesu Christi;* liber II: *De salutari adventu Jesu Christi.* Hierher gehört auch die *Epistola ad Epictetum* episc. Corinthi contra haereticos.

4) Mit Recht sagt Feßler: Vix ullum in tota antiquitate reperitur opus, in quo tanta simul perspicuitate, profunditate et brevitate sublimissimum de Incarnati Filii Dei dogma proponatur. Instit. patr. t. 1, p. 398. Möge hier nur Ein Zeugniß aus dem Schlusse des zweiten Buches Platz finden: Ea de causa sanctae scripturae Verbum ineffabiliter ex Deo natum esse, et ipsum extremis temporibus ex Virgine hominem genitum esse praedicant, ut neque Deus non crederetur, neque carnis generatio negaretur. Ubi autem est carnis nomen, ibidem totius adest compositi compago, excepto peccato. Et ad nomen quidem hominis passionem applicant, nec ultra progrediuntur, ut ubique scriptum est in sacris Litteris. De divinitate Verbi autem immutabilitatem et ineffabilitatem confitentur. Ideoque de Verbo quidem ut de Deo loquuntur; ejusdem vero ut hominis generationem enarrant, ut idem ipse naturaliter et vere utrumque sit: Deus quidem quoad aeternitatem deitatis et rerum creationem: homo autem quoad generationem ex muliere, et incrementum staturae atque aetatis: Deus quoque pro beneficiis vitam tribuentibus, et potens in miraculis perpetrandis: homo vero quoad passiones nostri similes, et quoad nostras infirmitates. Ac Deus item est Verbum, si spectetur quidem immortalitas, incorruptibilitas et immutabilitas: et homo, si consideretur in cruce suspensio, et sanguinis

Nächst Athanasius waren die Hauptvertheidiger der katholischen Wahrheit gegen den verderblichen und weithin wuchernden Apollinarismus Gregor von Nazianz[1]) und Gregor von Nyssa[2]); auch Basilius[3]) und Leontius Byzantinus (Hierosolymitanus)[4]).

Werfen wir noch einen Blick auf die Art und Weise, wie die Väter, insbesondere Athanasius und Gregor von Nyssa, die apollinaristischen Irrthümer widerlegten. Sie machten vor allem geltend, daß dieselben in der heiligen Schrift und der Ueberlieferung der Väter, welche die wahre und vollständige Menschheit Christi lehren, nicht die mindeste Stütze haben[5]). Die von den Apollinaristen angeführten Stellen sind von ihnen mißverstanden und falsch ausgelegt. Unter Fleisch ist im Prolog des Johannes die ganze menschliche Natur verstanden. Vermöge der auf der hypostatischen Union beruhenden Idiomencommunication wird von Christus gesagt, daß er vom Himmel herabgestiegen, daß er der himmlische Adam sei; nicht aber ist dadurch gesagt, daß die menschliche Natur, insbesondere der Leib Christi, aus dem Himmel stamme[6]). Den Wahn eines aus dem Himmel herabgekommenen Leibes Christi bekämpfen die Väter durch dieselben Argumente, wie solches bereits durch Ignatius von Antiochien, Irenäus u. a. geschehen war. Der Behauptung gegenüber, daß Christus nur einen beseelten Leib, nicht aber eine vernünftige Menschenseele angenommen habe, zeigen sie, daß dadurch das Mysterium der Menschwerdung, die Wahrheit des Lebens und Leidens Christi und die Grundbedingung unserer Erlösung geleugnet

---

effluxus, ac corporis sepultura, nec non descensus ad inferos, atque resurrectio a mortuis. Sic Christus ex mortuis excitatus est, et Deus cum sit, mortuos excitat. Vani igitur sunt, qui aut divinitati ejus passionem adscribunt, aut humanitati ejus fidem non habent, aut qui unum duos esse dicunt. *De salut. advent.* 18 & 19.

1) Besonders Epist. 101 (al. 51) & 102 (al. 52) ad Cledon. presbyt. Beide Briefe, welche vorzugsweise das Incarnationsdogma gegen die apollinaristischen Irrthümer vertheidigen, wurden auf dem Ephesinum und Chalcedonense als Zeugnisse angeführt.

2) Antirrheticus adversus Apollinarem, eine Widerlegung einer Schrift des Apollinaris, welche den charakteristischen Titel trägt: περὶ τῆς θείας σαρκώσεος τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.

3) *Epist.* 261 & 262.

4) Contra fraudes Apollinaristarum. Auch viele anderen Väter bekämpfen gelegentlich die apollinaristischen Irrthümer.

5) Vgl. z. B. *Athan.* c. Apoll. I, 3. 13—19. II, 6—17.

6) Cf. *Athan.* c. Apoll. 2, 2 sq.

werde. Dann wäre in Wahrheit der Logos nicht Mensch, sondern Thier geworden[1]). Insofern die Apollinaristen Christo gar einen dem Logos consubstantialen Leib zuschreiben oder eine Verwandlung der Leiblichkeit oder der menschlichen Natur in die Gottheit lehren, behaupten sie, ihrer Proteste ungeachtet, Absurditäten, welche ebenso sehr mit dem Wesen Gottes als mit dem Wesen der Creatur in Widerspruch stehen. Indem sie das Leiden der göttlichen Natur des Logos zuschreiben, leugnen sie die Unwandelbarkeit und Leidensunfähigkeit des göttlichen Wesens[2]). Ohne die Wahrheit des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele Christi wird der Tod Christi, sein Absteigen zur Unterwelt, seine Auferstehung zu einem monströsen Schein, der zu unserem Heile nichts nützen kann[3]). Die Erklärung, welche der Apollinarismus von der Incarnation gibt, ist gänzlich falsch. Er verkennt, daß die Vereinigung der Menschheit mit dem Logos nicht in der Natur, sondern in der Person des Logos geschehen ist. Ebenso grundlos sind die Einwände, welche die Apollinaristen gegen die katholische Lehre von der hypostatischen Union erheben. Die Vollständigkeit der menschlichen Natur, insbesondere die vernünftige Seele Christi, hat weder Sündhaftigkeit noch Defectibilität zur Folge, noch ist sie, wie die Apollinaristen in ihrem oberflächlichen Rationalismus meinen, mit der Einheit der Persönlichkeit oder aber mit der Freiheit des menschlichen Willens Christi unvereinbar[4]).

Dem Apollinarismus gegenüber erklärte die Alexandrinische Synode von 362, daß der Logos weder einen seelen-, noch einen empfindungslosen, noch einen von einer des Nous entbehrenden Seele belebten Leib angenommen habe[5]).

Die verschiedenen apollinaristischen Irrthümer wurden sodann von Papst Damasus auf der zweiten, dritten und vierten römischen Synode verworfen[6]).

---

1) Belluam quandam cum figura humani corporis suscepisset. *Augustin.* QQ. 83, q. 80.

2) Vgl. z. B. *Greg. Nyss.* Adv. Apoll. 5.

3) Cf. *Athan.* c. Apoll. 1, 6 etc.

4) Näheres über alles dieses unten in der Lehre von der hypostatischen Union.

5) Οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 1, §. 85.

6) Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 1, §. 89 u. 90. Besonders wichtig sind folgende Anathematismen der 4. Syn. v. 378 (379): A. 6: Anathematizamus eos, qui duos filios asserunt, unum ante saecula, et alterum post assumtionem carnis ex Virgine. A. 7: Anathematizamus eos, qui pro hominis

Die Kämpfe mit dem Nestorianismus und Monophysitismus boten der Kirche[1]) und ihren Vätern neue Gelegenheit, wie die wahre Gottheit, so die wahre und vollständige Menschheit Christi immer wieder auf's Klarste auszusprechen und zu vertheidigen, wie wir dieses in der Lehre von der hypostatischen Union zur Genüge sehen werden. Dort ist auch der Ort, von der hypostatischen Vereinigung des Logos mit den einzelnen Theilen der menschlichen Natur zu reden und dadurch unseren Lehrpunkt noch mehr zu beleuchten. Nur Ein Punkt sei an dieser Stelle hervorgehoben.

Um den Arianern und Apollinaristen gegenüber die vernünftige Seele Christi zu betonen, haben die Väter nicht selten den Ausdruck gebraucht, daß Christus aus drei Bestandtheilen oder aus drei Substanzen, dem Leibe, der vernünftigen Seele und der Gottheit oder dem Logos bestehe[2]). Andere haben diesen Sprachgebrauch für ungeeignet erklärt

---

anima rationali et intelligibili, dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit. A. 13: Si quis dixerit, quod in carne constitutus Filius Dei, cum esset in terra, in coelis cum Patre non erat, A. S. — Cf. A. 15. — A. 14: Si quis dixerit, quod in passione crucis dolorem sustinebat Filius Dei Deus, et non caro cum anima, qua induerat formam servi, quam sibi acceperat, sicut ait Scriptura, A. S.

1) Vgl. oben S. 339, Note 1.

2) Zahlreiche Belege findet man bei *Petavius*, De incarn. l. 5, c. 13. Z. B. *Augustinus*, Enchirid. 35: Homo (est) Christus, quia in unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro. *Leo M.* Epist. 11: Verbum et caro atque anima unus est Jesus Christus, et unus Dei hominisque filius. *Isidor. Hispal.*, De different. Verbor. 1, 9: Nos (homines) ex duabus subsistimus substantiis: ille (Christus) ex tribus, Verbi, corporis et animae. Auch das *Toletanum XI* (675) gebraucht den Ausdruck von den drei Substanzen, indem es aber zugleich erklärt, daß die beiden Substanzen des Leibes und der Seele die Eine menschliche Natur bilden: Idem Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis: Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet. Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suae et humanitatis nostrae. Als Papst Benedict II. den in einem Schreiben der spanischen Bischöfe enthaltenen Ausdruck, daß in Christus drei Substanzen seien, ungeeignet und Anstoß erregend fand, rechtfertigte das *Toletan. XV* diesen Ausdruck durch nähere Erklärung, welche den Papst Sergius vollkommen befriedigte, namentlich durch die Bemerkung, daß durch diesen Ausdruck der apollinaristische Irrthum ausdrücklicher ausgeschlossen werde. In hac vero nostra professione, sagen die spanischen Bischöfe, ubi praemissa Verbi substantia, specialiter duas

und behauptet, man dürfe nur von zwei Bestandtheilen Christi reden, der Gottheit und der Menschheit, welche letztere aus dem Leibe und der vernünftigen Seele zusammengesetzt sei; allein es sei unpassend, diese beiden incompleten Bestandtheile der menschlichen Natur gleichsam wie zwei complete Bestandtheile neben der Gottheit in Christo zu zählen[1]). In der Sache sind die Vertreter beider Darstellungsweisen einig[2]). Obwohl aber die letztere Ausdrucksweise als die wissenschaftlich genauere und allgemeiner recipirte den Vorzug verdient, so ist doch erstere ein klassisches Zeugniß für die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi; gerade so wie das gegen die Arianer und Apollinaristen vielgebrauchte Argument, daß der Logos den Leib vermittelst der Seele und die Psyche vermittelst

---

hominis in una Christi persona substantias profitemur, nullus potest accidere vel suspicari fraudulentiae dolus, quando evidenter in Deo assumptus profitetur homo totus. Ferner heißt es im *Tolet. XV:* Quis enim nesciat unumquemque hominem duabus constare substantiis, animae scilicet et corporis . . . Quapropter divina natura humanae sociata naturae possunt et tres propriae et duae propriae appellari substantiae. Damit ist jedes Mißverständniß beseitigt. Auch der heil. Bernhard gebraucht diesen Ausdruck, indem er z. B. De considerat. c. 9 die Einheit der Person in der Dreiheit der Substanzen in Christo in Parallele stellt mit der Einheit des Wesens in der Dreiheit der Personen in Gott: Decuit et cum summa, quae in Deo est et Deus est, unitate congruere, ut quomodo ibi tres personae una essentia, ita hic convenientissima quadum contrarietate tres essentiae sint una persona.

1) So sagt *Leontius* c. Nest. et Eutych. 1: Divisionem totius in partes facimus: dividere autem partes partium post primam divisionem rediculum est . . . Partes Christi non confusae sunt divinitas et humanitas; anima vero et corpus non sunt partes Christi, sed partes partis. So sagt auch *Joannes Damasc.* De fide orthod. 3, 16: Etenim omnis compositio ex iis duntaxat, quae proxime componuntur, fieri dicitur . . . Sic in Jesu Christo Domino nostro non partes consideramus partium, sed ea quae proxime inter se componuntur, divinitatem et humanitatem.

2) So sagt auch das Synodalschreiben der Frankfurter Synode an die spanischen Bischöfe: Nec negamus et nos, Christo haec tria veraciter inesse, divinitatem scilicet, animam et corpus. Sed quia vere Deus et homo dicitur, in Dei nomine totum quod Dei est designatur; in hominis vero totum quidquid hominis est intelligitur, ideo sufficit, in eo unam perfectam divinitatis, et alteram perfectam humanitatis confiteri substantiam. Dabei wird die Nützlichkeit der anderen Redeweise den Apollinaristen gegenüber anerkannt. Aliud est enim contra haereticos contendere, aliud vero puram fideliter fidem confiteri. Ibi enim veritas animae et carnis in Christo offerenda erat; hic perfecta humanitas in eodem confitenda est. Vgl. auch die von *Petavius* l. c. V. angeführte Stelle aus dem Sacrosyllabus von Paul von Aquileja.

des Nous angenommen habe, ein Zeugniß für die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi ist. Welche Bedeutung die genannte Redeweise hat, ist in der Lehre von der hypostatischen Union, insbesondere in der Lehre von dem Verhältniß des Logos zu den Theilen der menschlichen Natur zu behandeln.

III. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, welche die Väter vertheidigt, die Kirche in ihren Lehrentscheidungen so genau definirt, haben auch die Theologen der Kirche, insbesondere die Scholastiker, auf's klarste gelehrt, indem sie zugleich die schon von den Vätern dargelegten positiven und speculativen Gründe dieser Fundamentalwahrheit entwickelten und die dagegen vorgebrachten Einwände widerlegten. Wie gründlich und lichtvoll die großen Scholastiker die Angemessenheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes beweisen, wurde bereits oben[1]) im Allgemeinen dargelegt. Wie sorgfältig sie insbesondere das Verhältniß der Theile der Menschennatur und ihre Ordnung zur göttlichen Person des Logos in der hypostatischen Union untersuchten und nach den Principien des Glaubens und der Vernunft feststellten; mit welcher frommen Liebe, aber auch mit welcher theologischen Genauigkeit sie die Menschheit und das menschliche Leben Christi behandelten, werden wir in allem Folgenden sehen. Nichts kann daher unbegründeter sein, als der Vorwurf[2]), die mittelalterliche Scholastik habe den Glaubensartikel von der wahren Menschheit Christi in den Schatten treten lassen oder gar verstümmelt. Eine solche Behauptung kann Niemand wagen, der auch nur die Summa theologica III, q. 5 mit Verständniß gelesen, wo Thomas aus Schrift und Vätern und aus der Natur der Sache zeigt, daß das ewige Wort zu unserem Heil einen wahren[3]), und zwar einen irdischen Leib mit Fleisch und Blut[4]), beseelt von einer wahren[5]), und zwar vernünftigen[6]) menschlichen Seele, angenommen hat. So forderte es die Wahrheit der menschlichen Natur, so die Wahrheit der Incarnation und unserer Erlösung, so die Würde und Wahrhaftigkeit Gottes[7]). Ueber alles dieses hat unter den Scholastikern

1) §. 326—328.

2) Z. B. Dorner's und anderer neueren protestantischen Theologen. Vgl. oben §. 344, VII.

3) L. c. a. 1. — 4) L. c. a. 2. — 5) L. c. a. 3. — 6) L. c. a. 4.

7) Auf diese drei Gründe führt Thomas l. c. a. 1 die Congruenz der wahren Leiblichkeit Christi zurück. Hujus ratio potest triplex assignari: quarum prima est ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex praemissis quaest. praec. a. 1, quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est

und unter allen Theologen der Kirche niemals die geringste Controverse bestanden.

IV. Mit derselben Einmüthigkeit und Klarheit, wie die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur, lehren Väter und Theologen auf Grund der göttlichen Offenbarung und der Glaubensbekenntnisse der Kirche auch die Annahme dieser menschlichen Natur aus Maria der Jungfrau und dadurch aus David's, Abraham's und Adam's Geschlecht — nicht vermittelst der natürlichen Zeugung eines menschlichen Vaters, sondern durch übernatürliche That Gottes, welche dem heiligen Geiste in besonderer Weise zugeeignet wird. Davon im Folgenden.

§. 348.

Von dem Ursprunge Christi seiner Menschheit nach aus seiner wahren und allzeit jungfräulichen Mutter Maria[1]).

I. In dem vom apostolischen Glaubensbekenntnisse, sowie in allen folgenden Bekenntnissen der Kirche[2]) ausgesprochenen Dogma,

quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his, quae in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non verum fuit corpus ejus, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum, quae Evangelistae de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam: et sic etiam sequeretur quod non fuerit vera salus hominis subsecuta; oportet enim effectum causae proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personae assumentis, quae cum sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Dieselben drei Gründe macht er aber in gleicher Weise in den folgenden drei Artikel für das corpus terrenum, die anima humana und den intellectus humanus Christi geltend; ganz besonders bezüglich der Vernünftigkeit der Seele Christi gegen den Apollinarismus: Haec positio eisdem rationibus convincitur, sicut et praedicta. Hier eignet er sich ganz das oben angeführte Wort des heil. Augustinus an, daß ohne den Intellect der Sohn Gottes nicht Mensch, sondern irgend ein anderes Lebewesen geworden, indem er beifügt, daß dann auch der Leib keineswegs ein menschlicher gewesen wäre: Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. *L. c.* a. 4.

1) *Petavius*, Theol. dogm. tom. 4, De Incarn. lib. 5, cap. 14 sq. *Thomassin*, Dogm. theol. tom. 3, De incarn., lib. 2, cap. 3 sq., tom. 4, lib. 8, cap. 7 sq. *Thomas Aqu.*, S. Th. 3, q. 27—35; c. Gent. l. 4, c. 28—38. *Bonav.*, Brevil. pars 4, c. 3. *Suarez* (ed. Vivès) tom. 19, quaest. 27—35. *Perrone*, Prael. theol. vol. 4, De incarn. pars 2, cap. 2, prop. 2 cf. cap. 3, prop. 2. *Franzelin*, De Verbo incarn. Thes. 14 & 15. *Stentrup*, De Verbo incarn. Vol. 1, Thes. 7 & 11. C. v. Schäzler, Menschwerd., §. 13. Scheeben, Dogm., Bd. 3, §. 274 ff. Morgott, Mariologie des heil. Thomas.

2) Wir wollen hier in Kürze die wichtigsten Glaubensbekenntnisse der Kirche bezüglich der wahren Menschwerdung des Logos aus Maria der Jungfrau zu-

daß der eingeborene Sohn des ewigen Vaters als Mensch empfangen ist vom heiligen Geiste und geboren aus

---

sammenstellen. In der ältesten Römischen Formel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses heißt es: Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine; in der, aus Rufin's expositio Symboli entnommenen Aquileischen und Ravennatischen Formel: ... qui natus est *de* Spiritu sancto *ex* Maria Virgine. Die Afrikanische und Spanische Formeln haben wie die älteste Römische: qui natus est de Spiritu sancto *et* Maria Virgine. Die gallicanische Formel lautet: *conceptum de* Spiritu sancto, *natum de* Maria Virgine. Die jetzt übliche römische Formel lautet: qui *conceptus* est *de* Spiritu sancto, *natus ex* Maria Virgine. Die Alexandrinisch'e Formel hat ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν, καὶ σάρκα ἀναλαβόντα καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας γεννηθέντα. Die Cäsareische Formel hat, ohne Maria und den heiligen Geist zu erwähnen, nur σαρκωθέντα. Die von Cassian überlieferte Antiochenische Formel hat nur *natus est ex* M. V. Die aus den Catechesen des Cyrill entnommene Jerusalemitanische Formel hat lediglich: ἐν σαρκὶ παραγενόμενον καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Vgl. *Denzinger,* Enchir. nr. 1—13. Alle diese Formeln lehren dieselbe Wahrheit, welche die späteren Glaubensbekenntnisse verschiedenen Irrlehren gegenüber genauer formuliren. Das *Nicaen. I.*, das zunächst gegen die Arianer die Consubstantialität des Logos definirt, hat lediglich: τον δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Es ist hier neben der Consubstantialität des Logos dessen wahre Menschwerdung im Allgemeinen hervorgehoben, aber auch gesagt, daß diese Menschwerdung ein zu unserem Heile frei gewirktes Werk der göttlichen Benevolenz, also nicht, wie die ewige Zeugung des Wortes, innere göttliche Nothwendigkeit ist. In den Anathematismen des Papstes Damasus auf der römischen Synode von 378 oder 379 ist den Apollinaristen gegenüber lediglich die wahre Menschwerdung betont, ohne Maria zu erwähnen. Anathem. 14. Letzteres ist wieder der Fall *Cpt. I*: σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, nach der römischen Formel: incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. Von den Ephesinischen Decreten gegen Nestorius gehört besonders hierher can. 1: Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam virginem: peperit (γεγέννηκε) enim secundum carnem (σαρκικῶς) carnem factum Dei Verbum (σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον) . . anathema sit. Sehr vollständig und genau bezüglich unseres Lehrpunktes ist das auf das dogmatische Schreiben Leo's d. Gr. sich gründende Glaubensbekenntniß des Toletanischen Plenar-Concils von 447 in den Worten: (Credimus), hunc ergo Filium Dei, Deum natum a Patre ante omne omnino principium, sanctificasse uterum Virginis Mariae, atque ex ea verum hominem sine virili generatum semine suscepisse. Ferner die *Epistola dogmat.* Leo's d. Gr. an Flavian, c. 4: Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus . . . welches letztere dann näher mit den Worten erklärt wird: Nova autem nativitate

Maria, der Jungfrau, sind zwei Grundwahrheiten ausgedrückt: einestheils der Ursprung der Menschheit Christi aus

---

generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. In kürzerer Fassung spricht das *Chalcedonense* diese Wahrheit in den Worten aus: (Christum) consubstantialem Patri secundum Deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: ante secula quidem de Patre genitum secundum Deitatem, in novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem. Alles dieses faßt das Athanasianische Glaubensbekenntniß in den Satz zusammen: Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Vgl. auch die Erklärungen des Hormisdas und Johannes II., *Denzinger*, nr. 143. Auf's neue hat das *Cpt. III* im Dreikapitelsstreit die wahre Gottesmutterschaft Mariä und die ewige Geburt desselben Christus aus dem Vater und die zeitliche Geburt aus der Mutter erklärt, insbes. can. 2, can. 6 & can. 14; deßgl. das *Lateranense* v. 649 unter Martin I., insbes. can. 4. Mit besonderer Ausführlichkeit spricht sich das *Toletan XI*, wie über das Incarnationsdogma überhaupt, so insbesondere über unseren Lehrpunkt folgendermaßen aus: De his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria virgine credimus assumpsisse, de qua novo ordine novaque nativitate est genitus; novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne: nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundata per Spiritum sanctum carnis materiam ministravit. Qui partus Virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile; si exemplo, non erit singulare. Nec tamen Spiritus sanctus, Pater esse credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem sancto Spiritu obumbrante concepit: ne duos Patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici. Und weiter unten: Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis. Ita cum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non tamen dicimus, ut hujus Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit. Vgl. auch die Glaubensdefinition des *Cpt. III* und alle folgenden Glaubensbekenntnisse. So heißt es in dem von Innocenz III. für die Waldenser vorgeschriebenen Glaubensbekenntniß: Incarnationem divinitatis non in Patre, neque in Spiritu sancto factam, sed in Filio tantum, corde credimus et ore confitemur. Ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius, Deus verus ex Patre, esset in humanitate hominis filius, homo verus ex matre, veram carnem habens ex visceribus matris et animam humanam rationabilem, simul utriusque naturae, id est Deus et homo, una persona, unus filius, unus Christus, unus Deus cum Patre et Spiritu sancto, omnium

Maria als seiner wahren, aber jungfräulichen Mutter durch Wirkung Gottes, des heiligen Geistes; anderntheils die ursprüngliche hypostatische Vereinigung dieser Menschheit mit dem ewigen Worte. Erstere Wahrheit wird uns hauptsächlich hier, letztere in der Lehre von der hypostatischen Union beschäftigen.

Beide Wahrheiten sind nach dem freien Rathschlusse Gottes unauflöslich mit einander verbunden und in dieser ihrer unauflöslichen Verbindung sind sie auch in den kirchlichen Bekenntnissen und Lehrentscheidungen, sowie in der heiligen Schrift und in den Zeugnissen der Väter ausgesprochen, wie wir dieses bereits gesehen haben und in der theologischen Erklärung unserer Wahrheit noch betrachten werden.

II. Wie bezüglich der Incarnation des Logos überhaupt[1]), ist auch bezüglich der besonderen Weise derselben durch die wunderbare Empfängniß und Geburt aus der Jungfrau einestheils deren vollkommene Freiheit, anderntheils deren höchste Congruenz festzuhalten.

Nur unter der Bedingung jener vollkommensten Weise der Wiederherstellung beziehungsweise Vollendung der Ehre Gottes und des Heiles der Welt, welche Gott wirklich gewollt hat, war, wie die Menschwerdung überhaupt, so insbesondere der Hervorgang des Gott-Menschen aus dem Menschengeschlechte selbst nothwendig[2]): denn zu diesem Zwecke mußte der göttliche Erlöser nicht nur in dem Sinne wahrer und vollkommener Mensch sein, daß er eine der unsrigen vollkommen gleiche, aus Leib und Seele bestehende Natur besaß; sondern er mußte auch Mitglied des Menschengeschlechtes und daher aus dem Menschengeschlechte entsprungen sein. Deßhalb legt das alte[3]) wie das neue[4]) Testament so großes Gewicht auf die Abstammung des Messias, nicht nur von David, Juda, Abraham, sondern auch von dem ersten Stammvater des Menschen-

---

auctor et rector, natus ex Virgine Maria vera carnis nativitate. Vgl. auch die Entscheidung Clemens' V. auf dem Viennense, abgedr. Bd. 6, S. 124, Note 1. Ausführlich spricht unsere Wahrheit unter Verwerfung aller entgegenstehenden Irrlehren wiederum das Decret Eugen's IV. für die Jacobiten aus, und nochmals Paul IV. und Clemens VIII. gegen die Socinianer.

1) S. oben §. 326—328.

2) Wenn die Theologen — vgl. z. B. Thomas *S. Th.* 3, q. 31, a. 4 (s. unten S. 368, Note 2) — einfach von der Congruenz sprechen, so leugnen sie dadurch diese hypothetische Nothwendigkeit nicht.

3) Vgl. oben §. 336, III.

4) Vgl. oben §. 347, I, 2.

geschlechtes[1]); deshalb bezeichnet sich Christus selbst mit solchem Nachdruck nicht nur als Menschen, sondern auch als Menschensohn und legen die Apostel so großes Gewicht darauf, daß Christus seiner Menschheit nach von David abstammt, aus dem Weibe geworden. So lehren auch die Väter den diese Wahrheit leugnenden Häretikern gegenüber, daß die von Gott gewollte vollkommene Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes fordere, daß der Heiland wahrhaft aus diesem Geschlechte entsprungen sei[2]). Darin sind alle Theologen einig. Weil wir, sagen sie, durch unsere Abstammung von Adam Sünder geworden, war es angemessen, daß auch unser Erlöser von der Sünde dem Fleische nach von Adam abstammte, um dadurch unsere Natur von der Sünde zu befreien[3]).

Es war aber nicht nur angemessen, daß der Gott-Mensch, unser Erlöser, seiner Menschheit nach irgend wie aus dem Menschengeschlechte entsprang, sondern auch, daß er von dem Weibe empfangen und geboren wurde. An sich wäre ja möglich gewesen, daß, wie Eva aus der Seite Adam's gebildet wurde, in ähnlicher Weise der Gott-Mensch seiner Menschheit nach wunderbar aus einem Manne gebildet worden wäre[4]). Allein wenn jenes der

---

1) Ausdrücklich *Luc.* 3, 38: . . . qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei. Selbstverständlich ist das Geschlechtsregister des Matthäus, obwohl es nur bis Abraham geht, wie alle Zeugnisse des Wortes Gottes, welche Christus als Sohn David's und Abraham's bezeichnen, nicht minder beweiskräftig, da diese von Adam abstammen. Eine nähere Untersuchung über die beiden evangelischen Stammbäume Christi ist nicht Aufgabe der Dogmatik. Dogmatisch wichtig und gewiß ist hier zunächst die Abstammung Christi von David, Abraham, Adam. Vermöge der göttlichen Wahrheit der heiligen Schrift ist aber auch sowohl die objective Wahrheit, als die tiefe Bedeutung der evangelischen Stammbäume für die Geschichte unseres Heiles und des Reiches Gottes über jeden Zweifel erhaben. Vgl. über letztere namentlich Grimm, Leben Jesu, Kap. 7; bezüglich des Historischen Friedlieb, Leben Christi, §. 30 u. 31.

2) Zahlreiche Belege s. oben §. 347, II.

3) Christus humanam naturam assumpsit, ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana, nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur. *S. Th.* 3, q. 31, a. 1. Daß jedoch Christus nicht aus Adam ratione seminali stammt, sondern selbst der zweite und höhere Adam ist, werden wir alsbald sehen.

4) Auf den dafür geltend gemachten Congruenzgrund: Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femineus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo videtur quod non debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Eva de

Stellung des ersten Weibes entsprechend war[1]), so war es dem Gott-Menschen angemessen, wie von Ewigkeit und von Natur Sohn des göttlichen Vaters, so in der Zeit und aus Gnaden wahrhaft Menschensohn durch die Geburt aus einer menschlichen Mutter zu sein[2]). Damit verbinden Väter und Theologen noch den so einleuchtenden Grund, daß dadurch die göttliche Weisheit und Liebe, wie für die Ehre und Wiederherstellung des Mannes, so auch des Weibes und dadurch der ganzen Menschheit, der ursprünglichen Ordnung der Natur und Gnade gemäß, in entsprechendster Weise sorgte, wie dem ersten Adam die erste, so dem zweiten Adam die zweite Eva zugesellend[3]); damit, wie die erste Eva durch ihre Schuld

costa viri formata est, antwortet Thomas: Quia sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femineus contemneretur, congruum fuit, ut carnem sumeret de femina. Unde Augustinus dicit in lib. de Agone christiano c. 11 circa med.: *Nolite vosipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus est ex femina.* *S. Th.* 3, q. 31, a. 4, ad 1.

1) Vgl. Bd. 6, §. 294, III.

2) Thomas führt drei Congruenzgründe an: Licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacunque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit, ut de femina carnem acciperet: Primo quia per hoc tota humana natura nobilitata est (vgl. oben S. 367, Note 4). Secundo, quia per hoc veritas incarnationis astruitur (wobei er Ambrosius, de Incarn. c. 6, und Augustinus, Epist. ad Volus. ep. 137, al. 3 citirt). Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus ex limo terrae sine viro et femina; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro. *S. Th.* 3, q. 31, a. 4, c.

3) Diese Auffassung Maria's als der zweiten Eva sprechen die ältesten Väter und Kirchenschriftsteller, zugleich mit der alsbald zu betrachtenden Jungfräulichkeit Mariä, als eine unbestrittene Wahrheit aus. Filium Dei, sagt Justin M., Dial. c. Tryph. 100. intelleximus ex Virgine hominem factum, ut, per quam viam inobedientia a serpente orta initium accepit, per eandem viam et solutionem acciperet. Virgo enim existens Eva et incorrupta, verbum a serpente prolatum concipiens, inobedientiam et mortem peperit, fidem vero et gaudium sumens Maria Virgo, evangelizanti ipsi Gabriele Archangelo laetum nuntium . . . respondit: Fiat mihi secundum verbum tuum. Ebenso Irenäus an verschiedenen Stellen, z. B. c. haeres. 3, 22: Primogenitus mortuorum natus Dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres regeneravit eos in vitam Dei, ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est . . . Sic autem et Evae inobedientiae modus solutionem accepit per obedientiam Mariae, quod enim virgo Eva alligavit per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem.

Werkzeug Satans zur Verführung des Mannes und zum Verderben des Menschengeschlechtes war, die zweite Eva durch Gottes Gnade Helferin zum Heile sei; und so der Satan um so vollkommener besiegt, das Weib aber von seiner Schmach befreit und erhöhet werde[1]).

III. Wenn es aber angemessen war, daß Christus seiner Menschheit nach wahrhaft von einer menschlichen Mutter empfangen und geboren wurde; so war es dagegen nicht ziemend, daß solches kraft natürlicher Zeugung durch den Mann geschehe, sondern es mußte durch ein übernatürliches und schlechthin einziges Wunder der göttlichen Allmacht sich vollziehen, und also seine Mutter Jungfrau sein und allezeit Jungfrau bleiben.

Wir wollen die Frage nicht untersuchen, ob die menschliche Natur, welche das ewige Wort in seine Persönlichkeit aufnahm, wenn Gott es so gewollt hätte, möglicher Weise auch auf dem Wege natürlicher Zeugung hätte entstehen können[2]). Daß Gott nicht dieses,

---

Und *c. haer.* 5, 19: Quemadmodum illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed haec suasa est obedire Deo, ut virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, aequa lance disposita virginali inobedientia per virginalem obedientiam. So auch Tertullian, de carne Christi c. 17: Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli; quod illa credendo deliquit, haec credendo deleat. Dieselbe Wahrheit sprechen die späteren Väter constant und allgemein aus.

1) Si (Christus) vir existens, sagt Augustinus (Serm. 51 al. de divers. 65, c. 2), quod utique esse deberet, non nasceretur ex femina, desperarent de se feminae, memores primi peccati sui, quia per feminam deceptus est primus homo, et omnino nullam se spem habere in Christo arbitrarentur. Venit ergo vir sexum praeeligere virilem, et, natus ex femina, sexum consolari femineum, tanquam alloquens et dicens: Non creaturam damno, quam feci, sed peccata, quae non feci. Uterque sexus videat honorem suum, et uterque confiteatur iniquitatem suam, et uterque speret salutem. Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam, reparando homini propinetur salus per feminam. Compenset femina decepti per se hominis peccatum, generando Christum. Dem fügt Augustinus noch bei: Inde et resurgentem Deum priores feminae Apostolis nuntiarunt.

2) Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um die hypostatische Union der menschlichen Natur mit dem Logos, die nur Gottes Werk sein kann, sondern um die Production dieser Menschheit als solcher. Ebenso wenig handelt es sich, wenn man nach dieser Möglichkeit fragt, um die potentia ordinata, sondern um die potentia absoluta (beides im richtigen Sinne des Wortes. Vgl. Bd. 3, §. 206,

sondern ewig und unbedingt die unversehrte und ewig bleibende Jungfräulichkeit der Mutter des Gottmenschen gewollt hat, ist eine Grundwahrheit des Christenthums.

Bevor wir diese Glaubenswahrheit näher begründen und erklären, wollen wir die Congruenzgründe für diese Wahrheit kurz betrachten. Die Väter[1]) und die Theologen[2]) haben deren zahlreiche aufgestellt.

IV, 3). Dieses vorausgesetzt, lehrt Suarez, De incarn. pars 3, q. 32, a. 4, disputat. 10, sect. 3. (Edit. Vivès, 1860, tom. 19, p. 172 sq.): Dicendum . . . absque ulla dubitatione, potuisse Deum concipi et generari ex muliere opera viri. Die Argumentation des Suarez dürfte unanfechtbar sein, wenn man ihm auch nicht in jedem einzelnen Momente seiner Beweisführung zustimmen würde. Wir wollen aber diese Frage nicht behandeln und haben sie nur angeführt, um zu bemerken, daß deren Bejahung Jenen gegenüber, welche die jungfräuliche Empfängniß und Geburt Christi aus Maria im vollen Widerspruch mit der geoffenbarten Wahrheit leugnen, obwohl sie die Gottheit Christi behaupten, nicht das mindeste Zugeständniß macht, auch den Congruenzgründen für die jungfräuliche Mutterschaft Mariä nicht das mindeste abbricht. Denn daß die jungfräuliche Mutterschaft überaus congruent und nach dem ewigen Rathschlusse Gottes schlechthin feststeht und insofern das Gegentheil potentia ordinata nicht möglich ist, wurde nie von einem katholischen Theologen in Frage gestellt.

1) Eine Zusammenstellung derselben findet man bei Thomassin, De incarn. Verbi lib. 2, c. 3 & 4.

2) Thomas faßt dieselbe *S. Th.* 3, q. 28, a. 1, c. in vier Gedanken zusammen: Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor: primo, propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur: quinimo cordis corruptio perfecti Verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud *Joann.* 1, 16: *Ecce Agnus Dei*, scilicet innocens, *qui tollit peccatum mundi.* Non poterat autem esse, quod in natura jam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de nupt. et concupisc., cap. 12 in princ.: „Solus nuptialis concubitus ibi non fuit," scilicet in matrimonio Mariae et Joseph, „quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis pudenda concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit, qui futurus erat sine peccato." Quarto, propter ipsum finem incar-

Vor Allem ist hervorzuheben, daß es Christo, dem Erlöser der Menschheit, nicht nur wesentlich ist Menschensohn und dadurch ein Mitglied des Menschengeschlechtes, sondern auch der zweite Adam und als solcher das neue Haupt des Menschengeschlechtes zu sein. Dieser seiner Stellung ist es aber durchaus entsprechend, nicht auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung, wie die Scholastiker sagen, ratione *seminali,* sondern durch eine neue schöpferische That Gottes, ähnlich wie Adam aus der jungfräulichen Erde des Paradieses, aus der reinsten Jungfrau zu entspringen[1]). Dieses gilt selbst abgesehen von der Gottheit Christi[2]), wie es ja auch

nationis Christi, quae ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis*, *neque ex voluntate viri*, *sed ex Deo*, id est ex ipsa Dei virtute: cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in libro de sancta virginitate cap. 6 ante med.: „Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de Virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.“

1) Daß die heilige Schrift durch die Bezeichnung Christi als des zweiten Adam auch hierauf hinweist, kann keinem Zweifel unterliegen. Ganz klar ist *Luc.* 3, 38: qui fuit Adam, qui fuit Dei. Sowie Adam nicht eines Menschen Kind, sondern schon aus dem Grund, weil er unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorging, noch mehr aber kraft der ursprünglichen Gnade Kind Gottes war, so ist auch — nur in einem viel höheren Sinne und in einer höheren Weise, nicht nur seiner Gottheit, sondern auch schon der Uebernatürlichkeit seines menschlichen Ursprungs aus der Jungfrau nach, Jesus Sohn Gottes, von dem *Luc.* 3, 23 schreibt, ut putabatur filius Joseph — während das göttliche Zeugniß: Tu es filius meus dilectus Vers 22 vorangeht. Unzähligemal findet sich bei den Vätern die Analogie der Bildung der Menschheit Jesu aus der Jungfrau mit der Bildung des ersten Adam aus der Paradieseserde. Z. B. Tertullian: Novissimus Adam dictus de consortio substantiae commercium nominis traxit, quia nec Adam ex semine caro, quod et Christus. *De resurr. carnis,* c. 49. Ambrosius: Ex terra virgine Adam, Christus ex Virgine. *In Luc.* 7, 4. Andere Stellen bei *Thomassin*, De incarn. l. 2, c. 3. Daselbst vgl. auch nr. III die deßfallsigen Unterschiede zwischen Adam und Christus. Auch die Bildung der Eva aus Adam's Seite ist eine bei den Vätern vorkommende Analogie für den Ursprung Christi aus der Jungfrau. Vgl. z. B. *Petrus Chrysologus*: Quid mirum modo, si Virginis habitavit in utero, qui mulierem hominis sumpsit ex latere? Ipse hominem mulieris resumpsit ex utero, qui virginem viri formavit ex corpore. Sermo 143, De annunciat. B. M. V. (*Migne*, Patrol. lat. tom. 52, col. 585.

2) Vgl. oben §. 325, IV. Dieses entspricht dem der Würde der Menschheit des Erlösers entnommenen dritten Argumente des heil. Thomas. Vgl. oben S. 370, Note 2. Wenn hier der heil. Thomas besonders hervorhebt, daß der Erlöser von der Sünde nicht auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung durch

möglich gewesen wäre, daß Gott, wenngleich in unvollkommener Weise, weil durch eine nur inadäquate Genugthuung, die gefallene Menschheit durch einen rein menschlichen zweiten Adam wiederherstellte [1]).

Diese Congruenz wird aber unermeßlich gesteigert, wenn, wie wirklich der Fall, der neue Adam nicht blos dieses, sondern der Mensch gewordene ewige Sohn Gottes, der zweite himmlische Adam, der Herr vom Himmel [2]) ist. Hier treten die oben angegebenen, von Thomas ihrer Principalität wegen an die Spitze gestellten sonnenklaren Congruenzgründe ein, daß die jungfräuliche Empfängniß und Geburt der Würde sowohl des ewigen Vaters als des ewigen Sohnes entsprach, indem es sich ziemte, daß der ewige Sohn auch seiner Menschheit nach keinen anderen Vater habe, als Gott den Vater allein [3]), und daß das durch die allerheiligste Erkenntniß des Vaters ewiglich gezeugte Wort auch seiner Menschheit nach nicht anders in der Zeit empfangen und geboren werde, als durch die dem heiligen Geiste zugeeignete übernatürliche Kraft der allmächtigen göttlichen Liebe [4]), welche die reinste Jung-

---

Adam's Samen, wodurch die Sünde fortgepflanzt wird, entspringen durfte, so entspricht das vollkommen der wirklichen Ordnung. Dadurch wird jedoch nicht behauptet, daß die Menschheit Christi ohne seine jungfräuliche Empfängniß aus Maria nothwendig der Sünde Adam's hätte verfallen müssen. Daß dem nicht so sei, beweist schon die unbefleckte Empfängniß Mariä.

1) Vgl. oben §. 325, IV.

2) *1 Cor.* 15, 47. Vgl. Bd. 4, S. 179, Note 1 (2. Aufl. S. 175, Note 6).

3) Schon Tertullian spricht diesen Gedanken sehr klar und einfach aus Adv. Marcion. 4, 10: De filio hominis duplex est nostra praescriptio: neque mentiri posse Christum, ut se filium hominis pronuntiaret, si non vere erat; neque filium hominis constitui, qui non sit natus ex homine, vel patre, vel matre: atque ita discutiendum, cujus hominis filius accipi debeat, patris, an matris. Si ex Deo patre est, utique non est ex homine patre; si non, et ex homine, superest ut ex homine sit matre. Si ex homine, jam apparet quia ex virgine; cui enim homo pater non datur, nec vir matri ejus deputabitur. Porro cui vir non deputabitur, virgo est. Caeterum duo jam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit mater.

4) Der von Thomas im 2. Argument ausgesprochene Gedanke findet sich in verschiedenen Formen bei den heiligen Vätern. Es sei hier noch das geistreiche Wort des Lactantius angeführt: Nasci eum voluit tanquam hominem, ut per omnia summo Patri similis existeret. Ipse enim Pater Deus et origo et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus. Idcirco etiam Filium bis nasci oportuit, ut et ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In prima enim nativitate spirituali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo Deo Patre generatus est; in secundo vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est. *Divin.*

frau nicht in carnaler, sondern in spiritualer Weise durch den erhabensten Act übernatürlichen Glaubens und übernatürlicher Liebe in sich aufnahm[1]).

Hieran schließt sich der oben angegebene vierte Congruenzgrund des heil. Thomas aus dem Endzweck der Incarnation. Wenn wir, nicht aus dem Willen des Fleisches und aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott[2]), näherhin aus dem Wasser und heiligen Geiste[3]) durch den Dienst der Kirche zu Adoptivkindern Gottes wiedergeboren werden, so mußte um so mehr das höchste Urbild und die höchste Ursache dieser unserer Wiedergeburt, der eingeborene Sohn des Vaters, als Mensch durch die Kraft des heiligen Geistes aus der Jungfrau empfangen und geboren[4]), und durch diese seine Empfängniß und Geburt die Unversehrtheit

---

instit. 4, 13. Der reinsten göttlichen sollte die reinste jungfräuliche Geburt entsprechen, sagen oftmals die Väter, z. B. Ambrosius, serm. 6 (al. 16) de natali Dni 4, nr. 7: Videamus igitur, hic sol noster novus de quo fonte nascatur. Sicut est verum, Deo oritur autore. Divinitatis ergo est filius: divinitatis, inquam, incorruptae, integrae, illibatae. Intelligo plane mysterium. Ideo enim secunda nativitas per immaculatam Mariam, quia prior per divinitatem constiterat illibata, ut cui prior nativitas gloriosa exstitit, ejus secunda contumeliosa non fieret, hoc est, ut, quemadmodum virgo illum divinitas ediderat, ita eum et Virgo Maria generaret. Aehnlich Chrysostomus, homil. in natal. Christi nr. 1: Sursum solus ex solo Unigenitus; deorsum solus ex sola Virgine idem Unigenitus; sicut enim in superna generatione matrem intelligere impium est, sic in inferiori generatione patrem existimare blasphemum est. Pater absque defluxu genuit, et virgo sine corruptione peperit . . . Unde neque superna ejus nativitas explicari potest, neque progressus ejus in novissimis temporibus curiose pervestigari se sinit. Nam virginem quidem hodie peperisse scio, et Deum sine tempore genuisse credo; modum autem silentio didici venerari, non oratione curiose illum inquirendum accepi.

1) Daher sagen die Väter so oft, daß Maria durch den Glauben, sinnbildlich durch das Ohr, oder durch den Gehorsam ihren göttlichen Sohn empfangen habe: Qualem (carnem Christi) de virgine nasci oportebat, quam fides matris, non libido conceperat. *Augustin.*, Enchirid. c. 34, nr. 10. Vgl. *De Trinit.* l. 13, c. 18, nr. 23: Et tamen ex Virgine, cujus conceptum spiritus, non caro, fides, non libido praevenit . . . Nascebatur namque, non transgressionis contagione vitiata natura, sed omnium talium vitiorum sola medicina.

2) *Joann.* 1, 13.

3) *Joann.* 3, 5.

4) Mit besonderer Vorliebe wird dieser Gedanke von den heiligen Vätern behandelt. Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia: nam ipsa quoque mater et virgo est, mater visceribus charitatis, virgo integritate fidei.

seiner jungfräulichen Mutter nicht verletzt, sondern wunderbar vervollkommnet und geheiligt werden[1]).

Die aus allem diesem fließenden, von den Vätern und Heiligen auch als Congruenzgründe geltend gemachten moralischen Folgerungen, zunächst für die Erhabenheit und Gottwohlgefälligkeit der reinen Jungfräulichkeit, sowie für die Erhabenheit und Heiligkeit der Mutterwürde, weiterhin für die Heiligkeit der Ehe und aller Reinheit, sind ebenso selbstverständlich als einleuchtend und bedürfen hier keiner näheren Erklärung.

Nur das sei hier schon bemerkt, daß alle Einwände gegen die Glaubenswahrheit von der jungfräulichen Mutter Gottes irgendwie aus einem ungläubigen Naturalismus entspringen, welcher dieses übernatürliche Geheimniß entweder gänzlich leugnet, oder doch möglichst herabmindern möchte. Allein weit entfernt, daß das übernatürliche Wunder des menschlichen Ursprungs Christi einen Einwand bildete, ist es vielmehr im höchsten Grade congruent, daß der Gott-Mensch, dieses höchste Wunder der übernatürlichen Ordnung, durch ein schlechthin singuläres Wunder auch seiner Menschheit nach in's Dasein trat. Wenn daher auch gewisse Analogien dieses Ursprungs denkbar sind und es wirklich solche gibt, und dieselben als Glaubwürdigkeitsgründe mitunter von Vätern und Theologen angeführt

---

Augustin., Serm. 192 (al. de temp. 16) c. 2, nr. 2. Cf. *Enchir.* c. 34, nr. 10: Ecclesia, quae imitans ejus matrem, quotidie parit membra ejus, et virgo est. Aehnlich Leo d. Gr. Sermo 25 (al. 24) de nativ. Dni 5, c. 5: Originem quam (Christus) sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis. Dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim altissimi et obumbratio Spiritus sancti, quae fecit, ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit, ut regeneret unda credentem. Vgl. Sermo 24 (al. 23) de *Nativ. Dni* 11, c. 3; Sermo 49 (al. 48) Quadrag. 11, c. 3 etc.

1) Matris integritatem non minuit sed sacravit. Diese im kirchlichen Officium ausgesprochene Wahrheit wird oft von den Vätern wiederholt und begründet. Oportuit ut primam genitricis integritatem nascens incorruptio custodiret, et complacitum sibi claustrum pudoris et sanctitatis hospitium divini spiritus virtus infusa servaret, quae statuerat dejecta erigere, confracta solidare, et superandis carnis illecebris multiplicatam pudicitiae donare virtutem. *Leo M.* Sermo 22 (al. 21) de nativ. Dni 2, c. 2. Deus hodie ex virgine apparuit, et virgo, virginitatis integritate retenta, effecta est mater; nam incorruptionis largitor corruptionem non efficit, incorruptionis auctor nihil corrumpit, heißt es in der auf dem allgemeinen Concil von Ephesus verlesenen hom. 2 in natalem Salvatoris, nr. 3 des Theodot von Ancyra.

werden[1]), so sind sie doch nimmermehr adäquate Analogien und ist der unendliche Unterschied nimmer zu übersehen, vielmehr ist gerade die absolute Uebernatürlichkeit und Einzigkeit des Wunders der jungfräulichen Mutterschaft und dessen innerer Congruenz zu betonen[2]).

IV. Wenden wir uns nun zur näheren theologischen Erörterung des Dogma's von dem Ursprung des Sohnes Gottes seiner Menschheit nach aus Maria der Jungfrau, so ist der erste und wesentlichste Punkt die jungfräuliche Empfängniß. Diese Wahrheit hat daher die Kirche, wie in ihrer Tradition[3]), so in ihren Glaubensbekenntnissen und Lehrentscheidungen[4]) vor allem bezeugt. Dieselbe ist aber auch in der heiligen Schrift direct und ausdrücklich mit einer solchen Evidenz ausgesprochen, daß jede Leugnung oder Bezweiflung derselben für Jeden, der die göttliche Wahrhaftigkeit der heiligen Schrift anerkennt, vernünftig unmöglich und deßhalb unentschuldbar ist.

In dieser Beziehung fügen wir unseren früheren Nachweisen die nähere Betrachtung jener Zeugnisse des neuen[5]) Testamentes bei, die wir für diesen Ort verspart haben[6]).

---

1) Was der Engel sagt: Et ecce Elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senectute sua, *Luc.* 1, 36, wird vielfach von den Vätern, wie als Zeichen, auch als eine Analogie betrachtet. Ebenso die Geburt mancher Patriarchen und Propheten, z. B. Isaak's, Samuel's, aus sterilen Müttern. Allein es ist klar, daß auch diese Analogie sehr inadäquat ist. Andere Analogien, zum Theil geistvolle und anmuthige, zum Theil geschmacklose oder auch auf irrigen Meinungen der antiken Naturkundigen beruhende, hat man der Natur entnommen, sogar der generatio aequivoca der Würmer, indem man meinte, daß in dieser Beziehung der Messias Ps. 21, 7 sich einem Wurme vergleiche. Vgl. *Thomassin*, l. c. l. 2, c. 3, X. Wir sind entschieden der Meinung, daß, zumal in unserer Zeit, solche Analogien oder gar motiva credibilitatis gänzlich zu meiden, wie sie auch an sich mehr ad destructionem, als ad aedificationem dienen.

2) An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere: imo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est. *Augustinus*, Civ. Dei l. 10, c. 29, nr. 2. Vgl. Contra Faust. 22, 64: Partum virginis propter miraculum divinitatis elegit.

3) Vgl. oben §. 347, II.

4) Vgl. oben S. 363, Note 2.

5) Bezüglich des alten Testamentes vgl. oben §. 236, III, 2.

6) Vgl. oben S. 344, Note 5.

Vielmal[1]) nennt das neue Testament Maria die Mutter Jesu, des Herrn, des Sohnes Gottes. Daß sie dieses im wahren und eigentlichen Sinne, nicht in einer uneigentlichen Bedeutung, oder wie die Doketen meinten, nur zum Scheine ist, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Die doketischen Einwände aus der Schrift bedürfen keiner Widerlegung[2]).

Jesus ist die Frucht des Leibes Mariä und deßhalb ist sie die Gebenedeite unter den Weibern[3]). Sie hat ihn wahrhaft empfangen[4]), wahrhaft in ihrem Schooße getragen[5]), wahrhaft geboren[6]).

So klar das Wort Gottes die wahre Mutterschaft Mariä erklärt, ebenso klar und bestimmt spricht es auch aus, daß Jesus nicht auf natürliche Weise vom Manne empfangen ist. Joseph ist nicht durch natürliche Zeugung der Vater Jesu, wenn er auch von den Juden dafür gehalten wurde[7]), und als der Gemahl

---

1) *Matth.* 1, 18; 2, 11. 13. 20; 12, 46. *Marc.* 3, 32. *Luc.* 1, 43; 2, 33. 34. 48. 51; 8, 20. *Joann.* 2, 1; 6, 42; 19, 25. *Act.* 1, 14. *Gal.* 4, 4.

2) Man hat sich auch in doketischem Interesse auf jene Aussprüche Christi berufen, in denen er seine Mutter zu verleugnen scheint. Allein wenn er als zwölfjähriger Knabe im Tempel — *Luc.* 2, 49 — und auf der Hochzeit zu Cana — *Joann.* 2, 4 — auch seiner Mutter gegenüber seine Gottheit und seine daraus abfließende absolute Unabhängigkeit offenbart, so hat er sie dadurch ebenso wenig, im Sinne der Doketen, als seine wahre Mutter verleugnet, als die Innigkeit seines Verhältnisses zu ihr irgend wie herabgemindert.

3) *Luc.* 1, 42.

4) Ecce concipies in utero, et paries filium. *Luc.* 1, 31. Vgl. *Matth.* 1, 18. 20.

5) Inventa est in utero habens de Spiritu sancto. *Matth.* 1, 18 cf. 23. *Luc.* 1, 42 sq. *Luc.* 2, 5 & 6: Cum Maria desponsata sibi uxore praegnante . . . impleti sunt dies, ut pareret. Vgl. auch *Luc.* 11, 27 & 28: Beatus venter qui te portavit et ubera quae suxisti. Dieser Zuruf des Weibes wird durch die Mahnung Christi: Quinimo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud, nicht verworfen, sondern bestätigt. Das liegt auch in der Intention des vom heiligen Geiste inspirirten Wortes des Evangeliums.

6) Vgl. unten von der Geburt Christi.

7) Es ist höchst charakteristisch, daß das Evangelium, wo es hievon redet, fast nie unterläßt, in irgend einer Form zu bemerken, daß Jesus in Wirklichkeit nicht Sohn Josephs nach der Naturordnung ist. So folgt z. B. *Luc.* 3, 22 — auf die Erklärung Gottes des Vaters: Tu es Filius meus dilectus. V. 23: Ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Joseph. Bei dem Ereigniß in der Synagoge zu Nazareth, wo Jesus sich als der *Js.* 61, 1 geweissagte Messias zu erkennen gibt, sagen die Juden: Nonne hic est filius Joseph? *Luc.* 4, 22 cf. *Matth.* 13, 55. Vgl. auch *Marc.* 6, 3.

Mariä auf Grund der übernatürlichen Ordnung in Wahrheit so genannt werden konnte[1]). Der natürliche Geschlechtszusammenhang Christi mit den Vätern ist daher nicht durch Joseph, sondern durch Maria allein vermittelt. Letzteres steht fest, wie es sich auch des Näheren mit den beiden Stammbäumen Christi verhalten mag[2]).

Mutter des Sohnes Gottes, der zugleich Sohn David's ist[3]), soll Maria unter Bewahrung ihrer unversehrten

Es ist mindestens höchst wahrscheinlich, daß die Juden bei ihrem Einwande daran dachten, daß der Messias übermenschlichen Ursprungs sei. Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 2, 17. Kap., insbes. S. 495 ff. Ganz offenbar ist dieses *Joann.* 6, 42 der Fall, wo die Juden sagen: Nonne hic est Jesus filius Joseph, cujus nos novimus patrem et matrem? Quomodo ergo dicit hic: quia de coelo descendi? Ganz dasselbe, wenn auch nicht mit ausdrücklicher Nennung Josephs, sagen die Juden *Joann.* 7. 27: Sed hunc scimus, unde sit, worauf Christus nicht nur seinen ewigen göttlichen, sondern auch seinen übernatürlichen menschlichen Ursprung bezeugt: Et me scitis, et unde sim scitis; et a me ipso non veni, sed est verus qui misit me, quem vos nescitis. Ego scio eum, quia ab ipso sum. *Joann.* 7, 28 & 29. Auch selbst auf das Wort: Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te, folgt die Hinweisung des zwölfjährigen Jesus: Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse. *Luc.* 2, 48 & 49. Freilich hat diese Antwort zunächst einen anderen Zweck, nämlich die Erinnerung, daß er nicht ihnen, sondern dem Werke gehöre, das der Vater ihm aufgetragen; doch dürfen wir sie auch hier anführen. Auch die stete Bevorzugung Maria's vor Joseph, z. B. bei dem Besuch der Magier. Invenerunt puerum cum Maria matre ejus — *Matth.* 2, 11 — gehört hierher. Vgl. auch *Matth.* 2, 13 & 20.

1) *Luc.* 2, 48 vgl. die vorhergehende Note und §. 349.

2) Beide Stammbäume constatiren die Davidische Abstammung Christi, mag, was viele alte und neuere Ausleger mit guten Gründen annehmen, der des Matthäus das Geschlechtsregister Josephs und der des Lucas das Geschlechtsregister Mariä, oder mögen, was Andere nicht ohne plausibele Gründe annehmen, beide den Stammbaum Josephs in zwei verschiedenen, sei es durch Leviratsehe, sei es durch Adoption, in ihm verbundenen Linien enthalten. Auch in letzterem Falle steht vermöge der Gerechtigkeit Josephs und Maria's, auch noch *Luc.* 2, 5: ut profiteretur cum Maria, die Abstammung Mariä von David fest. Den Ursprung Christi aus der Jungfrau sprechen beide Geschlechtsregister deutlich aus: *Matth.* 1, 16: Jacob *genuit* Joseph virum Mariae, *de qua* natus est Jesus. *Luc.* 3, 23: Jesus, *ut putabatur*, filius Joseph, qui fuit Heli. Auch der Schluß der Genealogie: Seth qui fuit Adam, qui fuit Dei, *Luc.* 3, 38 bezeugt dieses. „Wenn Adam Gottes unmittelbares Werk ist, ohne Voraussetzung geschlechtlicher Zeugung durch die Hand Gottes aus der jungfräulichen Erde gebildet; so war auch die Menschheit des Herrn in freilich noch ungleich höherem Wunder aus der Wesenheit der heiligen Jungfrau durch die Kraft des heiligen Geistes gebildet und erschaffen worden." Reischl zu unserer Stelle.

3) Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus. *Luc.* 1, 32.

Jungfräulichkeit dadurch werden, daß der heilige Geist über sie kommt und die Kraft des Allerhöchsten sie überschattet[1]). Auf Grund dieser göttlichen Zusicherung gibt Maria ihre Einwilligung[2]) und wird sofort[3]) die Mutter des Herrn, im vollsten und höchsten Sinne die Gebenedeite unter den Weibern, als welche sie Elisabeth voll des heiligen Geistes begrüßt[4]). Dies wird auch dem heil. Joseph geoffenbart, mit der Bemerkung, daß dadurch die Weissagung des Isaias von der jungfräulichen Mutter des Emmanuel in Maria erfüllt ist[5]).

Um diese Grundwahrheit, auf welche alles ankommt, hervorzuheben, bezeugt das Wort Gottes, daß Joseph Maria nicht erkannt habe, bis zur Geburt ihres Erstgeborenen[6]), des Eingeborenen vom Vater, des fleischgewordenen Wortes, der auch uns die Macht gibt, geistlicher Weise nicht aus dem Fleisch, sondern aus Gott geboren und dadurch Kinder Gottes zu werden[7]).

V. Auf Grund dieser so einfachen und klaren Darlegung der heiligen Schrift und der allgemeinen und constanten Ueberlieferung der Kirche haben Väter und Theologen unser Geheimniß näher erklärt und gegen die Einwürfe der Ungläubigen vertheidigt. Wenn sie mitunter dabei, nach den jeweilig in der Profanwissenschaft bezüglich der menschlichen Fortpflanzung herrschenden Meinungen, auf ver-

---

1) Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? . . . Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei. *Luc.* 1, 34 & 35.

2) Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco . . . Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. *Luc.* 1, 34. 38. Vgl. unten §. 349.

3) Denn nach dem klaren Text folgt der eilige Besuch bei Elisabeth alsbald nach der Verkündigung. Exurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione. *Luc.* 1, 39. Der Grund der Eile ist nicht ein natürlich psychologischer, sondern Gehorsam gegen Gott und den Antrieb seiner Gnade.

4) *Luc.* 1, 41 sq.

5) Noli timere accipere Mariam conjugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est . . . Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur, quod dictum est a Domino per Prophetam (*Js.* 7, 14) dicentem: „Ecce virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel“, quod est interpretatum „Nobiscum Deus“. *Matth.* 1, 20—23.

6) Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum. *Matth.* 1, 25. Daß damit die Jungfräulichkeit Mariä nach der Geburt nicht geleugnet ist, bedarf keiner Bemerkung. Vgl. §. 349.

7) *Joann.* 1, 14 cf. 12.

schiedene physiologische Fragen eingingen, so werden wir hierin ihrem Beispiele nicht folgen, sondern uns einzig auf das beschränken, was zur Klarstellung und Vertheidigung der Glaubenswahrheit nothwendig ist und unter allen Voraussetzungen mit theologischer Gewißheit feststeht.

1. An die Spitze unserer Erörterungen stellen wir mit Thomas[1]) die Wahrheit, daß die menschliche Natur Christi, weder ganz, noch in irgend einem ihrer Theile, jemals außer der Hypostase des Wortes subsistirte, daß somit auch Maria niemals die Mutter eines bloßen Menschen, sondern vom ersten Momente ihrer Mutterschaft an Mutter Gottes, Dei genitrix war.

Aus dieser Glaubenswahrheit, welche in der Lehre von der hypostatischen Union ihre nähere Begründung und Erklärung finden wird, folgt, daß die Hervorbringung der menschlichen Natur der Vereinigung derselben mit dem Logos zwar dem Begriffe, nicht aber der Zeit nach vorhergeht, vielmehr in demselben untheilbaren Momente und durch Einen und denselben Act geschah.

2. Hieraus folgt aber weiter, daß die menschliche Natur, welche in diesem Momente producirt und in die Person des Logos aufgenommen wurde, jene Perfection besitzen mußte, kraft welcher sie eine wahre und vollständige menschliche Natur und der hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit fähig war. Wäre dem nicht so, so könnte nicht die ganze Empfängniß dem Sohne Gottes zugeschrieben werden, wie dieses die Offenbarung und das Glaubensbekenntniß thut[2]).

Wenn man daher mit den meisten alten Theologen, die darin unbefangen der antiken Wissenschaft folgten, bei der natürlichen menschlichen Fortpflanzung in irgend einer Weise eine spätere Beseelung des Fötus durch die vernünftige Seele annehmen wollte, was wir nicht thun[3]), so verbietet das Dogma, bei der Menschheit Christi etwas Derartiges zu behaupten; vielmehr steht es als Glaubenswahrheit fest, daß sein Leib im ersten Momente seiner Entstehung von seiner von Gott erschaffenen vernünftigen Seele beseelt[4]) und daß diese ganze vollständige menschliche

1) Vgl. *S. Th.* 3, q. 33 de modo et ordine conceptionis Christi.

2) Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. *S. Th.* 3, q. 33, a. 1, c.

3) Vgl. Bd. 6, §. 299.

4) *S. Th.* 3, q. 33, a. 2. Thomas macht hier als einleuchtendes Argument die Lehre der Väter geltend, daß der Leib mittelst der Seele angenommen

Natur mit der göttlichen Natur in der Person des Logos vereinigt war.

Dem entsprechend lehren Väter und Theologen ferner, daß der Leib Christi nicht jene Entwickelung durchgemacht habe, durch welche der menschliche Leib im Mutterschooße allmälig zu seiner vollständigen Organisation gelangt, sondern diese vollständige Organisation oder Formation von Anfang an, zwar nicht der Quantität, wohl aber der Qualität nach besessen habe [1]).

So weit damit nichts anderes als die oben ausgesprochene

---

wurde. Ad hoc quod conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in Symbolo confitemur dicentes: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esse a Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra, quaest. 6, art. 1 & 2, quod Verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu, id est, intellectu. (Vgl. oben S. 361 und unten die Lehre von der hypostatischen Union, insbesondere von dem Verhältniß derselben zu den Theilen der menschlichen Natur.) Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

1) *S. Th.* 3, q. 33, a. 1. Um die Einwände, daß die Formation des Leibes nothwendig eine zeitliche Succession einschließe, zu widerlegen, unterscheidet Thomas zwischen der der Formation vorhergehenden Zubereitung der Materie, und zwischen dieser selbst, und dem allmäligen Wachsthum des vollständig geformten Leibes. Um aber die Möglichkeit und Wirklichkeit der Formation in instanti zu beweisen, weist er einestheils auf die unendliche Macht der göttlichen Ursache und anderntheils darauf hin, daß die Annahme eines nicht vollkommen formirten Leibes durch den Logos nicht congruent sei. In conceptione corporis Christi tria est considerare: primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam; in quorum medio ratio conceptionis consistit: nam primum est conceptionis praeambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cujuscumque, cujus partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animae jam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore. — Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam, scil. Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est quaest. praec. art. 1. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto majoris virtutis est: unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo ex parte personae Filii, cujus corpus formabatur. Non enim erat congruum, ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Diese Argumente sind stichhaltig, wenn man auch die Ansichten der alten Physiologie nicht annimmt.

wesentliche Vollständigkeit der mit dem Logos von dem ersten Augenblicke ihres Daseins verbundenen Menschennatur ausgedrückt wird, ist dieses über jeden Zweifel erhaben[1]).

3. Fassen wir nun die theologisch wichtige Frage nach dem göttlichen und nach dem menschlichen Princip der Empfängniß Christi seiner Menschheit nach näher in's Auge[2]).

Das principale und schlechthin active Princip ist Gott durch sein allmächtiges Wollen und Wirken.

Ein übernatürliches Wunder ist die Production der menschlichen Natur Christi im Schooße der Jungfrau; ist die von der hypostatischen Union geforderte augenblickliche qualitative Vollendung dieser Natur; ist endlich deren hypostatische Vereinigung mit der Gottheit in der Person des Logos in demselben untheilbaren Momente.

Insofern die menschliche Natur Christi an sich und abgesehen von der hypostatischen Union eben unsere Menschennatur und insofern etwas Natürliches ist, ist deren Hervorbringung ohne die in der Naturordnung nothwendige väterliche Zeugung unmittelbar durch Gott, die erste Ursache, der Weise nach übernatürlich (supernaturalis quoad *modum*); während die Hypostasirung dieser Natur in der Person des Logos dem Wesen nach übernatürlich (supernaturalis quoad *substantiam*[3]), das specifisch höchste aller übernatürlichen Werke, weil die vollkommenste Theilnahme an der göttlichen Natur, nämlich vermöge der Einheit der Person ist. Die von der hypostatischen Union geforderte Vollendung der menschlichen Natur Christi in dem Momente ihrer Entstehung könnte man, insofern alles Erschaffene in einem zeitlichen Nacheinander sich entwickelt, ein Wunder contra naturam nennen; lieber aber möchten wir es dem von aller Natur vorausgesetzten Wunder der Schöpfung vergleichen.

Da sowohl die Production der Menschheit Christi und ihre Aufnahme in die Person des Logos Werk des freien göttlichen

---

1) Nähere Untersuchungen beziehungsweise Phantasien über die leibliche Gestalt, zu der das Verbum incarnatum im Mutterschooße sich entäußert hat, sind sicherlich ebenso überflüssig, als bedenklich. Von den übernatürlichen Vollkommenheiten und Thätigkeiten Christi seiner Menschheit nach wird später die Rede sein.

2) Die Theologen pflegen das göttliche Princip als das active, das menschliche als das passive oder materiale zu bezeichnen. Da aber diese Bezeichnung nicht ganz adäquat und zum Theil Gegenstand einer Controverse ist — vgl. *S. Th.* 3, q. 32, a. 4 — so wurde der concrete Ausdruck göttlich und menschlich gewählt.

3) Ueber diese Begriffe vgl. Bd. 5, §. 278, III.

Willens, opus Dei *ad extra*[1]) ist, so versteht es sich von selbst, daß es nicht einer der göttlichen Personen im Unterschied von der anderen, sondern dem göttlichen Wesen als solchem und somit den drei Personen und einer jeder derselben in der absoluten Identität des Wesens eigen ist. Das werden wir, nebst den betreffenden positiven Beweisen, in der Lehre von der hypostatischen Union näher darlegen, wo wir zeigen werden, daß der Sohn allein und ausschließlich Terminus der hypostatischen Union, nicht aber ausschließlich deren bewirkende Ursache ist. Wenn daher die Bewirkung der Menschwerdung einer einzelnen Person besonders zugeschrieben wird, so geschieht solches nur in der Weise der Appropriation, ratione similitudinis[2]). So kann das Werk der Incarnation, sowohl bezüglich der Production der Menschheit, als ihrer hypostatischen Union in verschiedenen Beziehungen jeder der verschiedenen Personen appropriirt werden; ganz vorzüglich aber wird es als das höchste Werk der göttlichen Liebe und Gnade und als die höchste Vollendung aller Werke Gottes dem heiligen Geiste[3]) zugeeignet[4]).

---

1) Ueber diesen Begriff im Allgemeinen s. Bd. 5, §. 255.

2) Vgl. Bd. 4, §. 250.

3) So von den meisten Glaubensbekenntnissen und unzähligemal von den Vätern. Ob *Luc.* 1, 35 unter πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου die dritte Person der Gottheit, oder wie z. B. Justin M. Ap. I, 33 annimmt, der Logos, oder ob unter πνεῦμα die dritte, unter δύναμις die zweite Person, oder ob die Kraft Gottes im Allgemeinen verstanden ist, ist eine offene exegetische Frage. Deßgleichen welche Bedeutung der bildliche Ausdruck ἐπισκιάσει hat. Zahlreiche Auslegungen s. bei *Cornelius a Lapide* i. h. l. Wir stimmen am liebsten Schanz bei, wonach das Bild an die Schechina erinnert. Unannehmbar ist die Meinung derer, welche, wie Olshausen und auch Bisping, darin ein Bild der natürlichen Zeugung erblicken. Vgl. Schanz zu unserer Stelle.

4) Der heil. Thomas spricht sich hierüber *S. Th.* 3, q. 32, a. 1 folgendermaßen aus: Conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem quia hoc congruit causae incarnationis, quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii . . . Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur *Joann.* 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Secundo quia hoc congruit causae incarnationis ex parte naturae assumptae. Per hoc enim datur intelligi, quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personae, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae Spiritui sancto attribuitur, secundum illud *1 Cor.* 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Unde Augustinus

Aus dem Gesagten ist auch sofort evident, daß jener bewirkende göttliche Act der Hervorbringung der Menschheit Christi und ihrer Hypostasirung in der Person des Wortes durchaus nicht als ein generativer Act, als Zeugung, bezeichnet werden kann[1]). Er ist vielmehr, wie die Schöpfung und alle anderen natürlichen und übernatürlichen Werke, ein reines opus Dei ad extra, das in Gott vermöge seiner Ueberweltlichkeit[2]) absolut keine Veränderung[3]), daher kein Leiden, auch keine reale Relation setzt. Wenn wir daher auch sagen müssen, daß Maria ihren göttlichen Sohn von Gott, resp. vermöge besonderer Appropriation vom heiligen Geiste empfangen habe, weil nämlich ihre Empfängniß durch den Willen und die Allmacht Gottes bewirkt ist; so kann und darf aber deßhalb nimmermehr gesagt werden, daß der heilige Geist oder daß das göttliche Wesen oder die Trinität Christum seiner Menschheit nach gezeugt habe, und daß somit der heilige Geist oder das göttliche Wesen oder die Trinität Vater Christi sei, weder im eigentlichen und vollkommenen Sinne, wie allein die erste Person der Trinität kraft der Mittheilung ihres Wesens der Vater des von ihm als sein absolutes Ebenbild gezeugten ewigen Sohnes ist[4]); noch im uneigent-

---

dicit in Enchir. cap. 40: „Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso primo exordio naturae suae, quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei.“ Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille, qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud *Galat.* 4, 6: *Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. 1. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Wie solches zu verstehen, werden wir in der Lehre von der hypostatischen Union sehen.

1) Wie solches die Heiden bei ihren mythischen Göttersöhnen es sich dachten, die mit dem verbum incarnatum ebenso wenig gemein haben, als die emanatistischen und pantheistischen Incarnationen.

2) Vgl. Bd. 3, §. 173.

3) Vgl. Bd. 3, §. 174.

4) Wohl ist der heilige Geist seiner Gottheit nach dem Sohne consubstantial, nicht aber weil der Sohn sein göttliches Wesen von ihm, sondern weil er es von dem Sohne und Vater als Einem Princip, nicht in Weise der Generation, sondern der Spiration, empfängt. Auch ist der Geist dem Vater und Sohn absolut ähnlich, aber vermöge der Wesensidentität, nicht aber der

lichen und unvollkommenen Sinne, wie Gott der Vater seiner Geschöpfe, insbesondere der vernünftigen und durch die Gnade und Glorie geheiligten ist, und wie Engel und Menschen schon als Geschöpfe vermöge ihrer gottähnlichen Natur, und in specifisch höherer Weise kraft der heiligmachenden Gnade resp. Glorie und der daraus entspringenden übernatürlichen Gottähnlichkeit Kinder Gottes genannt werden und sind: denn die eigentliche und vollkommene Vaterschaft resp. Sohnschaft schließt die uneigentliche und unvollkommene aus[1]).

Persönlichkeit nach, wie das Wort Ebenbild des Vaters ist. Was aber die menschliche Natur betrifft, so hat Christus diese zwar von Gott, vom heiligen Geiste empfangen, nicht aber durch Mittheilung der eigenen göttlichen Substanz, sondern durch Hervorbringung einer geschaffenen Substanz und ihre Vereinigung mit dem Worte. Kraft der hypostatischen Union ist dieser Mensch persönlich Gott und Sohn des ewigen Vaters, nimmermehr aber Sohn des heiligen Geistes oder des göttlichen Wesens, oder der Trinität; wie sich alles dieses aus dem Dogma von der Trinität und von der hypostatischen Union ergibt. Thomas setzt alles dieses *Compend. theolog.* cap. 223 kurz und einfach folgendermaßen auseinander: Licet autem filius Dei dicatur de Spiritu sancto, et ex Maria Virgine incarnatus, et conceptus, non tamen dicendum est, quod Spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata Virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria Virgine invenitur totum, quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui a Spiritu Sancto formandam, ut requirit matris ratio, sed ex parte Spiritus sancti non invenitur totum, quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris, ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens, quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus, quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem Sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens. Secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis. Est enim alia natura humana et divina in Christo. Neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina. Relinquitur ergo, quod Spiritus sanctus pater hominis Christi dici non possit.

1) Est autem considerandum, quod illud, quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam . . . Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est Filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis. *S. Th.* 3, q. 32, a. 3, c.

Christus ist von Niemand gezeugt, als einzig und ewiglich von Gott dem Vater, nicht aber seiner Menschheit, sondern seiner göttlichen Person nach; seiner Menschheit nach hat er keinen Erzeuger, keinen Vater, sondern nur seine jungfräuliche Mutter.

Hieraus ergibt sich auch, daß jede Vorstellung von einem geschlechtlichen Verhältniß zwischen Gott, insbesondere dem heiligen Geist und Maria, nichts anderes ist, als eine mit Glauben und Vernunft in Widerspruch stehende blasphemische Einbildung. Wird Maria die Braut des heiligen Geistes genannt, so geschieht es in demselben metaphorischen Sinne, wie sie auch Braut ihres Sohnes genannt wird und wie die Vereinigung unserer Seele mit Gott in der Gnade und Glorie als Vermählung bezeichnet wird; nur daß Maria inniger mit Gott durch Gnade und Glorie vereinigt ist, als irgend ein anderes Geschöpf[1]).

4. Wenn Gott, und vermöge besonderer Appropriation der heilige Geist, deßhalb, weil er die Entstehung des Leibes, die Erschaffung und Eingießung der für diesen Leib bestimmten Seele, die Erhebung dieser Menschheit in die Person des ewigen Sohnes als schöpferische Ursache bewirkt hat, keineswegs Vater Christi ist: so ist dagegen Maria im wahrsten und vollsten Sinne[2]) die Mutter des Sohnes Gottes seiner Menschheit nach. Ebenso wahrhaft und vollkommen, als wir unsere menschliche, zunächst leibliche Natur von unserer Mutter haben, hat der Sohn Gottes seine von ihm angenommene menschliche, zunächst leibliche Natur von seiner Mutter und ist die Frucht ihres Leibes[3]). Als Mutter hat sie ihm vom ersten Momente seiner Empfängniß (nativitas in utero) an bis zu seiner Geburt (nativitas ex utero) physisch Alles gegeben, was eine Mutter ihrem Kind nach der Ordnung der Natur gibt.

In gleicher Weise aber müssen wir festhalten, daß Maria die jungfräuliche Mutter ist, daß sie also ihren Sohn nicht durch die natürliche Thätigkeit eines menschlichen Vaters, sondern allein durch

---

1) Vgl. den folgenden Paragraphen.

2) Ja weil jedes gewöhnliche Menschenkind seine leibliche Natur von Vater und Mutter, Christus aber sie allein von seiner Mutter, nicht aber zugleich von einem menschlichen Vater hat, so kann man insofern mit Recht sagen, daß Maria vollkommener die Mutter ihres göttlichen Sohnes sei, als jede andere Mutter. Proles partem accipit a patre, et partem a matre accipit, in qua assimilatur patri et matri in eadem forma et natura, et hoc non est reperire in Christo, quantum ad ejus conceptionem, imo soli matri assimilatur in natura assumta. *Bonaventura* in 3 dist. 4, a. 1, q. 2.

3) *Luc.* 1, 42.

jene ganz übernatürliche Wirksamkeit Gottes, von der wir geredet haben, empfangen hat.

Insofern ist die Empfängniß Christi übernatürlich und wunderbar, obwohl sie in einer gewissen Beziehung, nämlich bezüglich der mütterlichen Function natürlich genannt werden kann. Weil aber, sagen die Theologen, das active und formgebende Princip das entscheidende ist, so ist die Empfängniß Christi *pure et simpliciter* übernatürlich und wunderbar, und nur *secundum quid* natürlich zu nennen [1]).

Hierüber kann unter Gläubigen eine Meinungsverschiedenheit nicht bestehen.

Wie aber des Näheren es sich mit dem natürlichen mütterlichen Antheile Mariä bei der Empfängniß Christi seiner Menschheit nach verhalte, darüber bestand, je nach der Verschiedenheit der physiologischen Anschauungen, schon unter den alten Theologen eine Meinungsverschiedenheit, nämlich darüber, ob Maria bei der Empfängniß lediglich passiv oder auch irgend wie activ sich verhalten habe. Ersteres lehren namentlich Thomas und seine Schule, letzteres Bonaventura, Scotus und andere [2]).

---

1) Auf die Frage: Utrum conceptio Christi fuerit naturalis et miraculosa, antwortet Thomas *S. Th.* 3, q. 33, a. 4: Sicut Ambrosius dicit in libro de Incarn. cap. 6 circa med., *multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies et ultra naturam.* Si enim consideremus id quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis indicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis. Auf den Einwand: Secundum conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis, gibt Thomas l. c. ad 1 die treffende Antwort: Christus dicitur naturalis filius hominis, in quantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit; sicut caecus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculose accepit.

2) Einen genügenden Begriff von dieser Controverse über die philosophischen resp. physiologischen Principien, von denen die alten Theologen hiebei ausgingen, gibt uns die Erörterung des heil. Thomas über die Frage: Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi, *S. Th.* 3, q. 32, a. 4 in den Worten: Quidam dicunt B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute et supernaturali. *Naturali* quidem virtute, quia ponunt, quod in qualibet materia naturali est aliquod

Offenbar müssen wir an dem Dogma festhalten, daß Maria durch die Kraft Gottes wahrhaft Mutter Jesu wurde, aber ohne Verletzung ihrer jungfräulichen Integrität. Aus letzterem Grunde ist von ihr nicht nur alles ausgeschlossen, was irgend wie aus dem Sündenfalle stammt, wie Sündenlust und Sündenstrafe, sondern auch alles, was mit der unversehrten Jungfräulichkeit unvereinbar ist.

Daher wurde sie durch dieselbe göttliche Allmacht, durch welche sie die Mutter des Gottmenschen wurde, vor jeder Versehrung ihrer reinsten Jungfräulichkeit bewahrt und hat ihr göttlicher Sohn ihre Jungfräulichkeit nicht gemindert, sondern nur höher geheiligt[1]).

---

activum principium; alioquin credunt, quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus in 8 Phys. text. 29 et squ., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu; nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota; quod in solis animatis contingit, ut probatur 8 Phys. text. 30. *Supernaturali* autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret (quae est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum. — Sed hoc non potest stare, quia cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur 2 de Coelo text. 17, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae, propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. Quia igitur B. Virgo non hoc accepit, ut esset pater Christi, sed mater, consequens est, quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi; sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est, quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam, ut esset apta conceptui. Wir können die aus Aristoteles geschöpften physiologischen Ansichten dahingestellt sein lassen; das aber wird man zugeben müssen, daß Thomas auch hier das theologisch Wichtige erkannt hat, wie wir im Folgenden andeuten werden.

1) Matris integritatem non minuit, sed sacravit.

Wenn nun die alten Theologen, insbesondere Thomas[1]), lehren, daß der Leib Christi durch die göttliche Ursächlichkeit aus dem reinsten Blute Mariä als aus seiner Materie gebildet worden sei, und daher die Mitwirkung Mariä auf die Darbietung und vorhergehende Disposition dieser Materie beschränken, so wollen sie dadurch vor allem die unversehrte Jungfräulichkeit der heiligen Mutter Gottes sicherstellen. Hiebei stützen sie sich auf die von ihnen adoptirte aristotelische Meinung[1]) von dem rein passiven Verhalten der Mutter bei der Generation[2]). Wenn dagegen andere Theologen irgend welche Activität bei Maria annahmen, so thun sie es, weil sie eine solche Seitens der Mutter bei der Generation überhaupt nach Galenus für nothwendig hielten, um die wahre Mutterschaft Mariä zu constituiren[3]). Dabei sind sie weit entfernt, irgend welche Verletzung der Virginität zuzugeben, was sie in verschiedener Weise zu begründen suchen[4]). Bei dem Stande der heutigen Wissenschaft

---

1) Daß die Behauptungen der alten Philosophie, so weit sie nicht, wie das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, unwiderlegliche Vernunftwahrheiten sind, die auch vom Glauben vorausgesetzt und von ihm bestätigt werden, nicht absolute Wahrheiten, sondern, wie namentlich Lehren der Naturwissenschaften, Hypothesen sind, die durch genauere Beobachtungen und tieferes Nachdenken umgestoßen oder verbessert werden können, darüber war sich der heil. Thomas vollkommen klar, und es wäre nur wünschenswerth, daß die neuere Wissenschaft es ebenso wäre. So sagt Thomas von dem zu seiner Zeit allgemein anerkannten ptolemäischen Weltsystem: Illorum (astrologorum) suppositiones, quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur. *De coelo* lib. 2, lect. 17. Das gilt auch von den Meinungen der Alten über die Zeugung.

2) Vgl. die oben S. 386, Note 2 angeführte Stelle.

3) So sagt z. B. Tolet In Summ. 3, q. 32, a. 4, conclus. 2, prop. 2: Adam dici non potest pater aut mater Evae, quum tamen non ex sanguine, sed potius ex osse et carne ipsius facta sit. Et haec non alia fuit causa, nisi quia Adam nihil active fecit, sed solus Deus. Si igitur in formatione nihil active fecit B. Virgo, sed solum materiam ministravit, non potest dici vere Christi mater; quod nullus concedet.

4) Vgl. z. B. *Suarez* in *S. Th.* 3, q. 32, a. 4, disp. 10, sect. 2. Einen Mittelweg sucht Bonaventura einzuschlagen. Mit seiner Darstellung, wie er sie *In 3 dist. 4*, *a. 3*, q. 1 gibt, läßt sich vielleicht die des heil. Thomas ohne große Schwierigkeit vereinigen. Die Hauptpartie der angeführten Stelle lautet: Melius sentire videntur, qui dicunt medium, videlicet quod beata Virgo habuit virtutem sibi divinitus datam, per quam administraret materiam illi conceptui, materiam, inquam, quae non solum habuit rationem

wird wohl Niemand mehr die aristotelische formatio ex sanguine annehmen, aber auch nicht schlechthin dem **Galenus** beipflichten. Dadurch wird die Vereinigung unseres Dogma's mit der natürlichen Wissenschaft für Jeden, der von Natur und Uebernatur das richtige Verständniß hat, wie uns scheint, nicht erschwert, sondern erleichtert. Es handelt sich um die Befruchtung des natürlichen mütterlichen Keimes und die von der hypostatischen Union vorausgesetzte Vollendung des Menschenwesens durch ein Wunder der göttlichen Allmacht. Daß dieses Wunder dem Schöpfer möglich, kann nur der in Abrede stellen, der Gott den Schöpfer selbst leugnet. Die einleuchtende Congruenz, daß der neue Adam in dieser und in keiner anderen Weise in's Dasein trete, haben wir betrachtet [1]. Auf eine Untersuchung der **Art und Weise** der Verwirklichung dieses Centralwunders der ganzen übernatürlichen Ordnung aber sollten wir um so mehr verzichten, da auch die natürliche Fortpflanzung für die natürliche Wissenschaft geheimnißvoll ist und wohl immer bleiben wird. Daß aber bei der zur Wiederherstellung und Vollendung der Heiligung aller Creatur durch den heiligen Willen Gottes gewirkten wunderbaren Empfängniß Christi seiner Menschheit nach — auf welche man wohl

---

materiae, sive potentiae passivae, sed etiam sufficientiam, et virtutem ad prolis productionem. Illa tamen virtus per se non poterat prodire ad perfectum actum, nisi per successionem in tempore. Sed quoniam non decebat carnem Christi formari successive, sicut in praecedentibus ostensum est, ideo Spiritus sanctus sua infinita virtute perduxit illam materiam ad actum completum: et per hoc in nullo Virgini derogatur, si Deus sua virtute acceleravit, quod in aliis mulieribus successive perducit ad esse. Non enim fuit minor potentia in Virgine, quam in alia muliere, imo multo maior, quia potentiam naturalem et supernaturalem habuit, qua subministrare poterat materiam, et ipsa sola adeo sicut mulier viro commixta; unde tota substantia Christi fuit de matre sua. Et ideo, si velimus sentire recte et loqui, veriori modo fuit Virgo Mater Christi, quam sit aliqua mater filii sui. Unde et per illam virtutem ipsum in ventre per novem menses confovit. Et sic patet, quod Virgo Maria aliquo modo fuit in conceptione Filii cooperata, videlicet subministrando sufficientem materiam virtuti activae, quae tamen supra suum posse accelerata fuit, et ad complementum perducta per virtutem infinitam. Et in hoc consonat sacra Scriptura, quae modo dicit Christum natum de Virgine, modo dicit factum. Consonat etiam verbum Damasceni *(l. 3. de fide orth. cap. 2)*, qui dicit, quod virtutem habuit Verbi susceptivam et generativam: generativam, quia potuit seminarium corpori Christi ministrare per virtutem sibi collatam divino munere; susceptivam vero, quia solum Dei Verbum potuit carnem assumptam in instanti formare, quod quidem Verbum susceptum est a Virgine. *3. dist. 4. a. 3. q. 1.*

1) Oben S. 371 ff.

das zunächst von der ewigen Zeugung des Logos zu verstehende Wort des Propheten[1]): generationem ejus quis enarrabit, anwenden darf — nicht nur alle aus der Sünde stammenden Uebel, sondern auch die Unvollkommenheiten der Natur, selbst jene, die im paradiesischen Zustande sich gefunden hätten, ausgeschlossen sein konnten und ziemlicher Weise ausgeschlossen waren, ohne der vollen Wahrheit des Namens Dei genitrix zu nahe zu treten, leuchtet von selbst ein.

5. So viel über die physische Mitwirkung Mariä bei der Menschwerdung des ewigen Wortes. Betrachten wir nun ihre moralische Mitwirkung, welche das Wort Gottes mit nicht minderer Klarheit ausspricht, als das Geheimniß der Menschwerdung aus der Jungfrau.

Maria ist nämlich mit ihrer freien Einwilligung, durch welche sie mit der Gnade Gottes der Botschaft des Engels Gabriel zustimmte, die jungfräuliche Mutter des Sohnes Gottes, unseres Erlösers, geworden.

Obwohl die Kirche bis jetzt keinen Anlaß hatte, dieses in einer förmlichen Lehrentscheidung auszusprechen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß es katholische Glaubenswahrheit ist: denn es ist im geschriebenen Worte Gottes[2]) mit voller Klarheit ausdrücklich enthalten und von der katholischen Ueberlieferung mit höchster Einmüthigkeit und Bestimmtheit bezeugt[3]).

Näheres hierüber und die damit im Zusammenhang stehenden Wahrheiten im folgenden Paragraphen.

6. Hier wollen wir nur noch die von den Scholastikern behandelte Frage berühren, ob und in welcher Weise der Leib Christi in den Vätern gewesen. Es waren nämlich manche Theologen der Meinung, daß ein bestimmter materieller Theil des Leibes Adam's vor der Sünde bewahrt geblieben und daß derselbe sich durch die Reihe der Vorfahren Christi bis auf Maria vererbt habe, und daß

---

1) *Js.* 53, 8. S. Bd. 4, S. 77, Note 4 u. 5 (2. Aufl. S. 76, Note 2 u. 3).

2) *Luc.* 1, 26—38, insbesondere in den Worten: Ecce concipies . . . quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco . . . Spiritus sanctus superveniet in te . . . Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.

3) Wir erinnern hier, daß das in Schrift und Tradition enthaltene Glaubensdepositum nicht nur durch förmliche Lehrentscheidungen, sondern auch durch die gewöhnliche und allgemeine Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes uns zu glauben vorgestellt wird. Vgl. Bd. 1, §. 62. In besonders feierlicher Weise bekennt die Kirche diesen ihren Glauben täglich dreimal im Angelusgebete, in welchem sie *Luc.* 1, 38 und *Joann.* 1, 14 mit einander verbindet.

aus dieser *materia signata* der Leib Christi gebildet worden sei[1]). Diese sonderbare Meinung, von der sich auch sonst Spuren finden, ist einfach zu verwerfen. Durch Adam's Fall ist der ganze Mensch sündhaft geworden und ist nichts am Menschen im paradiesischen Zustande geblieben. Durch die natürliche Fortpflanzung wird eben die gefallene Menschennatur fortgepflanzt. Daß aber die Menschheit Christi, auch abgesehen von ihrer hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit, von der Sünde Adam's schlechthin unberührt ist, hat nicht darin seinen Grund, daß der Leib Christi aus jener vermeintlichen materia signata gebildet ist, sondern darin, daß sie nicht auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung aus Adam stammt, sondern durch die übernatürliche Kraft Gottes aus Maria der Jungfrau gebildet ist. Hiebei ist es gleichgiltig, ob wir mit Thomas sagen[2]), er sei aus

1) Der heil. Thomas hat diese Meinung am klarsten *S. Th.* 3, q. 31, a. 7: „Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia" besprochen, wo er beweist, daß das Fleisch Christi in keiner Weise in den Vätern der Sünde unterworfen war. Patres fuerunt subjecti peccato: Christus autem fuit omnino a peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit: uno modo ut attribuamus Christo, vel carni ejus conditionem quae fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit, quod est falsum, quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adae perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est, art. praec., ad 1, et quaest. 15. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus, ut scilicet quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam, et in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis ejus, quae non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui e reliqua ejus carne, sicut purum ab impuro, sicut jam supra dictum est, loc. cit. Secundo, quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur.

2) Materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentia caro. Quidquid autem fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adae vel alicujus alterius posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia determinate forma-

dem reinsten Blute als aus seiner Materie gebildet, oder ob wir dieses Geheimniß in anderer Weise uns denken.

Hiemit hängt auch eine andere Frage zusammen, zu welcher *Hebr.* 7 Anlaß gab, wo der Apostel die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das levitische Priesterthum typisch daraus begründet, daß Abraham und in ihm Levi, wie alle Nachkommen Abraham's, dem Melchisedech, dem Vorbilde Christi, den Zehnten entrichtete. Hier warf man nun die Frage auf, ob nicht auch Christus, insofern er in den Lenden Abraham's war, in Abraham gezehntet worden sei. Daß und weßhalb auch diese Frage einfach zu verneinen ist, bedarf kaum eines Nachweises[1]).

§. 349.

Von den Geheimnissen der Vermählung, der Verkündigung und der beständigen Jungfräulichkeit Mariä[2]).

I. Das Evangelium bezeugt außer dem im vorigen Paragraphen betrachteten Geheimnisse der jungfräulichen Empfängniß des Gottmenschen, daß die heiligste Jungfrau mit Joseph verlobt oder, was dasselbe ist, vermählt, nichtsdestoweniger aber zur Bewahrung ewiger Jungfräulichkeit entschlossen war.

---

bitur corpus Christi; sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris ejus, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est, quaest. et art. ult., ad 4. *S. Th.* 3, q. 31, a. 6.

1) Doch hören wir auch hier den heil. Thomas: Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, praefiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione, ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quae est per Christum. Isaac autem, et Jacob, et Levi, et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, id est praefigurati indigere curatione, quae est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham, ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahae decimatus. *S. Th.* 3, q. 31, a. 8. Vgl. *Stentrup*, De verbo incarn. cap. 2, Th. 7, Schol.

2) Wir betrachten diese zunächst die Mutter des Gottmenschen betreffenden Thatsachen der heiligen Geschichte, insofern sie dogmatischen Charakter haben.

Beides ergibt sich aus den klaren Worten der heiligen Schrift[1]) und aus der ursprünglichen und beständigen Ueberlieferung der Kirche.

1. Zahlreich und einleuchtend sind die Congruenzgründe welche Väter und Theologen für die Vermählung Mariä aufstellen. Es war dieselbe nach dem von der göttlichen Weisheit angeordneten Plane nothwendig, nicht nur um das Geheimniß der Menschwerdung in heilsamer Weise eine Zeit lang zu verbergen, Maria und ihren göttlichen Sohn in ihrem verborgenen Leben zu schützen, sondern auch um dieses Geheimniß zu bezeugen und endlich in Maria und in der heiligen Familie, diesem Anfange und Vorbilde der Kirche, die Jungfräulichkeit und die Ehe zu verherrlichen und zu empfehlen[2]).

---

1) Missus est angelus . . . ad virginem (παρθένον) desponsatam viro (μεμνηστευμένῃ ἀνδρί). *Luc.* 1, 26 & 27. Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco. *Luc.* 1, 34 — kann, wenn man das Wort Gottes als solches achtet, vernünftiger Weise gar nicht anders verstanden werden, als von dem feststehenden Vorsatze ewiger Jungfräulichkeit. Beide Wahrheiten folgen auch, wenn auch nicht mit derselben Evidenz, aus *Matth.* 1, 18 sq.

2) Thomas faßt alle diese, bereits von den Vätern entwickelten Gründe *S. Th.* 3, q. 29, a. 1 folgendermaßen zusammen: Conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter *ipsum* quidem Christum quadruplici ratione. *Primo* quidem, ne ab infidelibus tanquam illegitime natus abjiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc. cap. 1, sup. illud: „In mense sexto“: *Quid Judaeis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* *Secundo,* ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc. c. 3, sup. illud: *Et ipse Jesus erat* etc.: „Qui in saeculum venit, saeculi debuit more describi. Viri autem persona quaeritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instruit scripturarum, quae semper viri originem quaerit.“ *Tertio* ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam, *ut partus ejus diabolo celaretur.* *Quarto,* ut a Joseph nutriretur: unde et pater ejus dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens *ex parte virginis.* *Primo* quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Judaeis tanquam adultera*, ut Hieronymus dicit loco supra cit. *Secundo*, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc. cap. 1 super illud: *In mense sexto*, quod desponsata est, „ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre.“ *Tertio*, ut ei a Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit l. c. *Ex parte* etiam *nostra* hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit sup.

2. Nächst der Frage der Congruenz behandeln Väter und Theologen die Frage, ob die Verbindung Mariä und Josephs eine wahre Ehe war[1]).

Obwohl, um die beständige Jungfräulichkeit Mariä hervorzuheben, die Väter[2]) und der fromme christliche Sprachgebrauch den heil. Joseph mit Vorliebe den Verlobten oder den Bräutigam der allerseligsten Jungfrau zu nennen pflegen, so kann es doch nach den Aussprüchen der heiligen Schrift[3]) und nach der einmüthigen

---

Luc. l. c.: *Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum. Secundo*, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit super Luc. ibid: ***Fides Mariae*** *verbis magis adsciscitur, et mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum conjugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum*: quae quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostrae. *Tertio*, ut tolleretur excusatio virginibus, quae propter suam incautelam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit ibid.: *Non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamata mater quoque Domini videretur. Quarto*, quia per hoc significatur universa Ecclesia, *quae cum Virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit in libro de S. Virginitate, cap. 12. Potest etiam et *quinta* ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra haereticos alteri horum detrahentes. Diese Argumente sind durch sich klar. Nur einige, namentlich das Verbergen des Geheimnisses vor dem Dämon, haben Widerspruch gefunden. Vgl. hierüber *S. Th.* l. c. ad 3 und *Suarez* zu unserer Stelle. Es hat kein besonderes Interesse, näher darauf einzugehen.

1) Vgl. *S. Th.* 3, q. 29, a. 2: Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium. *Suarez* i. h. l. Disput. 7, sect. 1—3. Von den Neueren vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 1, Kap. 7.

2) Ja um jeden ungehörigen Gedanken fern zu halten, bedienen sich mitunter die Väter solcher Ausdrücke, welche die Ehe schlechthin zu leugnen scheinen, während sie in Wirklichkeit nur das matrimonium consummatum in Abrede stellen. So nennt z. B. Hieronymus in *Matth.* 1, Joseph „nutricium, non maritum"; deßgl. der heil. Bernhard hom. 2 in Miss. lat.: „Virum nominat, quia homo virtutis erat, non quia maritus. Aehnlich Petrus Chrysol. serm. 157: Josephus maritus solo nomine, conscientia sponsus. In derselben Weise nennen sie Maria sponsa non conjux. S. *Suarez* l. c. Sect. 1, nr. 1.

3) Daß die desponsata (μεμνηστευμένη) viro *Luc.* 1, 27 nach dem Gesetze Israels der Vermählten gleich steht, ist zweifellos. Ohne dieses wäre auch die Ehre Mariä und Christi durch die desponsatio nicht vollkommen geschützt gewesen. Noch klarer ist *Matth.* 1, 20: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. Auch das beweist die Würde des heil. Joseph als wahrer Gemahl Mariä und

Lehre der Väter[1]) und Theologen[2]) keinem Zweifel unterliegen, daß Joseph nicht nur nach der Meinung der Juden, sondern in Wahrheit der Ehegemahl der allerseligsten Jungfrau war.

Der Entschluß beziehungsweise das Gelübde, nach Gottes Willen die Jungfräulichkeit zu bewahren[3]), that der

---

dadurch Haupt der heiligen Familie, daß der Engel, gerade wie zur Mutter *Luc.* 1, 31 auch zu ihm sagt: Et vocabis nomen ejus Jesum. *Matth.* 1, 21. Nicht minder beweiskräftig ist *Luc.* 2, 5: Ut profiteretur cum Maria desponsata sibi uxore praegnante. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der Evangelist auch durch den Ausdruck desponsata uxor den Vollzug der Ehe zu leugnen beabsichtige.

1) Vgl. *Suarez* l. c.

2) Auch hier möge das Zeugniß und die Begründung des heil. Thomas *S. Th.* 3, q. 29, a. 2 genügen: Matrimonium sive conjugium dicitur verum ex hoc, quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda: prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur. Secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda: ad quorum primum pervenitur per concubitum conjugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. — Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium Virginis matris Dei et Joseph, quia uterque consensit in copulam conjugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et Angelus vocat Mariam conjugem Joseph, dicens ad Joseph, *Matth.* 1, 20: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam:* quod exponens Augustinus in l. 1 de nupt. & concup. c. 11, a princ., dicit: *Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit super Luc. c. 1 sub illud: *In mense sexto*: „Non te moveat quod frequenter Mariam scriptura vocat conjugem: non enim virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratione declaratur." — Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de nupt. et concup. cap. 2 in fin.: „Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium; solus ibi nuptialis concubitus non fuit."

3) Daß Maria auf Eingebung der Gnade ewige Jungfräulichkeit gelobt, ist die sententia communis und entspricht offenbar der Frage: Quomodo fiet istud,

Wahrheit dieser Ehe, der alle Güter dieses heiligen Bundes, dieses großen Geheimnisses in Christus und seiner Kirche[1]), in höchster Vollkommenheit eigen waren, nicht den mindesten Abbruch.

So entsprach es auch der Wahrhaftigkeit[2]) und Weisheit Gottes, der in Maria die jungfräuliche, eheliche und mütterliche Würde verbinden, in der heiligen Familie das Urbild der Ehe und das Vorbild der Kirche verwirklichen und die ursprüngliche und durch die Väter vererbte Heilsverheißung erfüllen wollte[3]).

---

quoniam virum non cognosco? und der die übernatürliche jungfräuliche Empfängniß zusichernden Antwort. *Luc.* 1, 34—37. Vgl. *Corn. a Lap.* und Schanz zu unserer Stelle. Den Congruenzgrund gibt Thomas *S. Th*, 3, q. 29, a. 4 mit den Worten an: Perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere . . . Et ideo conveniens fuit ut virginitas ejus ex voto esset Deo consecrata. Er hält dafür, daß wegen des Gesetzes des alten Bundes, dieses Gelöbniß erst nach der Verlobung geschah, was wir dahingestellt sein lassen. Mag es sich aber mit der Frage des Gelübdes und seiner Umstände wie immer verhalten, das ist aus dem heiligen Texte und aus der Ueberlieferung der Kirche unzweifelhaft, daß Maria, als sie jene Frage an den Engel richtete, zur Bewahrung ewiger Jungfräulichkeit entschlossen war, daß ihr durch den Engel deren wunderbare Bewahrung zugesichert wurde, und daß sie daraufhin ihre Unterwerfung unter den göttlichen Rathschluß aussprach.

1) Vgl. oben S. 395, Note 2 das Citat des heil. Thomas aus *Augustin.* De nupt. et concupisc. 1, 2.

2) Mit dieser wäre sonst nicht vereinbar, daß das Wort Gottes selbst Joseph als den Gatten Mariä bezeichnet und sein Geschlechtsregister als messianischen Stammbaum aufführt.

3) Vgl. die Ausführungen Grimm's a. a. O. Die geistvolle Stelle, wo derselbe den Unglauben des Achaz mit dem Glauben Joseph's vergleicht und die Stellung des Letzteren in dem Hause David's erörtert, möge hier Platz finden. Sie lautet: „Joseph wird nicht durch seinen Samen, wohl aber durch seinen Glauben das vermittelnde Glied, das an das Haus David endlich den Messias knüpft. An dem einen Ende der langen Kette finden wir David, an dem andern Joseph. Die Verheißung, daß aus dem Hause David's der Messias hervorgehen werde, wird nur durch Joseph ihrer Erfüllung entgegengeführt . . . . Da, wie vor Jahrhunderten der Prophet Achaz hingetreten, erscheint ihm der Engel, und zum Theil mit den nämlichen Worten, womit der Prophet sein Zeichen gibt, verkündet der Engel sein Geheimniß. Aber besser, als der eine Sprößling David's, besteht der andere seine Probe. Was Achaz durch seinen Unglauben verbrochen und verschuldet, das macht endlich Joseph durch seinen Glauben wieder gut. Unmittelbar von seinem Traumgesichte steht er auf und nimmt ohne weiteres Grübeln, nach dem Auftrage des Engels ‚sein Weib zu sich‘. In einem Acte des Glaubens und des Gehorsams erschwingt er sich hiemit, den nur die Jungfrau selbst vor Kurzem überboten hat mit dem Worte:

3. Aus dem Bisherigen und aus dem, was bezüglich der ewigen Jungfräulichkeit der Gottesmutter unten noch gesagt wird, ergibt sich, was bezüglich des heil. Joseph dogmatisch feststeht. Dieses aber, und was sonst das Evangelium von ihm enthält, genügt vollständig, um jene erhabene Idee von der Würde seines Amtes und der Heiligkeit seiner Person zu begründen, welche die heiligsten und erleuchtetsten Lehrer der Kirche[1]) von ihm haben und welche die Kirche selbst durch ihre Autorität[2]) bestätigt.

‚Sieh, ich bin eine Magd des Herrn!' Der lauterste Seelenadel des Bräutigams, der ihn befähigte, an seiner hochbegnadigten Braut trotz des allerschlimmsten Scheines die Makellosigkeit ihrer Treue und Jungfräulichkeit festzuhalten, eben dieser himmlische Sinn, der für die Sehnsucht Israels und für die Weissagungen seiner Propheten doppelt empfänglich war, feiert in diesem Augenblicke seinen höchsten Triumph: in dieser Lauterkeit des Sinnes birgt Joseph das Geheimniß seines Glaubens. Durch diesen Glauben wird er Vater des Messias, läßt diesen selbst als Sprößling David's, als den einen, vollberechtigten Erben erscheinen, der den Thron seiner Ahnen, die Herrschaft über Israel wieder aufzurichten kömmt. Abraham, David und Joseph sind in der Reihe der messianischen Väter die Glaubenshelden, die den Unglauben so vieler anderer überwanden."

1) Es sei hier von den Vätern nur der heil. Augustinus, Sermo 51 (al. 63 de divers.) angeführt, von den späteren die heiligen Kirchenlehrer Bernhard und Franz von Sales, denen würdig die heil. Theresia angereiht werden darf.

2) In feierlichster Weise ist dieses in unseren Tagen durch das Decret Pius IX. v. 8. Dec. 1870 geschehen, dessen schlichte Worte alles enthalten, was zum Lobe des heil. Joseph zu predigen. Wir lassen daher die betreffende Stelle hier folgen: Quemadmodum Deus Josephum illum a Jacob Patriarcha progenitum praepositum constituerat universae terrae Aegypti ut populo frumenta servaret, ita temporum plenitudine adventante cum Filium suum Unigenitum mundi Salvatorem in terram missurus esset, alium selegit Josephum, cujus ille primus typum gesserat, quemque fecit Dominum et Principem domus ac possessionis suae, principaliumque thesaurorum suorum custodem elegit. Siquidem desponsatam sibi habuit Immaculatam Virginem Mariam, ex qua de Spiritu sancto natus est Dominus Noster Jesus Christus, qui apud homines putari dignatus est filius Joseph, illique subditus fuit. Et quem tot reges ac prophetae videre exoptaverant, iste Joseph non tantum vidit, sed cum eo conversatus, eumque paterno affectu complexus, deosculatusque est; necnon solertissime enutrivit, quem populus fidelis uti panem de coelo descensum sumeret ad vitam aeternam consequendam. Ob sublimem hanc dignitatem, quam Deus fidelissimo huic servo suo contulit, semper Beatissimum Josephum post Deiparam Virginem ejus Sponsam Ecclesia summo honore ac laudibus prosequuta est, ejusdemque interventum in rebus anxiis imploravit. Verum cum tristissimis hisce temporibus Ecclesia ipsa ab hostibus ubique insectata adeo gravioribus

Aehnlich und in höherer Vollkommenheit, wie Johannes der Täufer [1]), gehört der heil. Joseph sowohl dem alten, als dem neuen Bunde an. Wie jener der letzte und größte der Propheten, ist er der letzte und größte der Patriarchen: denn ihm ist jene verheißene Jungfrau, welche den Emmanuel gebären sollte, vermählt und ist er dadurch, nicht nach dem Wahn der fleischlichen Juden, durch natürliche Fortpflanzung, sondern durch Gottes Anordnung der gesetzmäßige Vater und so in einer ganz eminenten Weise der Stellvertreter des himmlischen Vaters für Jesus seiner Menschheit nach geworden [2]). Joseph in seiner demüthigsten Niedrigkeit [3]) ist auch vor Gott der höchste und auserwählte unter allen Sprößlingen aus David's königlichem Geschlechte [4]). Wenn man Joseph demgemäß als die letzte, kostbarste und schönste Blüthe des alten Bundes bezeichnen muß, so kann es andererseits auch keinem Zweifel unterliegen, daß er auch, obgleich er vor dem Beginn des öffentlichen Lebens und vor der Vollendung des Erlösungsopfers gestorben ist, mit noch größerem Grunde als der Täufer [5]), den größten Heiligen des neuen Bundes zuzuzählen [6]), ja, sowohl wegen der Erhabenheit seiner Würde und seines Amtes [7]), als

opprimatur calamitatibus, ut impii homines portas inferi adversus eam tandem praevalere autumarent, ideo Venerabiles universi Orbis Catholici Sacrorum Antistites suas ac Christifidelium eorum curae concreditorum preces Summo Pontifici porrexerunt, quibus petebant, ut Sanctum Josephum Catholicae Ecclesiae Patronum constituere dignaretur. Deinde cum in Sacra Oecumenica Synodo Vaticana easdem postulationes et vota enixius renovassent, Sanctissimus Dominus Noster PIUS Papa IX nuperrima ac luctuosa rerum conditione commotus, ut potentissimo Sancti Patriarchae Josephi patrocinio Se ac Fideles omnes committeret, Sacrorum Antistitum votis satisfacere voluit, eumque catholicae ecclesiae patronum solemniter declaravit. Was die Fürbitte und Anrufung des Heiligen betrifft, so wird davon später an dem betreffenden Orte die Rede sein.

1) Vgl. oben §. 341, II.

2) Vgl. die herrliche Exposition Augustin's hierüber Sermo 51 (al. 63 de divers.) c. 10 sq, namentlich die Erklärung über *Luc.* 2, 42 sq.

3) Vgl. oben S. 336, Note 3 u. 5.

4) Vgl. oben S. 396, Note 4 die Stelle von Grimm.

5) S. oben S. 300, Note 2.

6) Vgl. *Suarez* l. c. Disput. 8, sect. 2.

7) Wenn die Apostel und deren Oberhaupt in der kirchlichen Ordnung nach der Lehre der Väter und Theologen den ersten Rang einnehmen, und als die Fundamente der Kirche und ersten Verkündiger des Evangeliums die Erstlinge des Geistes (*Rom.* 8, 23) empfangen haben, so ist dagegen von Joseph zu sagen, daß er der Diener einer höheren Ordnung, nämlich der Ordnung der hypo-

wegen der dieser Würde und diesem Amte entsprechenden **Größe der ihm geschenkten Gnaden**[1]), ferner wegen **seines so innigen Verhältnisses zu Jesus und Maria**[2]), letztere allein ausgenommen, unter allen Heiligen bevorzugt sei; wie denn auch das Evangelium in allem, was es uns mittheilt[3]), die wunder=

---

statischen Union und als Nährvater Christi und Bräutigam Mariä supereminentes Vorbild der Diener und Hirten der Kirche ist. Nicht minder ist einleuchtend, daß sein Amt das Amt des Johannes, des Wegbereiters und Brautführers, an heiliger Würde übertrifft. *Suarez* l. c.

1) Von Ewigkeit zu diesem Amte und dieser ihm allein eigenen Stellung als Haupt der heiligen Familie erwählt, hat ihm Gott, so gewiß er die unendliche Weisheit und Liebe ist, auch die Fülle der entsprechenden Gnaden gegeben. Aus diesem durchaus richtigen Princip dürfen jedoch nicht unberechtigte Folgerungen gezogen werden. Welche und wie große Gnaden dem heil. Joseph gegeben wurden, weiß Gott allein — uns aber ist es nicht geoffenbart. Am Schlusse seiner vom Geiste des Glaubens und der Andacht durchdrungenen Erörterungen über die Heiligkeit des heil. Joseph schreibt Suarez: Nihilominus tamen cordati ac prudentis hominis esse existimo, nihil temere aut nimium asseveranter affimare, quia revera ubi deest Scripturae auctoritas aut Ecclesiae traditio, nulla potest esse sufficiens certitudo, in re praesertim ex divina electione ac praedestinatione pendente, cujus consilia inscrutabilia sunt, et abditissima mysteria. Multo autem minus censeo esse asserenda, vel credenda quaedam privilegia, quae nonnulli huic Sancto tribuunt, ut fuisse sanctificatum in utero matris, caruisse fomite, vel omni actuali peccato, ut videre licet in Gersone, sermone quodam de Nativ. Mariae; et Jacobo Christopol., exponente canticum Virginis. Haec enim et similia, quae sunt praeter generales canones Scripturae, non sunt sine convincente ratione, et magna auctoritate Ecclesiae vel SS. Patrum, approbanda. Denique quae dona scientiae ut sapientiae, aut quae gratiae gratis datae huic Sancto donatae fuerint, incertum nobis est; illud solum ex Evangelio habemus, recepisse interdum Angelicas illustrationes, et propheticas revelationes. De aliis vero solum dicere possumus, ea ut minimum accepisse, quae suo muneri convenienter obeundo fuerunt opportuna, reliqua vero ignota nobis esse.

2) Joseph's Leben, sagt mit Recht Suarez, war die vollkommenste Vereinigung des contemplativen und thätigen Lebens und war im Wirken und Leiden ganz und einzig dem Heiland und seiner h. Mutter geweiht. Wie hat jener ihn gelohnt, wie hat diese für ihn gebetet?

3) Wie von Maria, theilt uns das Evangelium auch von Joseph nur das mit, was sich unmittelbar auf das große Werk unseres Heiles bezieht. Das ist aber größer als alles, was immer fromme Betrachtungen und Ueberlieferungen hinzufügen; mag auch manches davon historisch richtig und schon von einzelnen Vätern aus anderen Quellen geschöpft sein, als aus Apokryphen, wie das Protoevangelium Jacobi, das Apocryphum de Nativitate Mariae, die historia Josephi. (Vgl. d. Art. Apocryphen v. Movers und Kaulen im neuen Kirchenlex.

bar vollkommene Mitwirkung des heil. Joseph mit den ihm gewordenen Gnaden, sein heiliges Leben in dem Glauben und in der Liebe Christi, in Demuth, Armuth und Gehorsam bezeugt. Kehren wir nun zu dem Geheimnisse der Verkündigung zurück.

II. Hier interessirt uns vor allem die oben bereits angedeutete moralische Mitwirkung der allerseligsten Jungfrau zu dem göttlichen Werke der Incarnation durch ihre mit der Gnade Gottes ertheilte freie Einwilligung. Auch hier ist zu wiederholen, daß allerdings die Incarnation auch ohne Wissen und Willen der allerseligsten Jungfrau möglich gewesen wäre[1]). Wenn daher die Theologen von der Nothwendigkeit der Verkündigung reden[2]), so meinen sie damit die necessitas *congruentiae*. Freilich ist diese Congruenz eine so große, daß wir uns das Gegentheil kaum zu denken vermögen.

Der heil. Thomas führt die von den Vätern allseitig dargelegten Congruenzgründe auf vier zurück, die alles erschöpfen[3]).

Wohl hat Gott Maria ohne all ihr Verdienst zur Mutter Christi erwählt und ist ihre Einwilligung nicht die Ursache ihrer Erwählung[4]); aber indem Gott sie erwählte, wollte er auch, daß sie nicht ohne oder

---

und Friedlieb, Leben Jesu, §. 30.) Unbedingt abzuweisen ist jedenfalls, was die hist. Jos. und *Epiphan.* (haer. 78, 7) aus jüdischer Quelle über eine frühere Ehe Joseph's und die Kinder aus dieser Ehe, über das hohe Greisenalter desselben und über die Gründe und Umstände, weßhalb ihm Maria übergeben worden, meldet.

1) Potuisset enim Deus sacramentum conceptionis Christi in virgine perficere, nulla revelatione praemissa, ejusque consensu non exspectato; cur enim hoc repugnat? *Suarez* in *S. Th.* 3, q. 30, a. 1 Commentar nr. 1.

2) So in der Frage: Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini, quod in ea erat generandum. *S. Th.* 3, q. 30, a. 1.

3) Congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. *Primo* quidem, ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem, ut scilicet prius mens ejus de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate cap. 3: „Beatior est Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi;“ et postea subdit: „Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.“ *Secundo*, ut posset esse certior testis hujus sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. *Tertio*, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens: *Ecce ancilla Domini. Quarto*, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae. *S. Th.* 3, q. 30, a. 1, c.

4) Vgl. oben §. 331, I.

gegen ihren Willen, sondern mit ihrer Einwilligung die Mutter Gottes werde; daher hat er ihr auch von Ewigkeit die wirksame Gnade dieser Einwilligung zubereitet.

Sie sollte ihren göttlichen Sohn nicht blos leiblich, sondern zuvor durch Glauben und durch die aus diesem Glauben entsprungene Liebe geistlich empfangen. So ist es auch klar in dem Worte der Elisabeth ausgesprochen: Selig bist du, die du geglaubt hast[1]).

Hieraus ergibt sich ferner die Nothwendigkeit einer besonderen übernatürlichen Offenbarung an Maria. Konnte dieselbe auch auf Grund des alten Testamentes bezüglich der Menschwerdung Gottes im Allgemeinen Glaubensgewißheit haben, so doch nicht bezüglich ihrer eigenen Auserwählung und jungfräulichen Mutterschaft[2]). Daran reiht sich das weitere Argument, daß Maria, wenn gleich nicht ausschließlich, doch vorzugsweise, auch für uns auf Grund der ihr gewordenen Offenbarung, verbunden mit dem ihr geschenkten lumen prophetiae, Zeugin des Mysteriums der Menschwerdung und damit der Gottheit Christi, sowie ihrer eigenen jungfräulichen Mutterwürde sein sollte.

Indem Gott die Menschwerdung seines Sohnes in der allerseligsten Jungfrau nicht, wie in einem vernunft- und freiheitslosen Werkzeuge wirkte, ähnlich wie er den Leib Adam's aus der Erde gebildet, sondern mit ihrer aus heiliger Glaubenserkenntniß und heiliger Liebe entsprungenen Einwilligung, hat er zugleich die ganze Menschheit ihrer durch den Sündenfall keineswegs zerstörten vernünftigen Natur gemäß behandelt, indem Maria im Namen der ganzen Menschheit die größte und die Wurzel aller erlösenden Gnaden, die Gnade der hypostatischen Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in der Person des Wortes in freier Einwilligung aufnahm; selbstverständlich nicht aus eigener Kraft und eigenem Verdienste, sondern durch die, einzig und ganz auf der göttlichen Erbarmung und dem Verdienste Christi beruhende zuvorkommende und wirksame Gnade Christi dazu befähigt und bewegt.

Bezüglich der übrigen einzelnen Umstände der Verkündigung und ihrer Congruenz, insbesondere, daß sie durch einen Engel[3]), und

---

1) *Luc.* 1, 45.

2) B. Virgo, sagt der heil. Thomas, expressam fidem habebat incarnationis futurae; sed cum esset humilis, non tam alte de se sapiebat: et ideo super hoc erat instruenda. *S. Th.* 3, q. 30, a. 1, ad 2.

3) Es entsprach dieses der Stellung der Engel zu der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung, insbesondere zu Christus, dem Haupte und dem Wiederhersteller und Vollender aller Dinge. Vgl. Bd. 5, §. 290.

zwar durch Gabriel, mittelst einer sichtbaren Erscheinung und in den vom Evangelium gemeldeten Worten geschah, verweisen wir auf die ebenso einfachen als einleuchtenden Erklärungen des heil. Thomas[1]) und auf die Exegese.

III. Maria hat Christus seiner Menschheit nach auch wahrhaft, aber ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit, geboren.

Obwohl diese Wahrheit, wie die Väter, z. B. Basilius d. Gr., bemerken, nicht so unauflöslich und unmittelbar, wie das Dogma der wahren, aber jungfräulichen Empfängniß, mit dem Incarnationsdogma verbunden ist, so ist sie dennoch, als von der Würde und Ehre der allerseligsten Jungfrau und ihres göttlichen Sohnes gefordert, als eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche überlieferte Glaubenswahrheit stets festgehalten und jede Leugnung derselben als Häresie verworfen worden[2]).

Alle Väter und angesehenen katholischen Ausleger finden dieselbe ausdrücklich in jenen Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen, welche nicht nur die Empfängniß, sondern auch die Geburt der Jungfrau zuschreiben, wie dieses namentlich in der *Matth.* 1, 23 authentisch erklärten Prophetie des Isaias (7, 14) der Fall ist[3]).

Mit Unrecht hat man sich gegen die Integrität Mariä in der Geburt auf *Luc.* 2, 23. Vgl. *Exod.* 13, 2 cf. *Num.* 3, 12 „adaperiens vulvam" berufen. Denn durch die Anwendung dieser Stelle auf Christus wird derselbe lediglich als der Erstgeborene bezeichnet, keineswegs aber wird das Wunderbare an seiner Geburt geleugnet[4]).

---

1) *S. Th.* 3, q. 30, a. 2—4. Vgl. auch *Bonaventura*, Brevil. pars 4, cap. 3.

2) Daß Maria nicht nur Christum als Jungfrau empfangen, sondern ihn auch als Jungfrau geboren und allezeit Jungfrau geblieben, definirt das *Lateranense* v. 649 unter Martin I. *can. 3* mit den Worten: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam *semperque Virginem* immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu sancto, et *incorruptibiliter* eam *genuisse, indissolubili permanente et post partum* ejusdem virginitate, condemnatus sit.

3) S. oben S. 378, Note 5. Es ist hiebei gleichgiltig, ob man *Matth.* 1, 23 als Worte des Engels, oder als Worte des Evangelisten betrachtet.

4) Petavius, De incarn. l. 14, c. 5, meint, Tertullian de carne Christi 23 und Origenes hom. 14 in Luc. hätten, gestützt auf *Luc.* 2, 23, die Jungfräulichkeit der Geburt nicht angenommen. Allein beide lassen sich in

In demselben Sinne, wie die heilige Schrift, werden auch die Stellen der Glaubensbekenntnisse, welche, gerade wie die Empfängniß, auch die Geburt der Jungfrau zuschreiben, allgemein verstanden [1]).

Doch fassen wir die Erklärungen der Väter bezüglich unseres Lehrpunktes genauer in's Auge.

Vor allem ist hervorzuheben, daß die Väter durchaus festhielten, daß Maria Christum wahrhaft geboren hat. Sie verwarfen jeden Doketismus. Wenn daher Einige meinten, daß Jesus aus der Seite Mariä hervorgegangen, also nicht im eigentlichen Sinne geboren sei, so haben die Väter dieses auf's entschiedenste verworfen; zugleich aber ebenso entschieden bekannt, daß durch diese Geburt die Jungfräulichkeit Mariä nicht verletzt, vielmehr durch ein übernatürliches Wunder bewahrt worden sei [2]).

---

demselben guten Sinne, wie andere Väter, verstehen, welche mit Recht die apertura vulvae von der wahren Geburt Christi verstehen, aber zugleich erklären, daß dadurch die wunderbare Erhaltung der Jungfräulichkeit in der Geburt nicht geleugnet, sondern bezeugt werde. Christus sei in Wahrheit der von allen anderen Erstgeborenen vorbedeutete wahrhaft heilige Erstgeborene, der den Schooß seiner Mutter eröffnet habe, während bei allen anderen Müttern derselbe bereits durch die natürliche Zeugung geöffnet gewesen. Allein wenn er aus dem Schooße seiner Mutter den Weg sich eröffnet habe, so habe er es in wunderbarer Weise unter Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit gethan. So sagt schon Irenäus: Filius Dei filius hominis purus pure aperiens vulvam eam, quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit. *C. Haer.* 4, 66. Christus ging in wunderbarer Weise aus dem Schooße seiner Mutter hervor und bereitete sich insofern, wie Ambrosius sagt, eine wunderbare apertura, welche Vorbild unserer Wiedergeburt durch die Taufe ist: Ille sanctus quem in figura futuri mysterii pia legis praescriptio praefigurabat: eo quod solus sanctae Ecclesiae virginis ad generandos populos Dei immaculatae foecunditatis aperiret genitale secretum. *Petav.* l. c. nr. VII.

1) Quo (Christo) si nascente corrumperetur ejus (Mariae) integritas, jam non ille de Virgine nasceretur, eumque falso, quod absit, natum de virgine tota confiteretur Ecclesia, quae imitans ejus matrem quotidie parit membra ejus, et Virgo est. *Augustin.*, Enchir. 34.

2) Es genügt die klassische Stelle des Johannes von Damascus, De fide orth. l. 4, c. 14: Quemadmodum autem ille qui conceptus fuit, eam quae conceperat, Virginem servavit; sic nascendo virginitatem illius incolumem custodivit, solum per eam transiens, clausamque servans. Ac conceptio quidem per auditum facta est: ortus vero per eam partem, per quam exire fetus consuevit; quamlibet aliqui fabulentur illum per Dei genitricis latus editum esse. Neque enim hoc ei impossibile erat, ut per portam transiret, sigillis ejus nulla parte labefactis. Uebrigens legt die vom Damascener erwähnte Fabel, sowie auch die von Clemens Alex. Strom.

Das ergibt sich schon daraus, daß seit dem höchsten Alterthum Maria von den Vätern, von den Liturgien des Morgen- und Abendlandes, von allen Gläubigen, die Jungfrau vorzugsweise, die allzeit Jungfräuliche[1]), die jungfräuliche Mutter genannt wird. Denn so könnte sie ja nicht genannt werden, wenn sie nur nach der Empfängniß, nicht aber in und nach der Geburt Jungfrau geblieben wäre.

Die Väter sprechen aber die Jungfräulichkeit Mariä in der Geburt unzähligemal ausdrücklich aus, im Unterschiede von der jungfräulichen Empfängniß[2]). Als Grund führen sie die hohe Ziemlichkeit an, daß der jungfräulich empfangene Gottessohn auch jungfräulich geboren werde[3]), und daß Christus, der gekommen, um die Jungfräulichkeit in die Welt einzuführen, nicht durch seine Geburt die Jungfräulichkeit seiner heiligsten Mutter zerstöre[4]). Solches, sagen sie, ist freilich ein unbegreifliches Wunder, aber der Allmacht Gottes ist alles möglich[5]). Wie sollte Christus, der so vieler Kranken Verletzungen geheilt, nicht im Stande gewesen sein, seine Mutter vor jeder Verletzung zu bewahren[6])? Dabei wiesen sie hin auf natürliche Analogien, wie auf den Durchgang des Lichtes durch Krystall, den Hervorgang des Gedankens aus dem unversehrten Geiste; am liebsten aber auf den Hervorgang des Auferstandenen aus dem verschlossenen Grabe und seinen Durchgang durch verschlossene Thüren.

---

erwähnte abgeschmackte Erzählung der apokryphen Vita Josephi (adhibitis obstetricibus virginem esse compertam) für den allgemeinen und alten Glauben an die Jungfräulichkeit Mariä auch in der Geburt Zeugniß ab.

1) Ἀειπαρθένος; so z. B. in dem von Epiphanius mitgetheilten Glaubensbekenntniß für die Katechumenen.

2) S. die oben S. 403, Note 2 angeführte Stelle von Johannes Damascenus. Ebenso Papst Hormisdas ep. 79 ad Justin. imper.: Dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptus fuit sine semine. Andere Zeugnisse bei *Petav.* l. c. lib. 14, c. 6. *Stentrup,* l. c. c. 2, Thes. 11.

3) S. die Stelle des Papstes Hormisdas in der vorigen Note.

4) Sanctae quippe Matri omnipotens Filius nullo modo virginitatem natus abstulit, quam nasciturus elegit. *August.* Serm. 188 (al. de temp. 25.)

5) Si credimus conceptum virginis, credere debemus et partum. Utrumque impossibile videtur homini, sed omnipotentiae divinae parum. *Gaudent. Brix.* In Evang. lect. 2.

6) De coelis medicus transiens per virginem, post transitum suum illam fecit virginem permanere. Qui enim disrupta corporum membra in aliis poterat integrare tangendo, quanto magis in sua matre, quod invenit integrum, potuit non violare nascendo. *Fulgent.* Serm. de nativ.

Aus allem diesem geht hervor, daß bei unserem Mysterium nicht blos die Rede ist von der Bewahrung der Jungfräulichkeit der Seele; auch nicht von der bloßen Bewahrung vor den durch den Sündenfall eingetretenen Schmerzen und Miserien der Geburt, welche allerdings gänzlich von Maria ausgeschlossen sind[1]), sondern daß auch die s. g. materiale Unversehrtheit[2]) der allerseligsten Jungfrau in der Geburt bewahrt wurde.

Dieses übernatürliche Wunder steht weder mit der wahren Passibilität des Leibes Christi im Stande seiner Erniedrigung[3]), noch mit der Wahrheit seiner Geburt in Widerspruch.

---

1) Daraus, daß Christus für uns die Schmerzen des Todes auf sich nahm, folgt keineswegs, daß seine Mutter in seiner heiligsten Geburt das Strafurtheil Eva's treffe: In dolore paries. Vgl. *S. Th.* 3, q. 35, a. 6. Hier leitet allerdings Thomas die Freiheit von den Schmerzen der Geburt aus der von ihm *S. Th.* 3, q. 28, a. 2 behandelten jungfräulichen Unversehrtheit Mariä in der Geburt her. Allein nichtsdestoweniger ist offenbar beides zu unterscheiden. Auch im Paradiese wären die aus dem Sündenfall stammenden Schmerzen der Geburt nicht gewesen; allein das ist noch nicht jene Integrität, wie sie Maria eigen ist.

2) Davon reden offenbar die Väter, wenn sie sagen, Maria allein habe in der Geburt das Siegel der Jungfräulichkeit bewahrt, und wenn z. B. Fulgentius sagt: Corporis virginis integritatem partu potius crevisse, quam decrevisse, et virginitatem ampliatam potius, quam fugatam. *Sermo de nativ. Dni.*

3) Quidam dixerunt, Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt (q. 14). Hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis (cf. Suppl. q. 95). Dictum est autem supra (q. 14, a. 1, ad 2), quod Christus ante passionem permittebat carni suae agi et pati quae propria; nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. *S. Th.* 3, q. 28, ad 3. Wohl vergleichen die Väter, wie wir gesehen haben, mit Recht den Ausgang Christi aus dem verschlossenen Schooße seiner jungfräulichen Mutter mit dem Durchgang des Auferstandenen durch die verschlossenen Thüren. Ipsa virtus per inviolata matris virginis viscera membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra juvenis introduxit (*Joann.* 20, 26). *Aug.* Ep. 137 (al. 3) ad Volus. c. 2 i. f. Allein doch ist zwischen beiden der Unterschied, daß die Verklärungseigenschaften des auferstandenen Leibes dessen ordentlicher Zustand sind, während die Wunder Christi in statu viae wunderbare Ausnahmen von der Regel des Standes der Erniedrigung und Passibilität sind. Daher findet auf die jungfräuliche Geburt in besonderer Weise Anwendung, was Augustinus a. a. O. von dem Uebernatürlichen im Allgemeinen, insbesondere aber vom Wunder sagt: Hic si ratio

Die Art und Weise, wie Gottes Allmacht dieses schlechthin singuläre Wunder wirkte, ist uns nicht geoffenbart; physiologische Untersuchungen können uns hierüber, wie überhaupt bezüglich des Uebernatürlichen, einen Aufschluß nicht geben; es ist daher besser, dieselben zu vermeiden[1]). Wer an die Wahrheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus der allerseligsten Jungfrau glaubt, wird keine Schwierigkeit in dem Geheimnisse seiner jungfräulichen Geburt finden, wohl aber dessen Leugnung mit allen heiligen Vätern zurückweisen.

IV. Maria ist nicht nur in der Empfängniß und in der Geburt ihres göttlichen Sohnes, sondern auch nach dessen Geburt allezeit Jungfrau geblieben. Auch dieses ist von der Kirche von jeher als Glaubenswahrheit bekannt und vertheidigt worden.

Daß Maria auch nach der Geburt allezeit Jungfrau geblieben, ergibt sich gleichfalls aus ihrer Bezeichnung als der allezeit Jungfräulichen und ihrem herrschenden Ehrentitel als der Jungfrau schlechthin[2]).

Die s. g. Antidocimarianer, sowie Helvidius, Bonosus, Vigilantius, behaupteten, daß Maria nach der Geburt Christi noch Kinder von Joseph gehabt[3]); deßhalb werde Christus im Evangelium der Erstgeborene[4]) Mariä genannt; diese später geborenen Kinder Mariä seien die im Evangelium erwähnten Geschwister

---

quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Vgl. unten die Lehre von der Passibilität der Menschheit Christi.

1) Mit Recht schreibt auch Stentrup l. c. S. 230: . . . In quacunque . . . re consistat essentia virginitatis materialis, quod investigare nec necessarium, nec utile etc.

2) Quis unquam ullo tempore existit, qui S. Mariae nomen appellare auderet, et non rogatus subinde Virginis vocabulum adjiceret? schreibt Epiphanius gegen die Antidocimarianiten. Dann weist er hin auf die Abraham, Jakob, Aposteln im Worte Gottes gegebenen allezeit wahren Namen, und schließt: Sic S. Maria Virgo nuncupatur, nec appellatio ista aliquando commutabitur. Haec enim perpetuo incorrupta permansit.

3) Die genannten Häretiker haben die Jungfräulichkeit Mariä in der Geburt nicht geleugnet; während der mitunter auch hier angeführte Jovinian zwar das enthaltsame Leben Mariä nach der Geburt zugab, aber die wunderbare Erhaltung der Virginität in der Geburt leugnete. Insofern ist er allerdings als Leugner der perpetua Virginitas zu bezeichnen. Die näheren kirchengeschichtlichen Fragen berühren uns hier nicht.

4) Helvidius und Genossen, wie auch die moderne ungläubige Exegese berufen sich auf *Matth.* 1, 25: Et non cognoscebat eam, donec peperit filium

Jesu[1]). Allein diese erst spät und vereinzelt auftretende Lehre wurde sofort von dem kirchlichen Bewußtsein mit heiligem Abscheu zurückgewiesen[2]), von den Vätern†) ausführlich widerlegt

---

suum primogenitum — und *Luc.* 2, 7: peperit filium suum primogenitum. — Allein wenn Matthäus constatirt, was bis zur Geburt Christi nicht geschehen sei, so ist er weit entfernt zu sagen, solches sei nach dieser Geburt geschehen. Ebenso constatiren Matth. und Luk. durch den Ausdruck primogenitus, daß Christus der Sohn der Jungfrau ist, keineswegs aber, daß Maria nach ihm noch andere Kinder geboren habe. Ueberdies weist der Ausdruck auch darauf hin, daß Christus als der Erstgeborene der rechtmäßige Erbe Davids ist. Daß die Bezeichnung als Erstgeborener nicht leibliche Brüder voraussetzt, ist um so gewisser, da ja *Hebr.* 1, 6 der ewige Sohn Gottes als Erstgeborener des Vaters bezeichnet wird. Wohl aber kann Christus auch in Beziehung auf uns, die wir aus Gnade seine Brüder werden, der primogenitus in multis fratribus *Rom.* 8, 29 genannt werden. In diesem Sinne hat man in jenem Wort *Luc.* 2, 7 auch angedeutet gefunden, daß Maria durch ihren göttlichen Sohn auch unsere Mutter geworden sei.

1) Brüder Jesu werden namentlich erwähnt *Matth.* 13, 55, *Luc.* 8, 19. *Marc.* 6, 3 erwähnt auch Schwestern. Daß mit diesem Namen nach hebräischem Sprachgebrauch Anverwandte bezeichnet werden können, ist allgemein anerkannt (vgl. z. B. *Gen.* 13, 8. *1 Paral.* 15, 5 ff. *Job* 42, 11). Daß insbesondere die *Matth.* 13, 55 genannten „Brüder" Jesu, Jakob der Jüngere, Joseph (Joses), Judas Thaddäus, Söhne des Alphäus (Klopas, Cleophas) und Mariä, einer Halbschwester oder sonstigen nahen Verwandten der Mutter des Heilandes waren, ist von der heiligen Schrift selbst bezeugt. Vgl. *Matth.* 27, 56. 61. *Marc.* 15, 40. 47. *Joann.* 19, 25. *Jac.* 1, 1. *Jud.* 1, 1. Aehnliches gilt auch von Simon (Marc. 3, 18) und von den Schwestern, wohl Maria und Maria Salome. *Matth.* 28, 1. *Marc.* 16, 1. Damit stimmt die orientalische und die occidentalische, insbesondere römische Ueberlieferung überein. Wenn Origines und manche Väter in Uebereinstimmung mit der apokryphen Vita Josephi, wie bemerkt, die „Brüder Jesu" für Kinder Joseph's aus einer früheren Ehe desselben hielten, so ist zwar die Tendenz, die Jungfräulichkeit Mariä zu vertheidigen, eine gute; sonst aber ist die Annahme ohne jedes Fundament und in Widerspruch mit dem durch die Schrift selbst klargestellten Thatbestand. Daß der Heiland sterbend seine Mutter dem Johannes übergibt, ist ein oft angeführtes Argument dafür, daß dieselbe keine anderen Kinder besaß. Die Väter erblicken daher darin auch eine Verkündigung ihrer ewigen Jungfräulichkeit. Cf. Epist. *Siric.* PP. ad episc. Illir. die bei Stentrup S. 236 abgedr. Stelle. Eine gründliche Abhandlung über unseren Gegenstand hat Friedlieb, Leben Jesu Christi, §. 32.

2) Hieronymus vergleicht die, die beständige Jungfräulichkeit leugnende Lehre des Helvidius mit dem Verbrechen des Herostrat. Dieser habe, um sich bekannt zu machen, den Tempel zu Ephesus in Brand gesteckt: Tu vero templum Domini corporis succendisti, tu contaminasti sanctuarium Spiritus sancti . . . Quis, te oro, ante hanc blasphemiam noverat?

und ihr gegenüber von der Kirche ausgesprochen, daß Maria allezeit, wie vor und in, so auch nach der Geburt Christi Jungfrau geblieben ist[1]).

Hervorgegangen war jene häßliche Irrlehre des Helvidius und seiner Gesinnungsgenossen aus der Tendenz, die Erhabenheit des jungfräulichen Standes zu leugnen[2]). Daß jede Leugnung der beständigen Jungfräulichkeit der heiligen Mutter Gottes mit dem Geiste des Glaubens und der aus demselben entspringenden Hochachtung der heiligsten Personen des Evangeliums im Widerspruch steht, leuchtet von selbst ein[3]). Nur das wollen wir hier noch hervorheben, daß

---

†) *Hieronymus*, adv. Helvidium de perpetua virgin. Mariae. Adv. Jovinian. l. 2. Ep. 48 (al. 30) ad Pamach. *Epiphan.* haer. 78. *Ambros.* De instit. virgin. c. 5. *Siricius* papa Epist. ad episcop. Illir.

1) *Lateran. sub. Mart. I.* a. 649 can. 3 i. v. „indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate.“ S. oben S. 402, Note 2. In neuerer Zeit hat Paul IV. gegen die Socinianer die Lehre verworfen: Nec perstitisse (B. V. Mariam) semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, et in partu et perpetuo post partum. Nochmal wiederholt von Clemens VIII. Breve Dominici gregis a. 1603.

2) Beide Wahrheiten, die Jungfräulichkeit Mariä, wie der Vorzug gottgeweihter Jungfräulichkeit vor dem gleichfalls heiligen Ehestande, sind unabhängig von einander durch Schrift und Tradition bezeugt. Nichtsdestoweniger stehen beide in engem Zusammenhang. Einestheils ist Maria, wie die Väter so oft sagen, die Führerin und das Vorbild aller Jungfrauen, wie sie auch die Väter als die Erste betrachten, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegte. Anderntheils kann Maria des Vorzugs beständiger Jungfräulichkeit unmöglich entbehren, den so viele Jungfrauen, die ihr an Würde und Heiligkeit nicht zu vergleichen sind, durch Gottes Gnade bewahrt haben. Während die älteren protestantischen Theologen vielfach die beständige Jungfräulichkeit Mariä festhielten, bemühten sie sich, wenigstens das Gelübde der Jungfräulichkeit zu leugnen; so z. B. *Danaeus*. In der neueren Zeit haben nicht nur Rationalisten, sondern auch sonst gläubige protestantische Exegeten sich nicht gescheut, wieder mit Helvidius die beständige Jungfräulichkeit Mariä zu bestreiten.

3) Hören wir nur den heil. Thomas, III, q. 28, a. 3: *Utrum mater Dei permanserit virgo post partum:* Dicendum quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere praesumpsit matrem Christi post partum a Joseph esse carnaliter cognitam et alios filios genuisse. Hoc enim *primo* derogat Christi perfectioni: qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tamquam perfectus per omnia filius ejus; ita decuit ut esset unigenitus matris, tanquam perfectissimum germen ejus. *Secundo,* hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quod de caetero violaretur per commixtionem virilem. *Tertio* derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quae ingratissima videretur, si tanto filio contenta non esset,

der unerschütterliche Glaube der Kirche an die beständige Jungfräulichkeit Mariä auch nach der Geburt Christi nicht auf die Auslegung einzelner Schriftstellen, oder auf eine blos menschliche historische Ueberlieferung, sondern auf die apostolische und göttliche Ueberlieferung sich gründet, welche durch den allgemeinen Glauben und die vom heiligen Geiste verbeistandeten Lehrentscheidungen der Kirche verbürgt und in jener heiligen und erhabenen Stellung begründet ist, welche die ewige Weisheit und Liebe der allerseligsten Jungfrau im Rathschlusse der Menschwerdung und Erlösung bestimmt hat.

§. 350.

Von der Heiligung der allerseligsten Jungfrau im Allgemeinen[1]).

Der heil. Thomas[2]) läßt der im Bisherigen betrachteten Lehre von der Jungfräulichkeit[3]) Mariä die Lehre *De B. V. Mariae*

---

et si virginitatem, quae in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. *Quarto* etiam ipsi Joseph esset ad maximam praesumptionem imputandum, si eam, quam revelante Angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et ideo simpliciter est asserendum, quod mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit. Das sich selbstverstehende Argument aus der Liebe Mariä zur heiligen Jungfräulichkeit, welche auch ohne allen Zweifel dem heil. Joseph von Kindheit an eigen war, und aus dem Gelübde, sei nur beiläufig erwähnt.

1) Vgl. außer der oben S. 368, Note 1 angegebenen Literatur *Passaglia*, De immaculato Deiparae Conceptu. In diesem unter Mitwirkung von P. Schrader verfaßten, drei starke Quartbände füllenden Werke findet sich nicht nur bezüglich der unbefleckten Empfängniß, sondern auch bezüglich der Marialogie überhaupt ein überaus reichhaltiges und fast durchaus kritisch gesichtetes patristisches Material. Eine gründliche Besprechung der Marian. Literatur s. bei Scheeben, Dogm., Bd. 3, §. 274. Möchten seine Belehrungen und Warnungen bezüglich der Verwendung unzuverlässiger Beweisstellen gerade in dieser Materie allerwärts Beachtung finden. Daß übrigens dadurch, daß bei den Alten verzeihliche unkritische Citate vorkommen, die Kraft des uns in so reichem Maße zu Gebote stehenden unanfechtbaren Schrift- und Traditionsbeweises, die Autorität der Kirche und die Zuverlässigkeit ihres Glaubensbewußtseins nicht im mindesten beeinträchtigt wird, bedarf kaum der Bemerkung. Vgl. auch *Hurter,* Theol. dogm. Tom. 2, tract. 7. *Teissonier,* Comp. theol. dogm. tom. 2, Tract. de B. V. Maria.

2) *S. Th.* 3, q. 27.

3) Hier sei beiläufig bemerkt, daß die Virginität wesentlich und die post partum ausschließlich zur persönlichen Heiligkeit Mariä gehört.

sanctificatione[1]) vorhergehen, gleichsam als Vorbereitung auf das Geheimniß ihrer jungfräulichen Mutterschaft. Aber Thomas beschränkt sich in dieser Quästion nicht auf die der Empfängniß Christi vorangegangene Heiligung, sondern bespricht überhaupt die bis zu ihrer Verherrlichung stets fortschreitende Heiligung der allerseligsten Jungfrau. Wir wollen, nachdem wir das mit dem Incarnationsdogma unmittelbar zusammenhängende Dogma von der Jungfräulichkeit Maria besprochen haben, an dieser Stelle die Lehre von den übrigen Gnadenvorzügen und Tugenden Mariä folgen lassen, insbesondere die Lehre von ihrer unbefleckten Empfängniß, durch deren Deklaration die kirchliche Lehrentwickelung bezüglich der Heiligung Mariä ihre Vollendung empfing. Hiebei setzen wir selbstverständlich überall das erst unten in der Lehre von der hypostatischen Union näher zu entwickelnde Geheimniß voraus, daß Maria wahrhaft *Dei genitrix* ist, da der letzte und tiefste Grund all' ihrer Gnadenvorzüge eben hierin gelegen ist. Die mit der einzig erhabenen Stellung Mariä und ihrer entsprechenden Heiligkeit und Glorie zusammenhängenden Fragen dagegen über das Verhältniß Mariä zu uns, sowie über ihre Verehrung und Anrufung behalten wir für einen späteren Ort vor, da die vollkommene Einsicht in diese Wahrheiten die Lehre vom Werke und Reiche Christi zur Voraussetzung hat. So viel über unsere Anordnung des Stoffes.

Was die Weise der Behandlung betrifft, so werden wir uns der einfachen Darstellungsweise der alten Theologen, insbesondere des heil. Thomas, anschließen.

I. Auf Grund der göttlichen Offenbarung, welche auch in der heiligen Schrift mit größter Klarheit ausgesprochen ist, hat die Kirche und haben alle Zeugen ihres Glaubens von Anbeginn an, allezeit und allgemein der allerseligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria eine ihrer Würde und ihrer Stellung in der Heilsordnung entsprechende, ganz einzige, die Gnade und Heiligkeit aller anderen Geschöpfe übertreffende Gnade und Heiligkeit zugeschrieben.

1. Diese hohe, ganz einzige Würde und Stellung Mariä als der Mutter Gottes in der übernatürlichen Gnadenordnung und die ihr entsprechende, durch die Gnade verliehene Heiligkeit war von An-

1) Daß das Wort *sanctificatio* an sich nicht eine spätere Heiligung behauptet und somit die unbefleckte Empfängniß nicht ausschließt, ist klar. In diesem die unbefleckte Empfängniß einschließenden Sinne haben wir das sehr passende Wort Heiligung als Titel unseres Lehrstückes gewählt.

beginn an und zu allen Zeiten eine von der Kirche geglaubte und bekannte Glaubenswahrheit. Ebenso entschieden, als die Kirche den Wahn jener Secte, der s. g. Kollyridianerinen[1]), welche Maria eine abgöttische Verehrung erwiesen und sie als ein übermenschliches Wesen betrachteten, verwarf, hat sie ihre hohe Würde und Heiligkeit bekannt und alle jene als von der Wahrheit und dem Geiste des Glaubens abgefallen betrachtet, welche in irgend einer Beziehung dieselbe herabwürdigten[2]). Allerdings richtete sich die Vertheidigung der Kirche gegen die Verkleinerer der Ehre Mariä zunächst, wie wir gesehen haben, gegen die Leugner ihrer beständigen, und zwar zunächst ihrer leiblichen Jungfräulichkeit: denn gerade diese Jungfräulichkeit wurde zunächst von den Häretikern angegriffen; es war dieser Angriff, wenigstens so weit er sich auf die Jungfräulichkeit in der Empfängniß Christi bezog, aber auch unmittelbar gegen das Mysterium der Menschwerdung gerichtet. Daraus erklärt es sich, daß bei den Vätern, wie in der Liturgie und in den Lehraussprüchen der Kirche zumeist diese Jungfräulichkeit Mariä betont wurde, und daß man bis zur Stunde, wenn man von der allerreinsten Jungfrau[3]) oder der reinsten Mutter[4]) redet, zunächst an die leibliche Unversehrtheit denkt.

Daraus folgt aber keineswegs, wie behauptet worden ist, daß die zahllosen, von der absolut reinen Jungfräulichkeit und von der unvergleichlichen und unbefleckten Reinheit Mariä handelnden Zeugnisse der Kirche und ihrer Väter einzig und lediglich diese Unversehrtheit des Leibes aussprechen, daher für die Reinheit, Sündelosig-

1) Vgl. Hergenröther, K.-G., 1. Zeitr., 2. Per., Kap. 2, nr. 86.

2) Lehrreich ist, was Epiphanius in dieser Beziehung den Kollyridianerinen gegenüber schreibt: Sanctum erat Mariae corpus, fateor, non tamen Deus illa fuit. Eadem et Virgo exsitit, minime tamen nobis ad adorandum proposita, sed eum adorans ipsum, qui e sua carne genitus, e coelo paternoque sinu descenderat. Quare sanctum quoque nos Evangelium praemunire voluit, in quo Christus loquitur, *quid mihi,* inquit, *et tibi mulier? Nondum venit hora mea.* Ubi idcirco mulierem appellavit, ne quis beatam Virginem excellentioris alicujus esse naturae crederet. *Haeres.* 59 (al. 79) §. 4. Quamquam enim selectum quoddam vas atque eximium sit, mulier ejusdem est cum ceteris naturae, licet animo atque sensu amplissimis honoribus affecta sit, perinde ac reliquorum sanctorum corpora, aut siquid ad gloriam et splendorem illustrius attulero . . . L. c. §. 5. Daher der Schluß: Honoretur (ἐν τιμῇ 'εστο) sane Maria, Pater vero, et Filius et Spiritus sanctus adoretur (προσκυνεῖτο). Ita quamvis Maria vel optima fuerit et sancta, non tamen idcirco adoratione prosequenda.

3) Oder der virgo virginum = regina virginum. *Lit. Laur.*

4) Mater purissima, castissima, inviolata, intemerata. *Lit. Laur.*

keit und Heiligkeit ihrer Seele, und deßhalb für ihre Bewahrung vor der Erbsünde keine Beweiskraft haben. Das ist schon deßhalb nicht der Fall, weil, wie die Väter so oft aussprechen, die Unbeflecktheit der Seele höher zu schätzen ist, als die des Leibes. Daher sie oft erklären, daß Maria jungfräulich rein sei an Leib und Seele; was nicht nur Sünden gegen die specielle Tugend der Keuschheit, sondern jegliche Sünde ausschließt und im höchsten Grade Maria jene Reinheit zuschreibt, von der der Heiland[1]) sprach: Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott anschauen[2]). Aber auch das ist hervorzuheben, daß jene vollkommene jungfräuliche Unversehrtheit des Leibes, namentlich in und nach der Geburt, offenbar der allerseligsten Jungfrau Maria wegen der unvergleichlichen Reinheit und Heiligkeit ihrer Seele zur Ehre Christi geschenkt ist.

2. Wie die Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit überhaupt, so schließt auch die der seligsten Jungfrau ein doppeltes, ein negatives und positives, Moment in sich: die Freiheit vom Bösen und den Besitz des Guten oder der Tugend. Beides ist aber untrennbar verbunden: denn sowie wahre Tugend nicht mit der Sünde zusammenbestehen kann; ebenso wird die Sünde nur durch Tugend, wie die Finsterniß vom Lichte vertrieben. Das gilt am meisten bezüglich der aus der Gnade entspringenden übernatürlichen Gerechtigkeit.

Dem entsprechend besteht die Heiligkeit Mariä nicht lediglich in der Freiheit von aller Sünde, sondern ebenso wesentlich in der Vollkommenheit aller Tugenden.

3. Was aber insbesondere die Reinheit Mariä von der Sünde betrifft, so ist es längst unbestritten und von der Kirche förmlich anerkannt, daß Maria allezeit freigeblieben ist von jeder persönlichen Sünde[3]). Dagegen bestand im Mittelalter und später eine Zeit lang eine theologische Controverse, ob Maria auch von der Erbsünde gänzlich frei geblieben sei. Diese Controverse wurde in unseren Tagen durch die dogmatische Erklärung der unbefleckten Empfängniß beendigt. An die allseitigen und gründlichen Erörterungen, welche aus diesem Anlaß stattfanden, haben sich auch vorzugsweise die Erörterungen der Sündelosigkeit und Heiligkeit Mariä überhaupt angeschlossen. Deßhalb ist es zweckmäßig, zunächst das von der Kirche definirte Dogma von der unbefleckten

---

1) *Matth.* 5, 8.

2) Näheres hierüber im folgenden Paragraphen.

3) Vgl. unten §. 352.

Empfängniß zu betrachten, indem es nicht nur in gewisser Weise den Abschluß der kirchlichen Lehrentwickelung bezüglich der Heiligung der allerseligsten Jungfrau bildet, sondern auch über alle anderen Lehrpunkte Licht verbreitet.

II. Bevor wir aber die positive Wahrheit, den Sinn und die Tragweite, sowie die Congruenzgründe des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß Mariä näher betrachten, ist es nothwendig, auch hier Gottes Freiheit in Verleihung dieser großen Gnadengabe und ihr Verhältniß einestheils zu dem Incarnationsdogma und anderntheils zu den übrigen Vorzügen Mariä hervorzuheben. Es ist dieses auch deßhalb von Wichtigkeit, damit man für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß nicht unstichhaltige Beweise geltend mache und nicht unberechtigte Folgerungen daraus ableite; was beides nur geeignet wäre, die Wahrheit nach verschiedenen Richtungen hin zu compromittiren.

Die unbefleckte Empfängniß ist pure Gnade und deßhalb ein durchaus freies Geschenk der göttlichen Liebe, das keinen anderen letzten Grund hat, als den freien göttlichen Rathschluß[1]).

Wohl war es angemessen, daß die Mutter des Gottmenschen von der Makel der Erbsünde unberührt blieb und daß die Mutter des durch sich selbst absolut Sündelosen durch seine Gnade auch sündelos war. Allein weder eine unbedingte, noch eine bedingte Nothwendigkeit war dafür vorhanden. Wohl gibt es in den übernatürlichen Rathschlüssen Gottes bedingte Nothwendigkeiten. Wenn Gott uns zu einem übernatürlichen Ziele bestimmte, mußte er uns auch die zu dessen Erreichung nothwendige übernatürliche Gnade verleihen; wenn Gott unsere Erlösung durch eine vollkommene, die strengste Gerechtigkeit befriedigende Genugthuung wollte, war die Menschwerdung nothwendig. Allein in gleicher Weise läßt sich aus dem Rathschlusse der Menschwerdung aus Maria der Jungfrau das Privilegium der unbefleckten Empfängniß nicht mit Nothwendigkeit folgern. Der Sohn Gottes hätte aus Maria seine Menschheit annehmen können, und er wäre der absolut Sündelose sowohl vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit, als wegen des übernatürlichen Ursprungs

---

1) Das ergibt sich schon aus der oben §. 325 betrachteten absoluten Freiheit der Menschwerdung, von welcher die Erwählung Mariä zur Mutter des Gottmenschen, sowie die ihr deßhalb verliehene Gnadengabe der unbefleckten Empfängniß abhängen. Deßgleichen sahen wir §. 331, I, daß weder die Menschwerdung, noch die göttliche Mutterschaft Mariä Gegenstand eines eigentlichen Verdienstes sein kann, und in welchem Sinne das Wort: quem meruisti portare zu verstehen ist.

seiner Menschheit, auch wenn Maria nicht den Gnadenvorzug der unbefleckten Empfängniß empfangen hätte.

Aehnlich verhält es sich mit dem Verhältniß der unbefleckten Empfängniß zu den übrigen Gnadenvorzügen der allerseligsten Jungfrau. Wohl ist ihre unbefleckte Empfängniß die schönste Zierde ihrer Jungfräulichkeit, aber auch ohne diesen Gnadenvorzug stünde ihre jungfräuliche Unversehrtheit fest und wäre sie die Königin aller Jungfrauen. Wohl ist die Immunität von der Erbsünde die Vollendung und auch in einer gewissen Beziehung die Wurzel ihrer Freiheit von allen actuellen Sünden und ihrer vollendeten Heiligkeit; aber auch ohne diesen Gnadenvorzug könnte sie von jeder actuellen Sünde frei und die Königin aller Engel und Heiligen sein; wie denn auch alle jene rechtgläubigen Lehrer, welche die unbefleckte Empfängniß ihrem vollen Sinne nach nicht lehrten, die übrigen Vorzüge Mariä ohne Ausnahme und unbeschränkt anerkannt und vertheidigt haben. Daher können diese anderen Vorzüge wohl als Wahrscheinlichkeits- und Congruenzgründe, nicht aber ohne Weiteres als zwingende Beweise für die unbefleckte Empfängniß geltend gemacht werden. Nicht auf solchen Wahrscheinlichkeitsgründen, sondern auf der positiven Offenbarung Gottes beruht diese Glaubenswahrheit, wie wir in dem Folgenden sehen werden.

§. 351.

Von der unbefleckten Empfängniß Mariä insbesondere[1]).

Daß die allerseligste Jungfrau Maria vom ersten Augenblicke ihrer Empfängniß an durch eine singuläre Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes, in Anbetracht der Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des

---

1) Außer den oben S. 368 u. 350, Note 1 angeführten Autoren seien hier noch angeführt *Perrone*, Tract. de immacul. concept. B. M. V. *Ballerini*, Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis illustrandum; ferner die Werke von Cardinal Gousset: La croyence générale et constant de l'église touchant l'immaculée conception de la bienhereuse Vierge Marie, Malou, Immaculée Conception de la bienhereuse Vierge Marie considerée comme dogme de foi. Eine, leider nicht überall kritisch genaue Sammlung der Literatur über die unbefleckte Empfängniß gibt *Roscovany*, B. V. M. in suo concepto immacul. Das umfassendste Zeugniß des Glaubens und der theologischen Wissenschaft unserer Zeit bilden die Pareri sulla definizione dogmatica dell' immaculato concepimento della B. Virgine Maria rassegnati alla S. S. d. Pio IX P. M. in occasione della sua encicl. data de Gaeta il 2 Febr. 1849. 10 Bände und 2 Supplementbände.

Menschengeschlechtes, vor jeder Makel der Erbschuld unversehrt bewahrt wurde, ist eine von Gott geoffenbarte und deßhalb von allen Gläubigen fest und standhaft zu glaubende Wahrheit.

In diesen Worten der dogmatischen Bulle Pius IX.[1]) ist einestheils die bei jedem Dogma selbstverständliche Wahrheit ausgesprochen, daß die Bewahrung Mariä vor der Erbsünde von Gott geoffenbart und von Anfang an im Glaubensschatze der Kirche enthalten ist; sodann ist der Inhalt und Sinn dieses Dogma's im Hinblick auf die darüber je stattgefundenen Controversen genauer präcisirt. Demgemäß wollen wir zuerst die positiven Beweise, sodann den von der Kirche definirten Sinn, und zuletzt die innere Angemessenheit und Bedeutung unseres Dogma's betrachten.

I. Die heilige Schrift enthält die stärksten und klarsten Argumente für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä; nichts aber, was damit unvereinbar wäre.

Alle Stellen der heiligen Schrift, worauf sich die Gegner der unbefleckten Empfängniß je berufen haben[2]), sprechen die Wahrheit aus, daß jedes Adamskind sündhaft und der Erlösung bedürftig und daß Christus der Erlöser aller Menschen ist. Allein weit entfernt, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä mit diesen beiden Grundwahrheiten des Christenthums in Widerspruch stünde, enthält es vielmehr eine feierliche Bestätigung und Verkündigung dieser Wahrheiten[3]), wie sich dieses aus dem unten näher zu betrachtenden Inhalt und Sinn der kirchlichen Lehrentscheidung von selbst ergeben wird.

Wäre dem nicht so, dann hätten die Väter der Kirche, welche jene Grundwahrheiten mit solcher Klarheit gegen alle entgegenstehenden

---

1) *Bulla Ineffabilis* d. d. 8. Dec. 1854. Die entscheidenden Worte sind: Declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

2) Z. B. *Rom.* 5, 12. *Eph.* 2, 3. *Ps.* 50, 7. *1 Joann.* 1, 8. *1 Cor.* 15, 22. *2 Cor.* 5, 14. 15.

3) Darin, sowie in der gleichfalls in unserem Dogma enthaltenen Beleuchtung des Wesens und der Kraft der Gnade, liegt eine besondere providentielle Bedeutung der Declaration der unbefleckten Empfängniß gerade für unsere Zeit, wie wir dieses später näher betrachten werden.

Irrlehren, insbesondere gegen den Pelagianismus, mit so viel Eifer vertheidigten, nimmermehr Maria als die sündelos Heilige bezeichnen können; dann hätten sie und hätte die Kirche die Behauptung der unbefleckten Empfängniß ebenso entschieden, wie alle evidenten, die Fundamente des Christenthums angreifenden Häresien sofort verworfen; dann hätte insbesondere das Tridentinum[1]) nimmermehr die allerseligste Jungfrau von seinem Decret über die Erbsünde ausnehmen können.

Fassen wir nun die positiven Schriftbeweise in's Auge.

1. Die Messianische Prophetie verbindet, wie wir bereits im Allgemeinen gesehen, mit dem göttlichen Erlöser seine jungfräuliche Mutter und stellt sie mit ihm in Gegensatz zur Sünde, ihrem Urheber und ihrem Reiche.

Das geschieht schon im Protoevangelium. So fest es steht, daß der verheißene Same des Weibes Jesus Christus ist, ebenso fest steht es, daß das Weib Maria ist, seine jungfräuliche Mutter.

Darüber kann unter gläubigen Auslegern der heiligen Schrift keine Meinungsverschiedenheit bestehen und wurde bereits oben in der Lehre von der Messianischen Prophetie gezeigt[2]).

Wie in der ganzen Entwickelung der göttlichen Offenbarung sind in dieser ersten und grundlegenden Verheißung unseres Heiles, und deßhalb auch im ewigen göttlichen Rathschlusse, der Erlöser und seine Mutter unauflöslich mit einander verbunden; beide stehen in ewiger Feindschaft zum Bösen und seinem Reiche; über beide hat der Satan keine Gewalt; so wenig, als an dem Erlöser, hat derselbe einen Theil an seiner jungfräulichen Mutter.

Auf Grund dieses Urevangeliums haben, wie wir bereits gesehen[3]), die heiligen Väter und die späteren Lehrer der Kirche[4]) Maria

1) *Trid.* Sess. V, can. 5 i. f.: Declarat tamen haec ipsa s. Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei gentricem.

2) Vgl. namentlich oben S. 219, Note 1.

3) Vgl. die oben S. 368, Note 3 angeführten Zeugnisse von Justin, Irenäus und Tertullian.

4) Vgl. *Passaglia*, l. c. pars 2, sect. 5, cap. 1. Er faßt den Inhalt der von ihm angeführten zahllosen Zeugnisse der morgen- und abendländischen Kirche kurz und getreu in den Worten zusammen: In sola sancta Virgine primae virginis lapsus reparatus est: prudentia, obedientia atque fide Virginis imprudentiae, inobedientiae et incredulitati Evae prospectum fuit: malum quod Evae auditum sibi viam apperuit, Mariae obsequens auditus exlusit: Deus, qui Evam condemnavit, Mariam gloria coronat: sicuti mors

gegenüber der ersten sündigen Eva, von der das Verderben seinen Anfang genommen, als die zweite sündelose Eva betrachtet, durch welche Gott uns den Heiland geschenkt und die ihm als seine Gehilfin im Werke unseres Heiles zur Seite gestellt ist. In gleicher Weise bezieht auch die Kirche[1]) die Worte des Protoevangeliums auf das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß Mariä.

2. Diese stets von der Kirche bezüglich der Mutter des göttlichen Heilandes festgehaltene Auffassung des Protoevangeliums empfängt die vollste Bestätigung und die klarste Beleuchtung durch die, die Erfüllung desselben und aller Prophetie ankündigende Botschaft des Engels[2]). Alles, was die Kirche von der Begnadigung Mariä und ihrer daraus fließenden Sündelosigkeit und Heiligkeit glaubt und lehrt, und was die Väter und die großen heiligen Lehrer der späteren Zeit hierüber ausgesprochen, ist für Jeden, der diese Worte nicht rationalisirend herabmindert und sie in ihrem Zusammenhange und im Lichte der gesammten Offenbarung auffaßt, in der dreifachen Bezeichnung Mariä als der Gnadenvollen, mit welcher der Herr ist, und der Gebenedeiten unter den Weibern enthalten. Wohl beziehen sich diese Prädicate, welche ihr nicht, wie anderen, nur

ex prima Eva, ita ex altera vita defluxit: sicut mala omnia per primam mulierem, ita bona omnia per secundam inceperunt: sicut Adam renovatus est in Christo, ita Eva redintegrata in Maria: per Mariam omnibus salus atque vita adest, quemadmodum per Evam omnes in ruinam mortemque inciderunt: nonnisi propter Mariam Eva est diciturque viventium mater: per contumaciam Evae orta est pernicies, per obedientiam Mariae restitutio: Maria Evam erexit, Adamum restituit, exspoliavit infernum et paradisum reparavit: infusam Evae culpa maledictionem Mariae innocentia propulsavit: ipsa est Maria, quae pro muliebri sexu patrocinatur: ipsa est quae fidem pro perfidia, et obedientiam pro inobedientia exhibuit: sicut per feminam et virum mortui sumus, ita per ambas naturas maris ac feminae liberamur: fuit Eva fomes iniquitatis, Maria justitiae ministra: illa malorum, haec bonorum conciliatrix: illa maledicta, haec inductam maledictionem abolevit et est omnino benedicta: non aliter salus dispensata est per Mariam, ac peccatum per Evam stragem ediderit: uti omnes mortui sumus per Evam, ita omnes per Mariam vivificamur, filiorum adoptionem assequimur, et ad pristinam dignitatem redimus: quemadmodum Eva serpenti se subjecit atque illius captiva evasit, ita Maria deturbavit satanam et draconis audaciam abscidit: nova virgo facinus antiquae piavit et grassantem hujus culpa luem compescuit, quare sicut omnes vicissim Mariam laudibus efferunt.

1) Daher die ausgezeichnete Stellung, welche das Protoevangelium in dem ganzen Ritus des Festes von der unbefleckten Empfängniß einnimmt.

2) *Luc.* 1, 28.

in einem beschränkten, sondern im höchsten und vollsten, schlechthin einzigen Sinne von dem Engel Gottes beigelegt werden[1]), auch, ja vorzüglich auf die unmittelbar bevorstehende Gnade ihrer göttlichen Mutterschaft; aber ebenso gewiß und ebendeßhalb sprechen sie auch aus, was Maria bereits war, bevor das ewige Wort ihr Sohn wurde, um der Gnade dieser ihrer göttlichen Mutterschaft würdig zu sein[2]). So lange Maria existirt, ist sie die Begnadigte, die Gnadenvolle schlechthin, ist der Herr mit ihr und gehört sie ganz dem Herrn; ist sie, im Gegensatz zu jenem Weibe, von dem der Fluch der Sünde über alle ausgegangen, das gebenedeite Weib, in dessen Samen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde[3]), und welche deßhalb auch von allen Geschlechtern der Erde, die diesen Segen nicht durch ihre Schuld zurückweisen, selig gepriesen wird[4]); nicht etwa nur, weil sie den göttlichen Erlöser und Seligmacher Aller leiblich empfangen und geboren, sondern weil sie vor Allen und für Alle seiner Gnade theilhaftig ist und sich derselben in Glauben und Liebe theilhaftig gemacht hat[5]). Das schließt aber offenbar ein, daß sie

---

1) Vgl. *Maldonat* in Luc. 1, 28, wo man auch sehen kann, wie die älteren protestantischen Exegeten diese Ausdrücke in verschiedener Weise abzuschwächen bemüht waren.

2) Treffend bemerkt Thomas *S. Th.* 3, q. 30, a. 4, daß in dem Gruße des Engels alle Gnade und Glorie Mariä ausgedrückt ist. In qua quidem salutatione praemisit idoneitatem ejus ad conceptum in hoc quod dixit: *Gratia plena;* et expressit conceptum in hoc quod dixit: *Dominus tecum;* et praenuntiavit honorem sequentem cum dixit: *Benedicta tu in mulieribus.* In dem Magnificat begreift Maria alles dieses in dem Worte: Quia fecit mihi magna, qui potens est.

3) In Maria ist die dem Abraham gegebene Segensverheißung erfüllt; wie dieses auch Maria im Schlusse des Magnificat ausspricht *Luc.* 1, 55.

4) *Luc.* 1, 48.

5) So belehrt der Heiland selbst jenes Weib, aus dessen Munde zuerst die *Luc.* 1, 48 geweissagte Seligpreisung im Evangelium ertönt und welche die Kirche fort und fort in jeder Missa votiva B. M. V. von Pfingsten bis Advent wiederholt. Extollens vocem quaedam mulier de turba dixit illi: beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti. At ille dixit: Quinimo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud. *Luc.* 11, 27. 28. Es ist unbegreiflich, daß es Exegeten gibt, welche diese Stelle gegen die Verehrung Mariä und ihre Heiligkeit geltend machen wollen, während sie eine Bestätigung und Erhöhung dieser Lobpreisung durch den Heiland enthält. „Indem," schreibt Reischl nach Albert dem Gr. zu Luc. 11, 28, „der Heiland die Wahrheit des Ausrufes (V. 28) bestätigt, fügt er einen neuen Grund der Seligpreisung Mariens hinzu. Jesus hebt die Seligkeit hervor, welche seiner gnadenvollen Mutter aus dem Gehorsam (*Luc.* 1, 46) und aus der treuen Bewahrung des

durch diese Gnade von Anbeginn ihres Daseins an, weil bereits im ewigen Rathschlusse Gottes, vor der Schuld und dem Fluch der ersten Sünde und der Herrschaft Satans frei bewahrt gewesen.

3. An die zwei großen Zeugnisse des Protoevangeliums und des Engelgrußes kann man mit Recht das große himmlische Zeichen der Apokalypse[1]) anschließen: denn, wie wir auch immer diese Vision auffassen mögen, das kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Urbild jenes die Kirche, die makellose Braut Christi, symbolisirenden Weibes Maria ist[2]), und daß die Attribute des Weibes, wie für

---

Wortes Gottes (vgl. *Luc.* 2, 19) eigen geworden, in welcher sie die geistige Mutterschaft des Wortes mit der leiblichen vereinigt. Ist zufolge dieser letzteren die Gottesmutter die einzig unter Allen also Hochbeglückte, und sie mithin für die Kirche nur Gegenstand liebendster Bewunderung, so ist sie in der ersteren das erhabene Vorbild, welches die Gläubigen der Kirche nicht blos, wie gebührend, selig preisen, sondern das sie auch zu ihrer eigenen Beseligung nachahmen können und nachahmen sollen." Wer könnte überdies daran zweifeln, daß Lukas, den man in besonderer Weise den Evangelisten Mariä nennen könnte, den Vorfall *Luc.* 11, 27 mit besonderer Rücksicht auf *Luc.* 1, 48 aufzeichnete.

1) *Apoc.* 12, 1 sq. Et signum magnum apparuit in coelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim.

2) In Apocalypsi Joannis Apostoli scriptum est hoc, quod staret draco in conspectu mulieris quae paritura erat, ut cum peperisset, natum ejus comederet (*Ap.* 12, 4). Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat; mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quomodo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra ejus pareat, virginitatem non amittat. Diese Worte des heil. Augustinus, Serm. 4 ad Catechum. c. 1, geben die allgemeine Auffassung des christlichen Alterthums wieder. Wie im einzelnen das 12. Kapitel der Apokalypse zu deuten, darüber bestanden und bestehen verschiedene Meinungen. Das ist jedoch unzweifelhaft, daß der Kampf und der Sieg der Kirche von Anbeginn an bis zur letzten Zeit gemeint ist, jener Kampf, der beim Engelsturz begann, im Leben des Heilandes und im Leben seiner Kirche bis zur Vollendung aller Dinge sich vollzieht und der kein anderer ist, als der im Protoevangelium charakterisirte Kampf und Sieg. Daß übrigens das Weib der Apokalypse und ihr Sohn zunächst Maria und Jesus bedeute, ist klar ausgesprochen *Ap.* 12, 5: Et peperit filium masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea (cf. *Ps.* 2, 9), et raptus est filius ejus ad Deum et ad thronum ejus. Nur die Verfolgung des Kindes durch Herodes und seine Himmelfahrt nach vollbrachtem Leiden sind hier, mit sichtlicher Hinweisung auf die Daniel'schen Weissagungen, hervorgehoben, als Typus dessen, was an und in der Kirche sich vollziehen wird, nicht nur in ihrer ersten Periode, sondern in allen Perioden ihrer Geschichte bis zum Ende der Zeiten.

die Kirche, so auch für Maria sprechende Sinnbilder der innigen Vereinigung mit Christus, sowie der Fülle der Gnade und Glorie sind.

Uebrigens muß es sehr angemessen erscheinen, daß Johannes, der uns in seinem Evangelium die Mutter Jesu, als seine und unsere Mutter, unter dem Kreuze zeigt, gewürdigt wurde, auch ihr Bild in der Glorie ihres Sohnes zu schauen und darzustellen.

4. Diese innigste Verbindung zwischen Jesus und Maria, welche den Anfang, die Mitte und das Ende der in der heiligen Schrift aufgezeichneten Offenbarungen bildet, rechtfertigt es auch, wenn die Väter und die Kirche in ihrer Liturgie eine Reihe anderer prophetischer Stellen auf Maria beziehen.

Es bezeugt solches nicht nur den Glauben der Kirche und ihrer Väter, sondern entspricht auch dem Geiste der heiligen Schrift, wenn solche Stellen auch nicht als förmliche und stringente Beweise gebraucht werden könnten. Da die Braut des hohen Liedes die Kirche, wie auch die einzelne Gott geheiligte Seele bedeutet[1]), so ist es eben dadurch gerechtfertigt, die betreffenden Stellen auch auf Maria, dieses Urbild der Kirche und aller gottgeweihten Seelen, zu beziehen, und insbesondere die Schilderungen höchster Reinheit und Schönheit, welche in den ersten acht Kapiteln des hohen Liedes sich finden, von ihrer makellosen Reinheit zu verstehen[2]).

---

1) Daß das hohe Lied keine profane Dichtung, sondern vom heiligen Geiste inspirirt ist, dafür bürgt der göttliche Charakter der heiligen Schrift; damit aber steht auch die von der Kirche des alten und neuen Bundes stets festgehaltene mystisch allegorische Bedeutung des hohen Liedes fest. Wenn die jüdische Auslegung in ihm die Liebe Jehova's zu Israel, die christliche Auslegung die Liebe Christi zur Kirche, seiner Braut, und dieser zu ihm gesinnbildet findet, so stimmt beides in der Sache überein. Daß mit dieser Deutung des hohen Liedes von der Vereinigung Gottes resp. des Messias mit der Kirche auch die Beziehung der Vereinigung der einzelnen Seele mit Gott ihrem Heiland gegeben ist, versteht sich von selbst. Diese Liebe aber hat ihren Mittelpunkt und ihre Vollendung in der Vermählung des ewigen Wortes mit der Menschheit durch die hypostatische Union. Hiemit ist von selbst die Beziehung zu Maria gegeben, in welcher und durch deren Einwilligung dieses höchste Wunder der göttlichen Liebe sich vollzog. Damit ist ferner gegeben, daß diese Beziehung ganz wesentlich in der Intention des das hohe Lied inspirirenden heiligen Geistes liegt. Dem entspricht es auch, daß der heilige Text Stellen enthält, welche bald vorzugsweise der einen oder anderen Beziehung, zur Kirche, zu jeder Seele, zu Maria entsprechen. Vgl. u. a. Scheeben, Dogm., Bd. 3, S. 462. Bern. Schäfer, das hohe Lied.

2) So namentlich Cant. 1, 14: Ecce tu pulchra es, amica mea, oculi tui columbarum. *Cant.* 2, 2: Sicut lilium inter spinas, ita amica mea inter filias. (Sie ist die paradiesisch reine Lilie unter den Dornen und Disteln der

In gleicher Weise sind die in den messianischen Psalmen vorkommenden Schilderungen der Braut des Königs[1]), sowie die, die Auserwählung und Heiligung Jerusalem's, Sion's, des Tempels besingenden Psalmen[2]) nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf die Mutter Christi zu beziehen. Das ist schon durch die Typik der heiligen Schrift gerechtfertigt.

Was endlich die auf Maria bezogenen Stellen der Sapientialbücher betrifft, so ist selbstverständlich deren primärer und wesentlicher Sinn, wonach sie sich auf die unerschaffene und hyposta-

---

sündigen Erde). *Cant.* 2, 10: En dilectus meus loquitur mihi: Surge, propera amica mea, columba mea, formosa mea, et veni. Jam enim hiems transiit. *Cant.* 3, 6. Quae est ista, quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris, et universa pulveris pigmentarii? *Cant.* 4, 7 & 12: Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te . . . Hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus. *Cant.* 6, 2 sq.: Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia. Pulchra es amica mea, suavis, et decora sicut Jerusalem: terribilis ut castrorum acies ordinata . . . Una est columba mea, perfecta mea (nach dem Hebräischen: integra mea, immaculata mea) . . . Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luma, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata. Diese und ähnliche Stellen werden in den verschiedenen Festofficien in besonderer Weise auf das Geheimniß des Festes, Heimsuchung, Schmerzen, Himmelfahrt, bezogen, aber in ganz besonderer Weise passen sie auf das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß: die Makellose ist die letzte und höchste, durch die Gnade bewirkte Vorbereitung auf die Incarnation des ewigen Wortes, der Sonne der Gerechtigkeit, welcher Maria, selbst von dieser Sonne ganz erleuchtet, als Morgenröthe vorangeht. Die Unbefleckte ist auch das starke Weib (*Prov.* 31, 10), welches der Schlange unzugänglich und ihr den Kopf zertritt und deßhalb einer starken Burg, einem unüberwindlichen Kriegsheere gleicht. Daß die Väter diese und ähnliche Stellen des hohen Liedes in diesem Sinne verstanden haben, s. bei *Passaglia,* l. c. Pars 2, Sect. 4, c. 1, a. 1—8.

1) Hierher gehört vor allem der mit dem hohen Liede verwandte *Ps. 44* (vgl. Bd. 4, §. 216, 2) Vers 10 sq.: Astitit regina a dexteris tuis in vestitu deaurato . . . Omnis gloria filiae regis ab intus.

2) Hierher gehören die in den Marianischen Officien verwendeten *Ps.* 45, 5 sq.: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei: sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Deus in medio ejus non commovebitur: adjuvabit eam Deus mane diluculo. *Ps.* 86: Fundamenta ejus in montibus sanctis: diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob. Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei . . . Numquid Sion dicet: homo, et homo natus est in ea: et ipse fundavit eam Altissimus. Die patristischen Deutungen dieser und anderer Psalmstellen auf Maria und insbesondere auf ihre makellose Unschuld bei *Passaglia,* l. c. Pars 2, sect. 4, cap. 3.

tische Weisheit und weiterhin auf deren Menschwerdung beziehen, festzuhalten [1]; allein eben deßhalb durfte sie die Kirche wegen der innigen und unauflöslichen Verbindung der Mutter mit ihrem Sohne auch auf Maria, auf ihre ewige Auserwählung und Vorherbestimmung, insbesondere auf ihre unbefleckte Empfängniß [2]) und ihr Verhältniß zu den Erlösten, den Gliedern ihres Sohnes, anwenden [3]).

5. An dieser Stelle wollen wir das Nothwendigste bezüglich der alttestamentlichen Typen Mariä bemerken. Da in der ausdrücklichen Prophetie des alten Bundes mit dem Messias seine Mutter so innig verbunden ist, so kann es der Natur der Sache nach auch an prophetischen Vorbildern derselben nicht fehlen. Demgemäß haben die Väter [4]) und Theologen, wie nicht minder die

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 218.

2) In den Marianischen Officien sind besonders *Prov.* 8 & 9 und *Eccli* 24 verwendet. Hierbei hat die Kirche offenbar nicht ausschließlich jene Verse im Auge gehabt, welche von Maria als dem Tempel und dem Zelte der Fleisch gewordenen Weisheit so passend verstanden werden können, wie *Prov.* 9, 1: Sapientia aedificavit sibi domum, und *Eccli* 24, 12: Qui creavit me, requievit in tabernaculo meo, sondern auch jene Stellen, welche von dem ewigen Sein der Weisheit bei Gott reden, wie *Prov.* 8, 22: Dominus possedit me in initio viarum suarum und *Eccli* 24, 14: Ab initio et ante secula creata sum. Ebenso evident ist aber auch, daß dadurch Maria keine andere Präexistenz, als im ewigen Rathschlusse Gottes, insbesondere im Rathschlusse der Incarnation und Erlösung zugeschrieben wird. Die deßfallsigen Zeugnisse der Väter s. bei *Passaglia* a. a. O. Sect. 4, c. 1 & 2.

3) Z. B. in Anwendung auf die Kirche und die Gläubigen: In Jacob inhabita et in electis meis mitte radices . . . Ego mater pulchrae dilectionis . . . Qui me invenerit, inveniet vitam. *Prov.* 8; *Eccli* 24 etc.

4) Ausführliche und gründliche Nachweise hierüber s. bei *Passaglia,* l. c. Pars 1, Sect. 3, c. 1—4. Zschokke, die biblischen Frauen des Alten Testamentes, §. 45—47: die alttestamentlichen Symbole und Typen der Mutter des Messias. Als Inbegriff und Paradigma der griechischen Väter möge eine Stelle des heil. Johannes von Damaskus dienen: Tu es solium illud regium, cui Angeli astiterunt suum herum et creatorem cernentes insidentem: Tu spiritualis es Eden, antiqua illa sanctior ac divinior; in illa siquidem terrenus Adam commorabatur, in te autem, Dominus qui de coelo descendit. Te olim arca figuravit, in qua secundi mundi semen servatum fuit. Te rubus delineavit; tabulae a Deo exaratae expresserunt; legis arca praenuntiavit; urna aurea, candelabrum, mensa, virga Aaron quae floruit aperte praesignarunt . . . Quodnam est dominicum illud vellus in quod Regis omnium Dei Filius qui Patri coaeternus est et regni consors pluviae instar descendit? Quaenam item ea virgo quam Isaias provido Spiritu in utero habituram, Deumque qui nobiscum foret parituram praedixit? Quid mons ille

kirchlichen Liturgien einmüthig und constant eine Reihe solcher Vorbilder namhaft gemacht, welche sich theils auf die Stellung Mariä in der übernatürlichen Ordnung überhaupt, theils auf ihre jungfräuliche Mutterschaft, theils auf ihre Reinheit und Gnadenfülle und ihren Sieg über den Widersacher sich beziehen.

Allerdings sind bezüglich dieser Typen Mariä nicht in demselben Maße und Umfange, wie dieses bezüglich der Typen Christi[1]) der Fall ist, in dem Worte Gottes selbst authentische Erklärungen enthalten. Nur das erste, wichtigste und inhaltreichste Vorbild, Eva, ist, wie wir gesehen haben[2]), im Neuen Testamente durch die Bezeichnung Mariä als der Gebenedeiten unter den Weibern klar und authentisch erklärt und demgemäß seit der apostolischen Zeit allgemein festgehalten und näher entwickelt. Wie Adam vor dem Falle Abbild, nach seinem Falle Gegenbild Christi ist, so verhält es sich auch mit Eva im Verhältniß zu Maria. In dem Stande ihrer paradiesischen Unschuld, dem paradiesischen Adam als Gehilfin in heiliger Unterordnung zur Seite stehend[3]), und auch nach dem Fall als Mutter des natürlichen Lebens[4]), ist Eva Abbild der reinsten und heiligsten Jungfrau, welche dem zweiten Adam in heiliger Unterordnung zur Seite gestellt, und als Mutter des Heilandes und seine Dienerin im Werke unseres Heiles[5]) die wahre Mutter des übernatürlichen Lebens[6]) ist. Umgekehrt ist die sündige Eva, die dem Verführer gehorcht, sein Werkzeug zur Verführung Adam's wird, von welcher Sünde und Fluch ausgeht, das von den Vätern[7]) so oft geschilderte Gegenbild Mariä.

Wie aber nicht nur der erste Adam, sondern die vorzüglichsten Träger der Verheißung und die Werkzeuge der Vorbereitung des messianischen Heiles, Patriarchen, Helden, Könige, Propheten, mit Recht als Typen Christi betrachtet werden[8]), so hat man auch mit Recht die

---

Danielis ex quo Lapis angularis, Christus, sic abscissus fuit, ut viri scalprum non subierit? Orat. VI, nr. 4 in dorm. Deipar. (Mai, nova biblioth. patr. T. 5, P. 3.)

1) Vgl. oben §. 339.

2) S. oben S. 417.

3) *Gen.* 2, 18.

4) Et vocavit Adam nomen uxoris suae, Heva: eo quod mater esset cunctorum viventium. *Gen.* 3, 20. Diese Worte folgen auf die Verkündigung des Straf- in specie Todesurtheils.

5) „Ancilla Domini“ darf man auch hierauf beziehen.

6) Vgl. *Eccli* 24, 24 f. oben S. 422, Note 3.

7) Vgl. oben S. 416, Note 4.

8) S. oben §. 339.

von der heiligen Schrift gepriesenen, von Gott besonders gesegneten oder zur Rettung ihres Volkes erwählten Frauen des alten Bundes[1]) als Vorbilder jener gebenedeiten Jungfrau angesehen, welche den von den Patriarchen, Propheten, Hohenpriestern und Königen vorbedeuteten Gottmenschen geboren und in ihm und durch ihn der Schlange den Kopf zertreten und als das starke Weib[2]) sich erwiesen hat.

An die typischen Personen reihen sich sodann, wie bezüglich Christi, so auch bezüglich Mariä die zum Theil bereits berührten sachlichen Typen.

Oft gebraucht ist der für die unbefleckte Empfängniß so bedeutungsvolle Typus des Paradieses, insbesondere der von der Sünde noch nicht befleckten, von Gott gesegneten, vom Himmelsthau erquickten Paradieseserde. Wie aus dieser der Leib des ersten Adam durch Gott gebildet wurde und der Lebensbaum, dieses Bild des zweiten göttlichen Adam, hervorsproßte; so ist der zweite Adam, der wahre Lebensbaum, aus der unbefleckten Jungfrau durch die Kraft Gottes, des heiligen Geistes, hervorgegangen[3]). Sie ist, sagen die Väter, die wahre Arche, die allein gegen das Eindringen der Sündfluth durch Gott verschlossen[4]), das Heil der Welt in ihrem Schooße trägt[5]). Sie ist auch die durch den Oelzweig Frieden

---

1) In dieser Beziehung werden namentlich Judith und Esther, wie als Vorbilder der Kirche (vgl. *Hieron.* Prolog. in Sophon.), so auch der allerseligsten Jungfrau betrachtet. Vgl. Zschokke a. a. O. §. 37 u. 38.

2) *Prov.* 31, 10 sq. Maria procul dubio caput contrivit venenatum, quae omnimodam maligni suggestionem tam de carnis illecebra, quam de mentis superbia deduxit ad nihilum. Quam vero aliam Salomon requirebat, quum dicebat: mulierem fortem quis inveniet? *S. Bernard.* hom. 2 sup. Miss. Zschokke a. a. O. §. 44.

3) Vgl. die zahlreichen Väterstellen bei *Passaglia*, l. c. cap. 4, art. 1 & 2. Ja, sagen die Väter, Maria ist reiner und heiliger als das Paradies. In hunc paradisum serpenti aditus non patuit. *Joann. Damasc.* Or. 1 in Deiparae assumpt. Verwandt hiermit sind die so oft von den Vätern auf Maria bezogenen Stellen des hohen Liedes von dem verschlossenen Garten, voll der kostbarsten Pflanzen und voller Wohlgerüche, und von der versiegelten Quelle *Cant.* 4, 12—5, 1; von der Lilie unter Dornen, *Cant.* 2, 1 sq. cf. 2, 16; 6, 2. O lilium inter spinas, ex generosissima et maxime regia radice Davidica progenitum! *Joann. Damasc.* Or. 1 in Deip. nat.

4) *Gen.* 7, 16.

5) Illic Noe ex lignis incorruptibilibus arcam compegit: at Christus heic, spiritalis Noe, ex Maria incorrupta corporis sibi arcam composuit.

kündende Taube[1]). Maria, in welcher das Geheimniß der Incarnation sich vollzog, verdient auch dem Regenbogen, dem Unterpfand der Erbarmung, und der Himmelsleiter Jacobs verglichen zu werden. Sie ist die wahre Stiftshütte, das wahre Allerheiligste, der wahre lebendige Tempel, der den Allerheiligsten birgt[2]). So werden auch alle Heiligthümer des Tempels[3]) als Sinnbilder Mariä betrachtet. Sie ist die wahre Bundeslade, die aus unverweslichem Holze gebaute, ganz mit Gold bekleidete, welche nicht die steinernen Gesetztafeln, sondern den in sich birgt, der uns Wahrheit, Weg und Leben ist. Sie ist das Gefäß, welches das wahre Manna in sich schließt. Sie, durch welche Gott das Licht der Welt uns geschenkt, ist auch der siebenarmige Leuchter des Heiligthums. Wie der Tempel mit seinen Heiligthümern, so ist auch der den Tempel tragende heilige Berg, ist, wie wir bereits oben sahen, Jerusalem, die Stadt Gottes, sind überhaupt die über die Erde erhabenen, insbesondere die durch Gottes Gegenwart und Wirken geheiligten Berge[4]), besonders jener Berg in der Vision Daniels[5]), von dem der die Welt überwindende Heiland ohne menschliches Zuthun ausgeht, von den Vätern oftmal gebrauchte Bilder Mariä. Wie das Haus, die Stadt, der Berg Gottes, so sind auch der gegen jeden Feind wohlgeschützte Thurm Davids, der Thron Salomons aus Gold und Elfenbein u. s. w. Sinnbilder der unversehrten Jungfrau[6]). Auch in dem brennenden Dornbusch des Moses, in der wunderbar blühenden Ruthe Aaron's, in dem wunderbar bethauten Vließe Gedeon's, in der Wolkensäule, in der Wolke des Elias u. s. w. erblicken die heiligen Väter Sinnbilder Mariä[7]); wie auch die christlichen Ausleger in der Prophetie des Isaias von der Wurzel

---

Proclus, Or. 7 in S. Theophan. O arca sancta, redet der heil. Ephrem Maria an, per quam a peccati diluvio salvati sumus. Prec. 4. *Passaglia*, l. c. cap. 3, a. 1.

1) *Gen.* 8, 11 cf. *Cant.* 5, 12. Unzählig sind die Stellen, in welchen die Väter Maria wegen ihrer Reinheit und Unschuld im Allgemeinen mit der Taube vergleichen. Vgl. z. B. Zschokke a. a. O. S. 456, Note 1.

2) Zahlreiche Väterstellen bei *Passaglia*, l. c. cap. 2, a. 1.

3) *Passaglia*, l. c. c. 2, a. 2 & 3.

4) *Ps.* 86: Fundamenta ejus in montibus sanctis. Zahlreiche Belege s. bei Zschokke a. a. O. S. 437 ff.

5) *Dan.* 2.

6) Vgl. *Passaglia*, l. c. cap. 2, a. 1—3. Zschokke a. a. S. 432 ff.

7) Vgl. *Passaglia*, l. c. cap. 3. Zschokke a. a. O. O. §. 47.

Jesse[1]) das Reis auf Maria, die Blume auf ihren göttlichen Sohn deuten.

II. Fassen wir nun bezüglich der ursprünglichen und vollkommenen, deßhalb auch die Makel der Erbsünde ausschließenden Reinheit und Heiligkeit Mariä, die Zeugnisse der Ueberlieferung näher in's Auge.

Hier ist vor Allem hervorzuheben, daß, wie die Bekämpfung der unbefleckten Empfängniß Mariä, so auch deren ausdrückliche Vertheidigung erst den mittleren Zeiten angehört. In der patristischen Zeit galt es vor Allem, den älteren Häretikern gegenüber[2]) die ewige Jungfräulichkeit, sodann dem Nestorianismus gegenüber die Gottesmutterschaft Mariä zu vertheidigen. Deßhalb fehlt es aber bei den Vätern nicht an zahlreichen indirecten und directen Zeugnissen für die Reinheit Mariä von jeder Sünde, auch von der Makel der Erbsünde. Stehen ja auch offenbar beide, von den Vätern so sorgfältig vertheidigten, so allseitig beleuchteten Hauptvorzüge der ewigen Jungfräulichkeit und der Gottesmutterschaft mit der vollkommenen Unschuld und Heiligkeit in innigster Beziehung. Wenn daher auch die Väter den von ihnen bekämpften Häretikern gegenüber zunächst auf die leibliche Jungfräulichkeit Mariä Gewicht legten, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß sie in der leiblichen Jungfräulichkeit Mariä auch die weit höher stehende vollkommene Reinheit und Unschuld ihrer Seele vertheidigten. Je mehr sie ferner die unendliche Würde der Gottesmutterschaft, diese innigste Vereinigung, in welcher ein pures Geschöpf mit Gott stehen kann, erkannten, um so mehr waren sie auch von einer unendlich hohen Idee der Reinheit und Heiligkeit der Person Mariä ganz erfüllt.

Demgemäß erklären die Väter in mannigfaltiger Weise, daß die Reinheit und Heiligkeit Mariä, wodurch Gott sie zu dieser unendlichen Würde vorbereitete und geeignet machte, gerade so wie das Geheimniß ihrer jungfräulichen Gottesmutterschaft, ein schlechthin einziges, unaussprechliches, alle Begriffe und die gesammte übrige Ordnung der Natur und Gnade übersteigendes Wunder der göttlichen Allmacht und Gnade sei[3]).

---

1) *Js.* 11, 1.

2) S. oben §. 349.

3) Zahlreiche Belege s. bei *Passaglia* l. c. Sect. 1, art. 1—5. Auf diese einzige Gnadenfülle beziehen die Väter und bezieht die kirchliche Liturgie mit Recht das Wort: Quia fecit mihi magna (μεγαλεῖα cf. *Job* 11, 15.

Aus dieser erhabenen Idee von der unvergleichlichen Reinheit und Heiligkeit Mariä entspringen jene zahllosen negativen und positiven Prädicate, in denen die Väter sich erschöpfen und überbieten, um diese Reinheit und Heiligkeit einigermaßen auszudrücken, indem sie Maria die Reine, Unbefleckte, Makellose, Unversehrte, Unverderbte, die durchaus oder ganz Unbefleckte; ferner die Heilige, Gottgeheiligte, Unschuldige, Schuldlose, Reine, Schöne, Gebenedeite und Selige, und im Superlative die Heiligste, Reinste, Schönste, Gottwohlgefälligste, die ganz Reine, ganz Schöne, ganz Schuldlose, durchaus Heilige nennen[1]). Diese Ausdrücke werden nicht nur vereinzelt, sondern constant und allgemein gebraucht und in so überschwänglicher Weise mit einander verbunden[2]), daß sie unmöglich nur von einer unvollkommenen, theilweisen, beziehungsweisen, sondern nur von einer

---

Act. 2, 12) qui potens est. *Luc.* 1, 49. Omnia tua incredibilia miraque sunt, omnia naturam excedunt, omnia rationem potentiamque superant, redet Germanus von Konstantinopel Maria an. In den noch heute von der griech. Kirche gebrauchten Menäen heißt es: In te leges naturae innovatae sunt. In 13. Dec. Zu dem Gruße gratia plena bemerkt der heil. Petrus Chrysologus (Sermo 143 de Annunt.): Singulis gratia est largita per partes, Mariae vero simul se dedit gratiae plenitudo. Daß die Väter diese Gnadenfülle nicht lediglich von der Gottesmutterschaft, sondern von der Gnadenfülle verstanden, die Maria zuvor empfangen, um dieser Würde zu entsprechen, ist unzweifelhaft und oftmals von den Vätern ausdrücklich gesagt.

1) *Passaglia* l. c. Sect. 2 gibt eine fast erschöpfende Erklärung dieser Prädicate. Die hauptsächlichsten negativen Prädicate sind: immaculata (ἄμωμος), intemerata (ἄσπιλος), intacta (ἀμίαντος), impolluta (ἀμόλυντος), inculpata (ἄμεμπτος), illaesa (ἀκέραντος), incorrupta (ἀδιάφθορος), intaminata (ἄχραντος), illibata (ἄθικτος, ἄτηκτος, ἀπήμαντος) — mit der Verstärkung πανάχραντος, πανακήρατος, πανάσπιλος, πανάφθορος etc. Die hauptsächlichsten positiven Prädicate sind: sancta (ἡ ἁγία), sacra (ἡ ἱερα), innocens (ἡ ἁγνός), munda (ἡ καθαρά), pulchra et speciosa (ἡ καλη καὶ ἡ ὡραία), benedicta (ἡ εὐλογημένη), divinitus beatificata (θεομακαριστή), beata (μακαρία). Alle diese Ausdrücke werden auch sehr häufig im Superlativ und mit der Verstärkung (παναγία, παναγιωτάτη etc.) gebraucht. Wohl bilden manche dieser Prädicate für sich allein keinen vollen Beweis der vollkommenen Unbeflecktheit auch von der Makel der Erbsünde und jeder läßlichen Sünde. Insofern hat Petavius, De incarn. l. 14, c. 2, §. 9 Recht; allein in ihrer Verbindung haben sie allerdings volles Gewicht. Vgl. *Passaglia,* l. c. Sect. 2, art. 4.

2) So redet z. B. der heil. Ephrem der Syrer Maria an: Immaculata et intemerata, incorrupta et prorsus pudica, atque ab omni sorde ac labe alienissima Virgo, Dei sponsa et Domina nostra . . . inviolata, integra, planeque pura et casta Dei genitrix . . . immaculatissima, omnino immaculata. Or. ad Deipar.

in jeder Beziehung vollkommenen Sünde- und Makellosigkeit, Reinheit und Heiligkeit verstanden werden können. Auch geht es, wie bereits gesagt, nicht an, alle jene Prädicate lediglich auf die leibliche Unversehrtheit zu beziehen, wie dieses auch die Väter vielfach ausdrücklich aussprechen [1]. Diese gänzliche Unbeflecktheit und höchste Reinheit und Heiligkeit drücken die Väter in mannigfaltigen Bildern aus, indem sie Maria reiner und klarer, als den Mond, die Sonne, das Licht, den Himmel nennen [2]) und dieselbe als die reinste Lilie, die Lilie unter Dornen [3]) bezeichnen und die bereits oben [4]) betrachteten Typen des Tempels und seiner Heiligthümer, der Arche, des brennenden Dornbusches, des Vließes Gedeon's, des verschlossenen Thores, Gartens, der versiegelten Quelle u. s. w. auf sie anwenden. Noch bedeutsamer ist es, wenn Väter und Liturgien Maria als *agna immaculata*, von der das die Sünden der Welt hinwegnehmende Lamm geboren [5]), und in eminenter Weise als Tochter, Kind Gottes [6]) bezeichnen.

Das wichtigste und inhaltreichste unter allen Zeugnissen der Väter für die unbefleckte Empfängniß Mariä ist aber immer die urchristliche Auffassung derselben als der zweiten Eva. Wie Eva in paradiesischer Unschuld und mit der ursprünglichen Gnade geziert war, so ist es auch Maria; nur dadurch unterscheiden sich beide, daß Eva durch ihre Sünde die Gnade verscherzte und die Mutter des Unheils, Maria aber der Gnade zustimmte und die Mutter des Heiles ist [7]). Demgemäß wird Maria von den Vätern

---

1) Z. B. Theodoret von Ancyra (Or. in Christi nativ.): Virgo innocens, sine macula, omni culpa vacans, intaminata, impolluta, sancta anima et corpore, sicut lilium inter medias spinas germinans.

2) Zahlreiche Stellen s. bei *Passaglia*, Sect. 2, cap. 2.

3) Offenbar sind die Dornen ein ebenso passendes Bild der sündigen Menschheit, als die Lilie der sündelosen Jungfrau.

4) S. 425.

5) Vgl. *Passaglia*, l. c. art. 4. Verwandt damit ist die Bezeichnung als reinste Taube. Beide Bilder verbindet z. B. Greg. v. Nikomed. (Orat. in Deiparae ingress. in templ.): Hodie agna immaculata veluti acceptabilis hostia offertur in templo, ex qua ortus est ille agnus Dei qui mundi abstulit peccatum. Hodie columba illa nescia labis in templi penetralia evolans malitiae aucupem devitavit, illius machinamentis facta sublimior.

6) Ἡ θεόπαις. Vgl. Scheeben a. a. O. Bd. 3, S. 500.

7) Utraque aeque pura et simplex constituta est; sed illa facta est causa mortis, haec salutis, heißt es nach Ephrem in der syrischen Liturgie. *Asseman*, Bibl. orient. t. 2, p. LVII, or. 2, nr. 35.

auch dem Paradiese, der Paradieseserde, dem Lebensbaum verglichen[1]), was Alles ihre paradiesische Unschuld und Heiligkeit, ihre Freiheit von jeder Gemeinschaft mit der Sünde, ihrem Urheber und ihrem Fluche voraussetzt. Dasselbe gilt von jenen zahlreichen Stellen der Väter und der kirchlichen Liturgien, welche ihre Reinheit und Heiligkeit als die größte bezeichnen, die einem bloßen Geschöpfe von Gott verliehen wurde, so daß ihre Reinheit und Heiligkeit über die der Engel, auch der höchsten, erhaben sei[2]) und nur von der Heiligkeit Gottes übertroffen werde[3]). Solche Stellen lediglich auf ihre Würde als Mutter Gottes zu beziehen, ist deßhalb nicht möglich, weil nach den Vätern diese Reinheit und Heiligkeit die Vorbereitung auf ihre Mutterwürde, daher bereits vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes Maria eigen war. Wollte man einwenden, Maria könne eine größere Fülle der heiligmachenden Gnade, als der höchste Engel auch dann besessen haben, wenn sie erst in einem späteren Momente, als dem ihrer Empfängniß, von der Makel der Erbsünde befreit worden wäre; so ist dieses wohl bezüglich des Maßes der Gnade zuzugeben, nicht aber bezüglich der Art der Gnade: denn vollkommener und gottwohlgefälliger ist die Gnade, wenn sie mit der vollkommenen Unschuld verbunden ist[4]); ohne sie stünde Maria keineswegs in jeder Beziehung den Engeln gleich, geschweige über ihnen.

Ein wie großes Maß der Gnade man daher auch in Maria annehmen mag, sie wäre nicht, wie die Väter so oft sagen[5]), ganz und in jeder Beziehung die Heiligste und Reinste, wenn ihr nicht jene angelische und paradiesische Unschuld von

---

1) Vgl. oben S. 424.

2) Angelis tu sanctior es, et Archangelis praestantior, thronis admirabilior . . . speciosior Cherubim, augustior Seraphim, coelis excelsior et sole quem conspicimus purior. *Joann. Damasc.*, In annunt. Deip. Ipsorum quoque coelestium spirituum nobilissimam obscurat puritatem, utpote quae comparatione instituta istam immenso intervallo superat. *German. Cpt.* Or. in annunc. nr. 24.

3) Deo excepto cunctis superior Maria. *Epiph.* De Mar. laud. — Plenitudo gratiarum Trinitatis, secundas post divinitatem partes ferens, begrüßt sie Ephräm, prec. 4.

4) Cf. *S. Th.* 3, q. 89, a. 3.

5) Z. B. *Joann. Damasc.*: Sola Dei mater, quae omni radio lucidior es et omni puritate purior. Or. in Deipar. annunc. Quomodo laudem te, quae sola omnino sancta es. *Rabulus Edess.*, Ephraemi aliorumq. op. sel. ed. Overbeck p. 362.

Gott verliehen gewesen wäre. Daß sie ihr aber wirklich geschenkt war, dafür sprechen alle jene Stellen, welche Maria als das vollkommenste Bild der ursprünglichen paradiesischen Unschuld[1]), als das von Gott selbst gepflanzte Paradies[2]), als den, nicht von Menschenhänden[3]), sondern von der göttlichen Weisheit und nach ihrem ewigen Rathschluß erbauten Palast oder Tempel[4]) bezeichnen, und Joachim und Anna preisen, daß sie diesem Werke Gottes, dieser neuen Creatur das natürliche Dasein gegeben[5]). Denn für Christus, der die Reinheit und Heiligkeit selbst ist, ziemte sich eine Mutter, die nach seinem Bilde und durch seine Gnade auch ganz und in jeder Beziehung rein und heilig, von jeder Makel frei und unberührt ist, und nie unter der Herrschaft der Sünde stand[6]).

Nach allem diesem kann es keinem begründeten Zweifel unterliegen, daß die gesammte Kirche der patristischen Zeit an die vollkommenste Makellosigkeit und Heiligkeit Mariä allezeit geglaubt und dieselbe nicht lediglich wegen ihrer leiblichen Unversehrtheit, auch nicht wegen der speciellen Tugend der jungfräulichen Reinheit, sondern im umfassendsten, höchsten und vollsten Sinne als die schlechthin und in jeder Beziehung makellose, allerreinste

---

1) Omni ex parte simillima originalis venustatis repraesentatio. *Ephraem* Or. in Deipar.

2) Ave amoenissimus et rationalis Dei paradisus, benevolentissima et omnipotenti ejusdem dextra hodie ad orientem plantatus, et ipsi suave olens lilium et rosam immarcessibilem germinans in eorum medelam, qui pestiferam animaeque exitialem amaritudinem mortis ad occidentem ebiberant. *Petrus Argor. ep.* In concept. S. Annae nr. 2.

3) Vgl. *Hebr.* 9, 11. „Οὐ χειροποιήτου" bezeichnet den übernatürlichen Ursprung.

4) So in den griech. Menäen am 8. Sept.: Hodie Deus . . . thronum sanctum sibimetipsi super terram praeparavit: qui coelos in sapientia stabilivit, animatum coelum in sua erga homines benignitate adornavit. Darauf beziehen die Väter *Prov.* 9, 1. *Passaglia* l. c. Sect. 4, a. 2.

5) Cantemus Deo, consona voce laudemus; nam per Annam et Joachim immaculata prorsus Domina et Virgine ditati sumus, quae nos peccati servitute divinitus asseret in libertatem. *Petr. Argor.* in conceptu S. Annae, nr. 2.

6) Virgo ab omni integra labe peccati. *Ambros.*, Serm. 22 in Ps. 118, nr. 30. Virgo Christo oppignorata in utero cum fieret, a pedibus usque ad caput benedicta. *Petr. Chrysol.* serm. 140.

und heiligste Jungfrau betrachtet hat[1]). Daß diese allvollkommenste Reinheit aber auch die Erbsünde ausschließt, ergibt sich aus der Natur der Sache, ist aber auch vielfach unzweideutig ausgesprochen.

Die pelagianische Leugnung der Erbsünde veranlaßte den heil. Augustinus, sich an zwei Stellen über die Immunität Mariä von jeglicher Sünde auszusprechen. Auf Grund ihrer Leugnung der Erbsünde und ihrer Ueberschätzung der natürlichen Kraft des Menschen, lehrten die Pelagianer, daß der Mensch von Natur im Stande sei, ohne alle Sünde zu leben. Zum Beweise dafür führten sie eine Reihe Personen des alten und neuen Testamentes an, von denen sie behaupteten, daß sie ohne alle Sünden gewesen. Zum Schlusse derselben führten sie Maria an, mit dem Beisatze, daß deren Sündelosigkeit zu bekennen eine Pflicht der Frömmigkeit sei[2]).

Hierauf erwiedert Augustinus, daß alle von Pelagius genannten Heiligen des alten und neuen Bundes ihre Sündhaftigkeit bekennen würden und müßten, mit einziger Ausnahme Mariä, die zur Ehre des Herrn, wo von Sünde die Rede sei, schlechthin nicht in Frage kommen könne: denn wir wissen wohl, welch' größere Gnade ihr, die den absolut Sündelosen zu empfangen und zu gebären würdig war, verliehen wurde, um die Sünde in jeder Beziehung zu besiegen[3]).

Wenn auch zuzugeben ist, daß der heil. Augustinus hier zunächst von dem Maria allein, aber keinem anderen Heiligen gegebenen

---

1) So in vielen der bisher angeführten Stellen. Von den occidentalischen Vätern sei noch Hieronymus erwähnt, der von Maria sagt: Haec est hortus conclusus, fons signatus, ad quem nulli potuerunt doli irrumpere, nec praevalere fraus inimici, sed permansit sancta mente et corpore. Ep. 16 ad Eust.

2) . . . ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem, quam dicit (nämlich Pelagius in seiner Schrift de natura) sine peccato confiteri necesse est pietati. *Aug.* De nat. et grat. c. 63.

3) Unmittelbar nach den in der vorigen Note angeführten Worten fährt Augustin fort: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde (al. inde) enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Hac ergo virgine excepta, . . . omnes . . . una voce clamassent: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est.*

Privilegium der vollkommenen Freiheit von allen actuellen, auch allen läßlichen Sünden[1]) rede: so enthält dennoch unsere Stelle die stärksten Argumente für die Freiheit Mariä auch von der Erbsünde. Wenn nämlich Pelagius sagt, daß die Frömmigkeit, d. h. der Glaube, fordere, „Maria ohne Sünde zu bekennen", so will er damit vor Allem die Erbsünde in Maria leugnen. Daß Pelagius überhaupt die Erbsünde leugnete und somit allen Menschen die unbefleckte Empfängniß zuschrieb[2]); daß er ferner der bloßen natürlichen Kraft des Willens die Fähigkeit absoluter Anamartesie beilegte, beeinträchtigt und beschränkt offenbar die Kraft seines Zeugnisses für den allgemeinen Glauben der Kirche an die vollkommene Immunität Mariä von jeder Sünde nicht. Der heil. Augustinus aber, weit entfernt, zu bestreiten, daß die Frömmigkeit den Glauben an die völlige Sündelosigkeit Mariä erheische, bekennt seinerseits diesen Glauben auf's entschiedenste: bei Maria kann von Sünde schlechthin nicht die Rede sein. Dieser Grundsatz ist ganz allgemein und unbedingt. Wenn aber Augustinus Maria von der Sünde schlechthin ausnimmt, wie könnte er sie nicht ausnehmen von der Erbsünde, deren unermeßliches Uebel er, wie kaum ein anderer Kirchenlehrer, erkannt und geschildert hat. Dazu kommt, daß die Schwäche, welche völlige Meidung jeglicher, auch der läßlichen Sünde, unmöglich macht, nach der Lehre des heil. Augustinus aus der Erbsünde, beziehungsweise aus der nach der Rechtfertigung des Sünders zurückbleibenden Concupiscenz entspringt. Daher schließt im Sinne und Geiste Augustins die Freiheit von jeder wirklichen Sünde offenbar auch die Freiheit von der Erbsünde ein[3]).

Eine noch genauere Erklärung des Glaubens und der Theologie des heil. Augustinus haben wir in seinem letzten und wichtigsten Werke gegen den Pelagianismus, dem *Opus imperfectum contra Julianum.* Den oben angegebenen Vorwurf des Pelagius, daß Augustin die von dem Glauben geforderte Sündelosigkeit Mariä leugne, wiederholend, macht Julian von Eclanum demselben den

---

1) Vgl. *Trid.* Sess. 6, can. 23 und die Lehre von der Gnade und deren Nothwendigkeit.

2) Treffend bemerkt Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit, S. 691, Note 1: „Es ist in unseren Tagen mehr als auffallend, aber wohl erklärlich, daß die Opposition gegen die Kirchenlehre über die unbefleckte Empfängniß Mariä zu einem großen Theile von solchen ausgeht, die im Grunde mit den Pelagianern die Vererbung der Sünde bei allen Menschen leugnen."

3) Vgl. *Perrone*, Disquis. theologica de Immac. V. M. conceptu Pars 1, cap. 11.

Vorwurf, daß er schlimmer sei, als Jovinian, der die Jungfräulichkeit Mariä geleugnet. Er thut dieses mit den giftigen, aber sehr bezeichnenden Worten, daß Augustin Maria vermöge ihres Ursprungs dem Teufel verschreibe[1]). Darauf antwortet Augustin: Keineswegs bezeichnen wir Maria als dem Teufel hörig vermöge ihres natürlichen Ursprungs; aber deßhalb, weil dieser Stand ihres natürlichen Ursprungs selbst durch die Gnade der Wiedergeburt aufgehoben ist[2]).

Der Sinn dieser Worte und ihre Beweiskraft für das katholische Dogma von der unbefleckten Empfängniß kann Niemanden zweifelhaft sein, der nicht in der Theologie der Kirche und des heil. Augustinus ein Fremdling ist. Daß nach der Lehre des heil. Augustinus und der Kirche jeder Mensch vermöge seiner natürlichen Abstammung (conditione nascendi) ein Kind des Zornes und insofern dem Teufel hörig ist, haben wir in der Lehre von der Erbsünde gesehen. Wenn daher Maria, was Augustinus entschieden lehrt, von der Erbsünde frei ist, so ist sie es nicht — wie die Pelagianer behaupteten — vermöge ihrer natürlichen Abstammung, vermöge welcher auch sie der Sünde und dem Tode verfallen wäre, sondern vermöge der Gnade der Wiedergeburt. Das Dogma von der Erbsünde und der Erlösung durch Christus wird also durch die von der Frömmigkeit nothwendig zu glaubende und geglaubte Sündelosigkeit Mariä nicht zerstört, sondern bestätigt; wohl aber zerstört der Pelagianismus, indem er die Erbsünde leugnet, den Zustand, in dem wir geboren werden, der ursprünglichen Unschuld gleichsetzt und demgemäß die Concupiscenz für etwas Gutes hält, wie das Geheimniß der Erbsünde so auch das Geheimniß der Gnade Christi, welcher allein auch Maria ihre Unschuld und Heiligkeit verdankt.

Daß aber Augustinus die Heiligung Mariä durch die Gnade Christi in dem ersten Momente ihrer Empfängniß selbst annahm, ist gleichfalls evident. Sonst wäre sie ja einmal unter der Herrschaft der Sünde und des Teufels gewesen, was Augustinus durchaus leugnet. Es fällt daher ihre Wiedergeburt mit dem ersten Moment ihrer Entstehung im Schooße ihrer Mutter zusammen. Das drückt Augustinus sehr adäquat durch das Wort aus, daß bei ihr ipsa conditio nascendi solvitur gratia renascendi. Es ist diese jene, sie

---

1) Ille (Jovianus) virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu (Augustine) ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis. *Op. imperf. c. Jul.* lib. 4, cap. 122.

2) Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. L. c. *Aug.*

über alle anderen Menschen specifisch erhebende größere Gnade, die ihr, wie wir oben sahen, verliehen ist ad evincendum omni ex parte peccatum. Wäre Maria erst nach ihrer Empfängniß gerechtfertigt und geheiligt, nachdem sie zuvor in der Erbsünde gewesen, so wäre ihre Gnade keine absolut einzige Ausnahme von der allgemeinen Regel, wie dieses doch Augustinus ausdrücklich mit allen Vätern lehrt.

Wenn Augustinus an einer Stelle [1]) sagt, daß der Tod Mariä seinen Grund in der Sünde Adams habe, während Christus starb zur Tilgung der Sünde, so enthält dies nicht eine Leugnung der durch Christi Tod und Gnade bewirkten vollkommenen Sündelosigkeit Mariä, sondern spricht nur die Wahrheit aus, daß sie dadurch nicht auch von dem Tode und von anderen aus dem Sündenfall entsprungenen Leiden befreit war, und macht zugleich auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Sündelosigkeit Christi und der Sündelosigkeit Mariä aufmerksam.

Das Angeführte genügt, um den Nachweis zu liefern, daß die Väter und die Liturgie der patristischen Zeit den allgemeinen Glauben an die unbefleckte Empfängniß Mariä bezeugen.

Wohl haben zur Zeit der späteren Controversen die Gegner der unbefleckten Empfängniß sich bemüht, Zeugnisse der Väter gegen diese Wahrheit zusammenzustellen [2]). Allein die von ihnen beigebrachten ächten Stellen beweisen nichts gegen das Dogma der Kirche von der

---

1) *Enarr. in Ps.* 34, 13. Maria ex Adam mortua est propter peccatum, Adam mortuus est propter peccatum, et caro Domini mortua propter delenda peccata.

2) Die älteste Zusammenstellung solcher Stellen gab der Dominikaner Bandellus, De singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi, Bononiae 1481; aus ihm schöpfte Petrus a Vincentia. Eine bereits sehr reducirte Zahl solcher Stellen hat Turrecremata in seinem Tractatus de veritate conceptionis B. Virginis, in welchem er auf dem Concil zu Basel Gegengründe gegen die Definirung der unbefleckten Empfängniß darlegte. Im Jahre 1869 ließen Anglikaner dieses Buch als einen wichtigen Fund auf's Neue drucken. Jene Stellen von Augustinus, Fulgentius, Ferrandus u. a., die ihm Schwierigkeiten zu bereiten schienen, führt Petavius, De incarn. l. 14, c. 2 an. Allein auch diese Stellen lassen sich mit der von Augustinus so klar bezeugten Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä in der in unserem Texte angegebenen Weise wohl vereinigen. Wenn aber auch eine oder die andere Stelle, die ein Kirchenvater vor der wissenschaftlichen Discutirung und kirchlichen Entscheidung unserer Frage geschrieben, sachlich unrichtig wäre, so würde ein solcher Irrthum weder der Wahrheit noch der Definirbarkeit der pia sententia entgegenstehen.

unbefleckten Empfängniß Mariä. Es sind z. B. Stellen, welche Christus allein die absolute Sündelosigkeit zuschreiben. Allerdings absolut sündelos ist Christus allein, und zwar aus einem doppelten Grunde: vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit, dann aber auch vermöge des übernatürlichen Ursprungs seiner Menschheit aus Maria der Jungfrau. Aus letzterem Grunde ist der Uebergang der Sünde Adams auf ihn nicht wie bei Maria ausgeschlossen conditione renascendi, sondern ratione nascendi. Aus ersterem Grunde aber ist auch jede Möglichkeit der Sünde in Christus zu leugnen; denn er ist der nothwendig und unendlich Heilige, weil Gott selbst. Aus diesem doppelten Grunde und in diesem Sinne ist allein Christus der absolut Sündelose; dadurch aber ist keineswegs ausgeschlossen, daß Maria durch seine Gnade bewahrt ist von der Makel der Erbsünde.

Ebensowenig beweisen jene Stellen etwas gegen die unbefleckte Empfängniß Mariä, welche die selbstverständliche Wahrheit aussprechen, daß Maria von Christus erlöst, daß sie durch seine Gnade befreit, gereinigt, geheiligt ist. Denn Maria ist vor allen anderen und mehr als alle andere erlöst, gereinigt und geheiligt, indem sie durch ihres Sohnes Verdienst und Gnade selbst von der Erbsünde wie vor jeder anderen Sünde bewahrt, oder, wie Gregor von Nazianz[1]) sagt, vom heiligen Geiste im Voraus gereinigt wurde.

Wenn ferner mitunter die von Adam ratione seminali stammende Natur Mariä caro peccati genannt wird, im Unterschied von der caro Christi, die nur in similitudinem carnis peccati sei, so bildet auch dieses keinen Beweis gegen die Präservirung der Seele Maria von der Erbsünde durch die Gnade Christi.

Wenn manche Väter meinten, daß Maria nicht frei von läßlichen Sünden geblieben sei, so ist zwar, wie wir später sehen werden, diese Meinung nicht zu billigen; aber sie ist kein Beweis, daß die betreffenden Väter die Bewahrung Mariä von der Makel der Erbsünde geleugnet hätten.

Nur das ist Thatsache, daß die Frage der unbefleckten Empfängniß Mariä in der patristischen Zeit weder Gegenstand einer speciellen theologischen Untersuchung und Controverse, noch einer kirchlichen Lehrentscheidung war. Aber das stand fest, daß der heiligen Mutter Gottes mehr als allen Geschöpfen die höchste Reinheit und Heiligkeit durch Christi Gnade eigen war.

---

1) *Or.* 45 in s. Pascha nr. 9 . . . conceptus ex Virgine, animo et carne a Spiritu praepurgata (προκαθαρθείσης).

III. Man hat ungebührlich viel Aufsehens von dem Widerspruch, den der heil. Bernhard gegen die Einführung des Festes der Empfängniß Mariens und der heil. Thomas gegen die Lehre selbst erhoben hat, gemacht. Allerdings fiele das Ansehen dieser beiden eminenten Kirchenlehrer und zugleich so innigen Verehrer der Gottesmutter schwer in die Wagschaale, wenn sie die kirchliche Tradition unterbrochen hätten: aber das gerade Gegentheil ist wahr: sie gehören zu den vorzüglichsten Trägern der kirchlichen Ueberlieferung. Um dies darzuthun, wollen wir nicht jene verzweifelten Versuche, die beiden Lehrer als formelle Anhänger unserer Lehre hinzustellen, wiederholen, sondern nur den eigentlichen Thatbestand klarstellen.

1. Was war und ist denn die kirchliche, katholische Ueberlieferung in Betreff der seligsten Jungfrau bis zur Zeit des heil. Bernhard und des heil. Thomas? Unter kirchlicher, katholischer Ueberlieferung ist das zu verstehen, was von der ganzen Kirche geübt oder ausdrücklich gelehrt und geglaubt und so fortgepflanzt wird, nicht aber was einschließlich in andern Wahrheiten festgehalten und in ihnen überliefert wird. Man kann freilich auch Letzteres kirchliche Ueberlieferung nennen: aber nicht in dem eigentlichen Sinne des Wortes, nach welcher die Tradition nicht blos einschließlich eine Lehre fortpflanzt, sondern zugleich als Erkenntnißquelle, als Organ der Glaubenserkenntniß dient. Also nur was im actuellen Bewußtsein der Kirche sich findet, nicht was virtuell im Glaubensdepositum enthalten ist, bildet den Gegenstand der Tradition. In diesem Sinne war nun die allseitige Heiligkeit und vollkommene Reinheit Mariens, ihre absolute Feindschaft gegen den Teufel u. s. w. Gegenstand der kirchlichen Tradition von Anfang an. Diese im Englischen Gruß und im Protoevangelium enthaltenen Vorzüge der Gottesmutter traten mit der Entwickelung des Glaubensbewußtseins in immer helleres Licht, und nur Häretiker haben an dieser Tradition sich versündigt. In jenen drei Momenten ist aber objectiv die unbefleckte Empfängniß Mariens enthalten. Dieselbe aber wirklich darin zu sehen oder daraus abzuleiten, legt sich allerdings dem gläubigen Christen sehr nahe, und wenn keine Hindernisse der klaren Erkenntniß entgegen stehen, wird auch mehr oder weniger unmittelbar mit jenen Vorzügen die unbefleckte Empfängniß gegeben sein. Wenn wir nun von Anfang an wenig oder gar keine deutlichen Spuren von der unbefleckten Empfängniß als solcher finden, so erklärt sich dies zunächst daraus, daß die Betrachtung der ersten Christen nicht nach dieser Seite hin gerichtet war. Es bedarf meistens äußerer Anstöße, insbesondere der Häresie, daß ein Lehrpunkt, der nicht explicite in der Offenbarung enthalten ist, sondern erst daraus durch einen besondern Erkenntnißact erhoben werden muß, in's actuelle Bewußtsein

der Kirche übergehe. Von dem präcisen Anfang der Heiligung der Hochbegnadigten zu sprechen, war aber in den ersten Jahrhunderten des Christenthums keine Veranlassung: man begnügte sich, die Fülle ihrer Gnaden, den vollen Glanz ihrer Reinheit, ihre gänzliche Freiheit vom Fluche der Stammeltern zu feiern. Wo aber die Gelegenheit sich bot, da kommt die mehr oder weniger bewußte Ueberzeugung, daß ihre allseitige Reinheit eine ganz ursprüngliche gewesen, wie von selbst zum Durchbruch. So glaubte z. B. selbst Julian gegen die von Augustinus vertheidigte Allgemeinheit der Erbsünde am schlagendsten die Freiheit Mariens von der Knechtschaft des Teufels in's Feld führen zu können. Er geht also von dem Gedanken aus: die Mutter Gottes ist nicht dem Teufel unterworfen, nicht verschrieben. Sie wäre es aber, wenn alle Menschen und folglich auch sie mit der Erbsünde befleckt wäre.

Im Gegentheil, gerade wie dieser Vorfall zwischen Julian und Augustin beweist, hatte man Grund, die Betrachtung über die Reinheit Mariens nicht auf ihren Ursprung auszudehnen. Denn nicht minder klar als die allseitige Reinheit Mariens ist die Allgemeinheit der Erbsünde in der Schrift und Tradition enthalten. Im Orient, wo die Allgemeinheit der Erbsünde nicht geleugnet und eben darum nicht so stark betont wurde, wie im Occidente, hat man viel sorgloser die ursprüngliche Reinheit der Jungfrau ausgesprochen oder selbst festlich gefeiert, in einer Weise, daß die Bewahrung vor der Sünde, der sie hätte verfallen müssen, sehr in den Hintergrund tritt; nicht so sehr durch den Erlöser, sondern durch den Schöpfer ist sie bei den Griechen ein ganz neues, reines Werk Gottes, rein von Natur u. s. w.: von der unbefleckten Empfängniß in dem Sinne des nach allen Seiten geklärten Dogmas ist auch bei den Griechen nicht die Rede.

2. Im Gegentheil, der Gegenstand ihrer Festfeier ist, wie schon der Name sagt: Conceptio S. Annae, Oraculum (annuntiatio) conceptionis S. Deiparae, die active, fleischliche Erzeugung der Mutter Gottes. Dies beweist noch deutlicher der Umstand, daß auch in gleicher Weise die Empfängniß des Vorläufers unter dem Titel Conceptio S. Elisabeth und zwar letztere schon früher (im 5. Jahrh.) als das Fest der Empfängniß Mariens gefeiert wurde, nicht nur im Orient, sondern vereinzelt auch im Abendlande. Diesem letzteren Feste, wohl auch der Verkündigung Mariens oder der Empfängniß Christi war die Feier der Empfängniß Mariens nachgebildet, stützte sich aber thatsächlich auf apokryphe Legenden von der wunderbaren Geburt Mariens als Frucht des Gebetes früher unfruchtbarer Eltern u. s. w.

In dieser dogmatisch sehr uncorrecten Form, von sehr zweideutigem Ursprunge, wurde nun das Fest in einzelnen Diöcesen des Abend-

landes, die mit dem Orient in näherer Verbindung standen, ohne die höchste kirchliche Ermächtigung eingeführt, und zwar ausdrücklich mit Zugrundelegung der orientalischen Legende nach einer lateinischen Bearbeitung derselben, die man irriger Weise dem heil. Hieronymus zuschrieb. Als weiteren Grund für die Einführung kamen angebliche Offenbarungen an den englischen Abt Helsuin hinzu, dem bei glücklicher Errettung aus einem Schiffbruch die göttliche Aufforderung wurde, der Tag der Empfängniß Mariens solle gleich wie der der Geburt, und zwar unter demselben Officium gefeiert werden, nur daß überall conceptio an die Stelle von nativitas gesetzt werde. Auch dem heil. Anselm hat man, um die Feier zu legitimiren, ein Decret unterschoben, das sich ganz sicher durch seinen Inhalt als späteres Machwerk kennzeichnet.

Daß die fleischliche Empfängniß, die Bildung des Leibes der Jungfrau der Gegenstand jener früheren Festfeier war, nicht die Heiligung der Seele, zeigt die Oration des Lyoner Missale: Deus, qui *corpus* B. M. V. sanctum praeordinasti et ab omni labe praeservasti. Bald darauf ging man namentlich bei der Bekämpfung des heil. Bernhard noch weiter und erklärte, das Fleisch Mariens habe, wie das Fleisch Christi, der Reinigung nicht bedurft, als Heilmittel habe es der Heilung nicht bedurft, nicht erst in der Empfängniß, sondern schon vor derselben, eigentlich von Adam her durch alle Generationen sei es unbefleckt erhalten worden. Letzteres wird in Legenden, die aus Privatoffenbarung stammen, dahin näher erklärt, Gott habe vor der Sünde Adams einen Theil seines Fleisches abgesondert und zur Erzeugung des Leibes Christi und Mariens aufbewahrt.

3. In solcher Form trat die Festfeier der Empfängniß Mariens dem heil. Bernhard entgegen. Mußte nicht einen Heiligen von so hoher Sorgfalt für die Reinheit des Glaubens und von so enthusiastischer Begeisterung für die wahre Ehre der Himmelskönigin ein heftiger Unwille erfassen über eine Feier von so phantastischem, unkirchlichem Ursprunge, mit so zweifelhafter, ja geradezu irriger dogmatischer Grundlage? Diesem ganz begründeten Unwillen hat er denn auch in seinem berühmten Briefe an die Chorherren von Lyon (1140) in allerdings heftiger Weise Ausdruck gegeben. Sein Standpunkt war aber für jene Zeit der allein correcte, weitaus correcter als der seiner Gegner: er will kein abschließendes Urtheil abgeben, sondern zur Prüfung und Vorsicht ermahnen und dem Apostolischen Stuhle die Entscheidung überlassen. Darum ist sein Schlußergebniß nicht im Sinne einer Leugnung des Dogmas zu fassen, wie es die Worte allerdings nahe legen: Si ergo ante conceptum sui sanctificari non poterat, sed nec ipso quidem conceptu propter pecca-

tum quod inerat: restat, ut post conceptum in utero jam existens sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem.

Die ganze Einsprache und Beweisführung des Heiligen richtet sich gegen diejenigen, welche in der Festfeier die fleischliche Empfängniß der körperlichen Seite der Gottesmutter verehrten. Sie zu bekämpfen hatte er alles Recht, weil diese Festidee ein schwerer Irrthum ist; es wird damit die Nothwendigkeit Mariens, der Erbschuld zu unterliegen, und ihre Erlösungsbedürftigkeit vollständig geleugnet. Er ging nun aber freilich weiter und behauptete, Maria sei in der Empfängniß überhaupt nicht geheiligt worden; diese Behauptung stellt er aber nicht als Vermittler einer kirchlichen Tradition, sondern lediglich als Theologe auf und unterwirft diese seine Meinung ausdrücklich dem Urtheile der Kirche.

In der That ist seine Beweisführung, wenn man sie auf Logik prüft, nicht durchweg stichhaltig. Dies ergibt sich sofort, wenn man die im Mittelalter allgemein verbreitete Meinung, daß die Beseelung des Fötus erst einige Zeit nach der Empfängniß erfolge, auch beim heil. Bernhard voraussetzt. Denn dann konnte das erzeugte Fleisch befleckt sein, die Seele aber später unbefleckt dem Körper eingegossen werden und so auch das Fleisch heiligen. Aber selbst wenn man die Eingießung der Seele in den Moment der Empfängniß verlegt, fehlt doch die Consequenz in der Argumentation des heil. Bernhard. (Wir betrachten ihn hier als bloßen Theologen.) Wenn auch die Zeugung von Begierlichkeit begleitet ist, denn diese nennt der heil. Bernhard peccatum, weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde verleitet, so braucht deßhalb die dem so erzeugten Fleische eingegossene Seele nicht nothwendig befleckt zu sein. Viele Zeugungen finden mit eigentlicher formeller Sünde statt, und die eingegossene Seele wird von dieser Befleckung der Zeugenden nicht berührt. Freilich beweisen die heiligen Väter sehr oft die Existenz der Erbsünde aus der heftigen Begierlichkeit des Zeugungsactes, aber dieser Zusammenhang ist cum grano salis zu verstehen. Die Heftigkeit der Begierde hat allerdings thatsächlich ihren Ursprung in der Erbsünde, durch welche die Gnade der Integrität verloren ging, aber es besteht kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Erbsünde und Begierlichkeit derart, daß man ohne Weiteres von der einen auf die andere in jedem einzelnen Falle schließen könnte. Es können Zeugungen vorkommen, in welchen die Lust vollständig durch die Vernunft geregelt ist, ja solche, in welchen sich gar keine Lust geltend macht, und dennoch wird von den Erzeugten die Erbsünde contrahirt. Man kann, selbst abgesehen von den legendenhaften Berichten über die Ge-

burt und Empfängniß der seligsten Jungfrau, nach denen sie als die Frucht des Gebetes alter und frommer Eltern erscheint, recht wohl annehmen, daß der Leib der seligsten Jungfrau ohne die geringste ungeregelte Begierlichkeit erzeugt worden sei: aber der Nothwendigkeit der Erbsünde unterlag sie als Tochter Adams dennoch: geheiligt konnte sie nur werden durch die Gnade des Erlösers. Daß ihr eine solche zu Theil geworden, hat der heil. Bernhard nicht geleugnet und nicht behauptet. Aber kaum ein Anderer hat so beredt die Gnadenfülle derselben gepriesen, wie dieser ihr größter Verehrer, und darin ist jene Erlösungsgnade und die unbefleckte Empfängniß, wie wir jetzt ganz klar erkennen, was aber damals noch nicht Allen selbstverständlich war, eingeschlossen.

Mit derselben ganz berechtigten Entschiedenheit trat später auch die Pariser Universität gegen das Fest der Empfängniß Mariens auf, und so kam es in Frankreich wieder zum Fall, wurde aber dennoch wieder eingeführt.

4. In diesem unklaren, zerfahrenen Zustande fand sich die Frage über die unbefleckte Empfängniß auch noch zur Zeit des heil. Bonaventura und Thomas von Aquin, nur daß die Gegensätze sich viel schärfer zugespitzt, und die Verurtheilung der unbefleckten Empfängniß, im Sinne blinder Eiferer verstanden, allgemeiner geworden war. Und dies ganz mit Recht. Denn es wurde von den Vertheidigern der unbefleckten Empfängniß immer deutlicher die Heiligung des Fleisches Mariä vor der Eingießung der Seele als unbefleckte Empfängniß behauptet. Dagegen konnten die Leugner mit Recht geltend machen, daß das Fleisch als solches einer Heiligung nicht fähig sei. Auch würde daraus folgen, daß die Seele, welche dem so gereinigten Fleische eingegossen wurde, keiner Nothwendigkeit unterlegen habe, der Erbsünde zu verfallen. Andere haben freilich auch die Möglichkeit einer simultanen Heiligung (nicht ante, nicht post, sondern in animatione) in Erwägung gezogen, in der Weise, daß die Seele, bevor (prioritate naturae) sie dem Leibe eingegossen wurde, geheiligt worden und so auch das befleckte Fleisch gereinigt habe. Damit war das debitum peccati originalis für Maria einigermaßen gewahrt, aber doch in seiner Strenge, sowie auch ihre Erlösungsbedürftigkeit nicht hinreichend anerkannt. Da nämlich die Erbsünde erst durch das Fleisch auf die Seele übergeht, also nur durch die Verbindung mit dem Leibe der Nothwendigkeit der Erbschuld unterliegt, so leugnet diese Auffassung die strenge Nothwendigkeit der Sünde und Erlösung für Maria. Die Vertheidiger der praesanctificatio vergleichen den Leib Mariens mit der Bundeslade, welche, bevor sie noch die goldene Urne mit dem Manna aufnahm, schon von unverweslichem Holze war und mit Gold

überzogen. Der heil. Bonaventura erläutert die zweite Auffassung durch denselben Typus der Bundeslade. Die Urne stellt die Seele der seligsten Jungfrau dar. Dieselbe wird erst mit dem Manna der Gnade erfüllt und dann in die Bundeslade (den Leib der Jungfrau) gestellt.

Eine solche praesanctificatio und sanctificatio simultanea konnte der heil. Thomas nicht zugeben, weil damit die Allgemeinheit der Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit, von welcher die Offenbarungslehre auch Maria nicht ausnimmt, in Frage gestellt oder direct geleugnet war. Seine Bekämpfung der unbefleckten Empfängniß richtet sich gegen diese beiden Auffassungen, welche damals allein bekannt waren. Er geht nun allerdings weiter und behauptet positiv, daß ihre Heiligung erst nach der Beseelung, nicht im ersten Augenblicke ihres Daseins erfolgt sei. Alle Anstrengungen, die man gemacht hat, dies wegzuleugnen, sind vergebliche Mühe[1]). Dies beweisen, von anderen stärkeren Stellen selbst abgesehen, die klaren Worte der Summa theologica: Si quocumque modo ante animationem B. V. sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum . . . Unde relinquitur, quod sanctificatio B. V. fuerit post ejus animationem[2]).

Quodsi numquam anima B. V. fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator . . . Sed B. V. contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur[3]).

Und auf den Einwand, daß doch das Fest der Empfängniß Mariens gefeiert werde, antwortet er, daß die römische Kirche es nicht feiere, sondern nur dulde, weil es in einigen Kirchen herkömmlich sei. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc, quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi, quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die Conceptionis ejus[4]).

Dieser Standpunkt des heiligen Lehrers war für seine Zeit und für den damaligen Stand der Frage ein dogmatisch durchaus correcter, weit correcter, als der vieler seiner Gegner, und wenn derselbe Einseitigkeit aufweist, so leidet an einer gleichen, nur nach der entgegengesetzten Seite gerichteten schiefen Einseitigkeit und Uebertreibung die

1) Vgl. W. Többe, Die Stellung des heil. Thomas zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter. Münster 1892.

2) 3. p. q. 27. a. 2. — 3) Ibid. ad 2m. — 4) Ibid. ad 3m.

Auffassung aller seiner Gegner. Die rechte Mitte war noch nicht gefunden.

5. Das steht aber mit dem katholischen Traditionsprincip in gar keinem Widerspruch. Rufen wir uns die oben gemachte Bemerkung nochmals in's Gedächtniß zurück. Die unbefleckte Empfängniß war formell bis zu jener Zeit noch nicht im actuellen Glaubensbewußtsein der (Gesammt-) Kirche enthalten, wohl aber implicite in der Anerkennung und immer stärkeren Betonung der vollendetsten Reinheit Mariens. Ebenso klar und bestimmt war auch im Glaubensbewußtsein die Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit enthalten. Diese Offenbarungslehren stehen aber, wie sie vorliegen, mit einander in Widerspruch. Wohl verlangt Maria's höchste Reinheit, daß man ihre Heiligung auch der Zeit nach so vollkommen als möglich annehme; aber dies doch nur unter dem Vorbehalt, daß das Dogma von der Erbsünde unangetastet bleibe. Geschichtlich sehen wir darum die unbefleckte Empfängniß da zuerst auftreten, wo das Bewußtsein von der Erbsünde zurücktrat, wie im Orient, dagegen wo dieses Bewußtsein so lebhaft war, wie es der Glaube verlangt, konnte die Reinheit der Jungfrau nicht leicht auf den ersten Augenblick ihres Daseins ausgedehnt werden.

Es war nun Sache der kirchlichen Wissenschaft, unter der Direction des unfehlbaren Lehramtes der Kirche jene beiden Offenbarungs- und Traditionslehren: Allgemeinheit der Erbsünde und höchste Reinheit der seligsten Jungfrau, in innere Harmonie zu setzen, eine Formel zu finden, durch welche sie im Sinne der Offenbarung genau gegen einander abgegrenzt würden. Dem heil. Thomas war es nicht beschieden, diese Formel zu finden, es war der wissenschaftlichen Entwickelung mehrerer Jahrhunderte vorbehalten, dieselbe so klar und bestimmt zu fassen, daß die Kirche sie in der Definition des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß als die allein zutreffende erklären konnte. Uns erscheint es jetzt als eine ganz selbstverständliche Sache, daß die Bewahrung vor der Sünde mit Rücksicht auf den Tod des Erlösers die Erlösungsbedürftigkeit Mariens nicht aufhebt, sondern in's hellste Licht setzt. Die Harmonie zwischen dem Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde und der unbefleckten Empfängniß Mariens erscheint uns jetzt so einleuchtend, daß wir es kaum begreifen können, wie ein so erleuchteter Lehrer nicht auf den Gedanken kommen mußte, den nach ihm Scotus ausgesprochen und dargelegt hat: Es ist eine vollkommenere Erlösung, von der Sünde, in die man verstrickt werden muß, durch den Erlöser bewahrt zu werden, als nach der Verstrickung in die Sünde daraus befreit zu werden. Christus mußte aber, wenigstens in einem Falle, diese vollkommenste Erlösung vollbringen, dann aber jedenfalls an seiner Mutter. So Scotus, der darin auch dem

heil. Thomas Belehrung gab und dessen Ausführungen uns jetzt ganz selbstverständlich erscheinen. Das ist eben immer die Geschichte des Eies des Columbus!

Uebrigens bedurfte es noch einer jahrhundertelangen wissenschaftlichen Entwickelung, ehe dieser so einfache Gedanke des Scotus allgemeine Geltung sich verschaffte, wobei freilich die Auctorität des heil. Thomas ein Haupthinderniß war. Der Fehler beim heil. Thomas war eine wissenschaftliche Unzulänglichkeit, ein logischer Fehler, woraus man eben lernen sollte, daß die wissenschaftliche Ausbildung des Glaubens nicht an seine Person gebunden ist, sondern daß auch den Späteren noch wissenschaftliche Arbeit übrig bleibt. Der logische Fehler bestand darin, daß er nicht zwischen prioritas naturae und prioritas temporis, zwischen der wirklichen Erbsünde und dem debitum contrahendi unterschied. „Maria muß nach der Contraction der Erbsünde geheiligt worden sein, weil sie sonst nicht erlöst worden wäre," ist nicht nur richtig, wenn sie zeitlich nach der Erbsünde geheiligt wurde, sondern bleibt auch wahr, wenn sie im Acte der Belebung durch die Verdienste des Erlösers von der Schuld bewahrt wurde, welche die Seele durch die Verbindung mit dem aus Adam erzeugten Fleische incurriren mußte.

6. Was die Glaubenslehre selbst anlangt, in welcher die unbefleckte Empfängniß enthalten und geoffenbart ist, die höchste Heiligkeit und Reinheit Mariens, so hat sie Niemand schärfer betont und erläutert, als der heil. Thomas, und er muß daher neben dem heil. Bernhard und Bonaventura als einer der vorzüglichsten Träger, ja Förderer und Erläuterer der kirchlichen Tradition gelten. Ihm ist die Heiligkeit Mariens „die größte unter Christus", und ihre Reinheit von aller Sünde erläutert er so, daß daraus, oder vielmehr zuerst, auch die Reinheit von der Erbsünde sich ergibt. Er sagt: Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud (2 Cor. 3, 6): Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti. Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum, quia Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit (Luc. 1, 30): Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem secundum illud (Prov. 17, 6): Gloria filiorum patres eorum, unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset, tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem (2 Cor. 6, 15): Quae conventio Christi ad Belial? tum etiam quia singulari modo Dei

Filius qui est Dei sapientia in ipse habitavit, non solum in anima sed etiam in utero. Dicitur autem (Sap. 1, 4): In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Et ideo simpliciter fatendum est, quod B. V. nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea adimpleatur, quod dicitur (Cant. 4, 7): Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te[1]).

Einige dieser Gründe gelten ganz genau so für die Erbsünde wie für die persönliche Sünde; denn auch jene ist eine wahre Makel, eine Schmach, welche, wenn sie der Mutter anhaftet, auf den Sohn zurückfällt, oder eigentlich diesen weit mehr berührt, als die persönliche Sünde. Von der persönlichen Sünde konnte und mußte die Mutter sich selbst frei halten. Von der Makel der Erbschuld konnte sie nur der Sohn befreien; auf ihn wäre also die Schande ganz gefallen. Der heilige Lehrer legt seiner Argumentation hier den berühmten Satz des Anselmus vulg. und Scotus zu Grunde: Potuit, decuit, ergo fecit. Derselbe gilt aber offenbar mehr von der Befreiung von der Erbschuld, als von der persönlichen Sünde.

Der heil. Thomas ist also kein principieller Gegner der unbefleckten Empfängniß. Seine Grundsätze schließen dieselbe nicht aus, sondern verlangen sie, und wenn er die Möglichkeit durchschaut hätte, wie die Folgerungen aus derselben im Sinne der unbefleckten Empfängniß gefaßt werden könnten, würde er diese zweifelsohne angenommen haben. Wenn man dagegen einwenden wollte, einem so scharfen Denker habe doch sein Mangel an Consequenz nicht entgehen können, so liegt die Antwort nahe: Um einzusehen, daß aus seinen Principien auch die Makellosigkeit der Jungfrau im ersten Augenblicke folge, mußte sich ihm eine Möglichkeit zeigen, wie dieselbe mit dem Glauben über die Erbsünde und Erlösung vereinbar sei. Diese Möglichkeit hat sich aber nicht nur ihm nicht gezeigt, sondern auch keiner seiner Vorgänger und Zeitgenossen, keiner seiner Gegner ist diesem Gedanken nahe getreten.

7. Der heil. Thomas ist aber in der Frage über die unbefleckte Empfängniß nicht blos ein Hauptträger, Pfleger und Erläuterer der wirklichen kirchlichen Tradition in dem angegebenen Sinne gewesen, sondern ihm ist von der göttlichen Vorsehung die wichtige Aufgabe geworden, den richtigen Sinn der unbefleckten Empfängniß in's wahre Licht zu stellen und vor schweren Verirrungen zu bewahren. Menschlich gesprochen wäre ohne den heil. Thomas eine Auffassung von der unbefleckten Empfängniß Mariens herrschend geworden, welche mit der Offenbarung unvereinbar ist.

---

1) 3 p. q. 27. a. 4.

Vor allem hat er die Frage von dem Gebiete phantastischer Uebertreibung, uncorrecter Speculation, kritikloser Begründung durch Legenden, Privatoffenbarungen[1]), unterschobene Documente auf den Boden nüchterner, theologischer, auf die Glaubensquellen gestützter Behandlung übergeleitet. Er hatte sodann die kräftigste Veranlassung, die Erlösungsbedürftigkeit Mariens mit allem Nachdruck zu betonen, weil zu seiner Zeit von allen Anhängern der entgegengesetzten Meinung sowie auch von den Griechen die Allgemeinheit der Erbsünde thatsächlich preisgegeben wurde. Nicht nur, daß dieselbe übersehen, oder nicht eigens betont worden wäre, nein, die Empfängniß Mariens wurde, wie wir sahen, so gefaßt, daß für die Erbschuld bei Maria gar kein Platz war. Da wir nun jetzt nach der Definition des Dogmas wissen, daß Maria wirklich nur durch die Erlösungsgnade vor der Erbsünde bewahrt wurde, so müssen wir auch festhalten, daß sie irgendwie in dieselbe verstrickt war. Der energischen Betonung der Erlösungsbedürftigkeit Mariens durch den heil. Thomas und seiner Schule ist es zu verdanken, daß dieses dem Dogma wesentliche Moment nicht vollständig verdrängt wurde durch eine überspannte Frömmigkeit und Verehrung der Gottesmutter.

Die Definition scheint geradezu den heil. Thomas, der Christus als Salvator auch der seligsten Jungfrau betonte, vor Augen gehabt und seine Forderung als berechtigt anerkannt zu haben, wenn sie erklärt, daß die Bewahrung vor der Sünde stattgefunden intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, und wenn in der Festoration gebetet wird: qui ex morte ejusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti. Die Bulle Ineffabilis hat sogar die Schwierigkeit, welche der heil. Thomas gegen das Geheimniß hatte, gelöst, indem sie bemerkt: Maria sei so auf höhere Weise erlöst worden.

---

1) Die Kampfesweise der damaligen Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß wird recht drastisch durch eine Schauergeschichte illustrirt, die man nach dem Tode des heil. Bernhard colportirte. Der verstorbene Abt von Clairvaux sollte erschienen sein mit einem schwarzen Fleck auf der Brust, zum Zeichen, daß er das Herz der schmerzhaften Mutter Gottes durch seinen Widerspruch zum zweiten Male durchbohrt habe! — Man möchte wohl glauben, die Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß hätten sich vor den Gegnern durch eine größere Frömmigkeit und Verehrung der Gottesmutter ausgezeichnet: aber wer hat den heil. Bernhard an Liebe und begeisterter Verehrung Mariens übertroffen! Das Herz des heil. Thomas war so von Liebe zu Maria entzündet, daß dieselbe selbst während des angestrengtesten Nachdenkens und Schreibens sich Luft zu machen suchte. In dem neuentdeckten Autographon seiner Summa contra Gentiles findet sich häufig am Rande des Textes der Gruß: Ave Maria, ja sogar dreifach verstärkt: Ave, Ave, Ave Maria.

Von einer Unterbrechung oder auch nur Verdunkelung der kirchlichen Tradition durch den heil. Thomas kann also keine Rede sein. Er hat im Gegentheil nicht nur die Grundlehre für die unbefleckte Empfängniß auf's entschiedenste hervorgehoben, sondern hat speciell zur Läuterung und Klärung und richtigen Formulirung des Geheimnisses wesentlich beigetragen.

8. Am allerwenigsten hätten die Ungläubigen und Häretiker einen Grund, den heil. Thomas und überhaupt die Controverse zwischen Dominikanern und Franziskanern gegen die Glaubenslehre von der unbefleckten Empfängniß uns vorzurücken. Diese Controverse und insbesondere der Widerspruch des heil. Thomas muß von ihrem Standpunkte aus als bloße Spitzfindigkeit angesehen werden: in der Sache selbst sind beide Theile, so weit sich die Frage gegen den Irrglauben richtet, in Betreff der vollkommensten und frühesten Reinheit Mariens ganz einig.

Dies tritt noch deutlicher hervor, wenn man die specielle Fassung des Lehrers des heil. Thomas, des sel. Albertus, und einiger seiner Schüler, welche im Princip aus den Grundgedanken des heil. Thomas sich ergibt, berücksichtigt. Eben weil nach dem heil. Thomas die Reinigung Mariens so vollkommen und so früh erfolgen muß, als es mit dem Dogma von der Erbsünde verträglich ist, verlangen dieselben blos einen Augenblick für die Sünde, nach welchem sogleich die Heiligung stattfindet. Der Unterschied zwischen einer Reinigung im ersten und derselben im zweiten Augenblick ist nach den landläufigen Urtheilen der Irr- und Ungläubigen über katholische Wissenschaft eine rein scholastische Spitzfindigkeit. In der That besteht zwischen beiden Auffassungen kein größerer Unterschied als der in Betreff der analogen Heiligung des ersten Menschen, welcher umgekehrt nach den Thomisten im ersten, nach den Scotisten nach dem ersten Augenblick erfolgte. Wie die einen und die anderen als Vertheidiger der justitia originalis gegen den Unglauben und Irrglauben bezeichnet werden müssen, so können wir gegen dieselben Gegner auch Thomisten und Scotisten als Anhänger des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß vorführen.

Die Stellung, welche der heil. Thomas nach unserer obigen Darstellung in der Frage der unbefleckten Empfängniß, in ihrer Entwickelung bis zur Dogmatisirung derselben und in der Form der Definition selbst einnimmt, läßt die Verdächtigung Harnack's: „Das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniß Maria's setzte das Siegel auf die Verwerfung der augustinisch-thomistischen Sünden- und Gnadenlehre" und läßt dieselbe als eine durchaus ungerechte und irrige erscheinen. Geradezu eine lügenhafte Verdrehung der Thatsachen ist es, wenn unter den drei Zwecken der Aufstellung des neuen Dogmas an zweiter Stelle

genannt wird, „der thomistischen Sünden- und Gnadenlehre den letzten Stoß zu versetzen[1]).“

IV. Derselbe Verfasser erhebt bei den Worten der Definition, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß müsse als „von Gott geoffenbart“ geglaubt werden, die Doppelfrage: Wann? wem? Dies gibt uns Gelegenheit, unsere obigen Ausführungen, welche dies Dogma als solches in der früheren Zeit der Tradition fremd darstellen und die Formulirung desselben der Theologie zuweisen, genauer zu erklären.

1. In der bestimmten Formulirung der dogmatischen Bulle Pius IX. Ineffabilis ist allerdings unsere Lehre weder in der Schrift noch in der Tradition enthalten, wohl aber enthalten dieselben die Lehre von der vollendetsten Heiligkeit und Reinheit Maria's, von der absoluten Immunität von jedem Fluche und jeder Gewalt des Teufels. Darin ist sachlich die unbefleckte Empfängniß, wie wir sahen, enthalten. Um aber diese in jener zu erkennen, bedurfte es der Lösung von Schwierigkeiten, es bedurfte einer genauen Bestimmung über das Wesen der menschlichen Empfängniß, über das Wesen der Erbsünde u. s. w., was alles nicht ohne Schwierigkeit ist, kurz, es bedurfte einer solchen Formulirung der Lehre, daß sie wirklich auch als in der absoluten Reinheit Mariens ohne weiteres gegeben erkannt werden konnte. Dieses alles aber hatte die theologische Wissenschaft zu leisten. Wäre diese aber nur auf menschliche Einsicht angewiesen, so hätte wohl die Entwickelung ganz andere Richtungen einschlagen können. Es hätte eine solche überspannte Reinheit der Jungfrau zur allgemeinen Geltung kommen können, welche anderen Glaubenswahrheiten widerstreitet, es hätte die Reinigung nach ihrer Empfängniß sich Bahn brechen, es hätte auch bei dem Widerstreit der Meinungen die Frage für immer unentschieden bleiben können. Aber die kirchliche Wissenschaft, die die Aufgabe hat, den Glauben zu erklären, den vollen Sinn der Offenbarungssätze darzulegen und gegen Schwierigkeiten zu vertheidigen, steht unter der Direction des unfehlbaren Lehramtes der Kirche. Es ist also der heilige Geist, welcher der Kirche das volle Verständniß der Offenbarungssätze vermittelt. Endgültig ist also durch die Definition der unbefleckten Empfängniß derjenige Sinn der Offenbarungssätze fixirt worden, der von demselben Geiste bei der Inspiration hineingelegt wurde. Wir wissen nun mit unfehlbarer Gewißheit, daß die unbefleckte Empfängniß in der vollendeten Heiligkeit, wie sie die Offenbarung lehrt, wirklich enthalten ist. Hier sind wir offenbar besser daran, als wenn wir mit rein exegetischen Hilfsmitteln mehr oder weniger unmittelbar einen Glaubenssatz als Inhalt irgend eines Textes der heiligen Schrift erkennen.

---

1) Lehrb. d. Dogmengesch. III. S. 639.

2. Bei dieser Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins ist allerdings eine interessante Thatsache zu bemerken, welche Harnack in gehässiger Weise zu entstellen sucht. Er meint, die Einführung des Festes zu Ehren der unbefleckten Empfängniß im frühen Mittelalter beweise, „wie sehr sich bereits in den unteren Regionen der Kirche die Superstition verbreitet hatte." „Die Geschichte der Marienverehrung ist durchgängig eine Geschichte, in der die superstitiöse Gemeinde- und Mönchsreligion aus ihren dunklen Gründen nach Oben gewirkt, und die Theologie, welche sich zögernd unterwarf, bestimmt hat[1])."

Der Sachverhalt ist folgender. Die Stellen der heiligen Schrift, welche von den Vorzügen Mariens handeln, ließen, rein grammatisch betrachtet, eine nüchterne, kärgliche Deutung zu, wie sie die Häretiker und andere Verächter der Marienverehrung festhalten. In Anbetracht der Person aber, welcher jene Vorzüge beigelegt werden, müssen sie eine der hohen Würde derselben entsprechende Auffassung erfahren; die Begnadigung z. B. muß gefaßt werden als eine der göttlichen Mutterschaft, also der höchsten Würde und Function, die einem Geschöpfe zu Theil werden kann, entsprechende. Je mehr nun der Christenheit diese Würde zum Bewußtsein kommt, desto vollkommener wird auch die Gnadenfülle Mariens gefaßt und erfaßt werden. Nun muß man allerdings zugeben, daß zunächst von unten her, vom christlichen Volke, von den einfältigen Frommen, insbesondere auch von den Mönchen, jene Würde der Gottesmutter immer mehr zum Bewußtsein der Kirche gebracht worden ist, und zwar vor allem durch praktische Verehrung. Auch hier gilt: Was der Verstand der Verständigen nicht sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth. Von Jahrhundert zu Jahrhundert ist die Marienverehrung intensiver geworden, ist die Auffassung von der Würde der Gottesmutter und der Fülle der damit gegebenen Gnaden mächtiger geworden. So hat sich auch nach und nach die Ueberzeugung gebildet, daß eine solche Begnadigung mit der Erbsünde unverträglich sei, und man hat in den Kreisen der „simplices" die unbefleckte Empfängniß gefeiert und behauptet, unbekümmert um die dogmatischen Schwierigkeiten, die daraus sich ergeben. Da mußte nun übel oder wohl die Theologie eingreifen, die Behandlung der Frage wurde ihr aufgenöthigt. Sie hat eine Zeit lang sehr ablehnend sich verhalten, die Correctesten haben geradezu Widerspruch erhoben, indem sie zwar auch mit der gesammten Christenheit die höchste Begnadigung der Gottesmutter festhielten, ja noch genauer erläuterten und ausdehnten, aber die unbefleckte Empfängniß schien ihnen mit anderen Dogmen unverträglich. Jedoch

1) Ebendas. S. 539.

verstärkte sich die hohe Auffassung von der Gnade der Mutter Gottes in der Kirche immer mehr, die Schwierigkeiten wurden mehr und mehr gelöst, bezw. ihre Lösung fand mehr und mehr Anerkennung: und so kam die Zeit, wo die ganze (moralisch gesprochen) Christenheit, Volk, Theologen und Hierarchie in der Anerkennung einig war, und damit die Merkmale eines traditionellen Offenbarungssatzes vollauf gegeben waren, und so zur Definition geschritten werden konnte.

Das war in gewissem Sinne eine Bewegung von unten nach oben, aber im Grunde ging auch die erste Bewegung von oben aus und kehrte an ihren Ausgangspunkt dahin zurück, oder genauer gesprochen: sie blieb immer oben. Die lehrende Kirche hat der Christenheit jene Vorzüge der Gottesmutter an die Hand gegeben, in denen die unbefleckte Empfängniß enthalten ist, die Hierarchie hat die Marienverehrung überwacht und gefördert, unter der Aufsicht derselben haben Volk und Theologen in den Vorzügen Mariens auch die unbefleckte Empfängniß erkannt.

V. Um das Wesen der unbefleckten Empfängniß präcis zu bestimmen, gibt es für den katholischen Theologen keine sicherere Norm, als die Definitionsformel des Dogmas. Denn auch rein wissenschaftlich betrachtet, ist sie das geklärte, genau formulirte Ergebniß der auf der Offenbarungsgrundlage sich vollziehenden Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins und der theologischen Untersuchungen: wir haben schon bemerkt, daß in der Bulle Ineffabilis und in der Definition selbst ausdrücklich auf die theologische Entwickelung der Offenbarungslehre Rücksicht genommen ist. Die Definition lautet: Declaramus, pronuntiamus et definimus: Doctrinam quae tenet, Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem esse a Deo revelatam.

1. Vor allem ist noch genauer zu erklären, wie die Kirche die Lehre als geoffenbarte bezeichnen kann, wenn sie doch formell in den Offenbarungsquellen nicht enthalten ist. Man kann allerdings darauf eine sehr naheliegende Antwort geben: Es kann auch etwas implicite und virtuell in der Offenbarung enthalten sein, und solches kann mit vollem Rechte als geoffenbarte Lehre bezeichnet werden. Aber das löst die Schwierigkeit nicht ganz. Denn die unbefleckte Empfängniß ist nicht so klar in der Offenbarung enthalten, daß sie ganz sicher und nothwendig in diesen ihren geoffenbarten Fundamenten erkannt werden müßte. Diese Fundamente können verschieden gedeutet werden, und sind verschieden gedeutet worden. Es bestand also früher für die jetzige kirchliche Deutung nur eine wahrscheinliche Meinung; die Kirche

erhält aber bei ihren Definitionen keine neuen Offenbarungen, sondern sie muß sich auf die Gründe stützen, welche objectiv für die Glaubenslehre gegeben sind. Sie kann keine Gewißheit in der Deutung der Offenbarungsquellen schaffen, wo die Gründe nur eine wahrscheinliche Meinung erzeugen können.

Allerdings hätte, menschlich gesprochen, die Entwickelung des dogmatischen Bewußtseins in der Kirche auch eine solche Richtung einschlagen können, daß die unbefleckte Empfängniß aus den Offenbarungsquellen, welche sie nur implicite enthalten, nicht erkannt wurde. Aber der heilige Geist, der die Lehre in den Quellen niedergelegt hat, leitet auch die Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins. Darum erhielt diejenige Deutung nach und nach die Herrschaft, welche der heilige Geist intendirt hatte. Vor der Definition bestand übrigens in der Kirche keine bloße Meinung über die Gnadenfülle und Reinheit der Jungfrau seit dem ersten Augenblick ihres Daseins, sondern die ganze Kirche in moralischer Allgemeinheit hielt diese Lehre in Praxis und Predigt fest. Nach katholischen Glaubensprincipien ist aber damit eine Tradition gegeben, welche nach göttlicher Einsetzung unfehlbares Organ der Erkenntniß für die geoffenbarte Wahrheit ist. Die Kirche stützte also ihre Definition nicht auf eine Meinung, sondern auf gewisse Ueberzeugung, nicht sie, sondern der heilige Geist hat an Klarheit und Gewißheit hinzugefügt, was vielleicht an menschlicher Einsicht und Begründung fehlte: der heilige Geist hat bewirkt, daß nicht eine seiner Inspiration entgegengesetzte, sondern die von ihm intendirte Auffassung der Glaubensquellen allgemeine Geltung sich verschaffte.

2. Weiterhin bedürfen die Begriffe der Empfängniß und der Bewahrung vor der Erbsünde, welche in der theologischen Controverse so große Schwierigkeiten bereitet haben, einer näheren Erklärung. Dem darüber bereits Gesagten mögen noch folgende kurze Bemerkungen beigefügt werden. Viel Verwirrung bereitete eine Auffassung von der Empfängniß des menschlichen Embryo, welche jetzt meistens als veraltet bezeichnet wird, damals aber allgemein war und selbst in das kanonische Recht übergegangen ist. Man glaubte nämlich, daß durch die Zeugung der Eltern nur ein vegetatives Wesen entstehe, das nach kurzer Zeit durch Eintreten einer sinnlichen Seele zum sinnlichen Wesen werde, noch später nach Vertreibung der sinnlichen Lebensform durch eine vernünftige Seele zum menschlichen Fötus werde. Unter Empfängniß, passiv genommen, kann man nun sowohl die Entstehung jenes ersten vegetativen Products, als auch die Entstehung des ganzen menschlichen Individuums verstehen. Mit Recht hat der heil. Thomas und viele Andere die unbefleckte Empfängniß in dem Sinne geleugnet, daß

das erste rein leibliche Product der Empfängniß unbefleckt gewesen; ein solches kann ja, wie man mit Recht bemerkte, gar nicht Subject der Sünde sein. Noch weniger darf, wie der heil. Bernhard so scharf hervorhebt, die Empfängniß (oder Zeugung) im activen Sinne unbefleckt genannt werden. Denn wenn der erzeugende Act der Eltern Marias, speciell die Empfängniß ihrer Mutter auch vielleicht ohne alle Begierlichkeit war, von einer Unbeflecktheit desselben kann nicht die Rede sein; er war an und für sich weder befleckt noch unbefleckt (weder sittlich schlecht noch gut), sondern erhielt seinen sittlichen Werth von der inneren Intention der Handelnden.

Die Unbeflecktheit wird auch nicht direct von der Seele Mariens ausgesagt; denn die Seele wird nicht empfangen, wird nicht durch die Eltern erzeugt; sondern die Person, der Mensch wird erzeugt; und darum heißt: „Maria war im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß ohne Erbsünde" so viel als: Das Compositum aus Leib und Seele wurde so hergestellt, daß es sogleich ohne alle Sünde war. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob der Leib schon vorher durch die Eltern präformirt war, oder ob in demselben Augenblicke, in dem das Product der elterlichen Zeugung in's Dasein trat, auch die Seele geschaffen, ihm eingegossen wird. Jedenfalls fällt die Reinigung oder Heiligung Mariens ganz genau zusammen mit der Eingießung ihrer Seele in das Zeugungsproduct, wie dies schon Papst Alexander III. ausdrücklich erklärt hatte. Also der erste Augenblick des Daseins der Person Mariens fällt zusammen mit ihrer Reinigung und Heiligung.

3. Dabei bleibt aber noch eine doppelte Möglichkeit bestehen: die Reinigung oder Heiligung der Seele Mariens geht (zwar nicht der Zeit, aber doch) der Natur nach der Eingießung in den Leib voraus (natura prius), oder sie folgt ihr nach (natura posterius), und dies führt uns zur zweiten Schwierigkeit. Bei ersterer Annahme ist nämlich Maria nicht von der Erbsünde gereinigt, nicht eigentlich befreit worden, sondern das Gesetz der Erbsünde findet auf sie gar keine Anwendung. Anders wenn man annimmt, sie sei erst geheiligt worden, nachdem sie, nicht zwar der Erbsünde selbst, aber doch dem allgemeinen Gesetze der Erbsünde verfallen. Die Theologen nennen dieses Verfallen oder Fallen unter das Gesetz der Erbschuld debitum contrahendi peccatum originale. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Maria, weil in natürlicher Weise von Adam abstammend, dem Gesetze der Erbsünde, das alle seine durch fleischliche Zeugung aus ihm hervorgehenden Nachkommen umfaßt, einigermaßen unterlag, sonst könnte ja auch nicht von einer eigentlichen Bewahrung, Befreiung von der Erbsünde die Rede sein.

Aber in der genaueren Bestimmung dieses debitum peccandi

stimmen die Theologen nicht überein. Viele ältere glaubten durch ein sogen. debitum remotum die Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Erbsünde aufrecht erhalten zu können, andere namentlich nach der genauen Formulirung des Dogmas verlangen ein debitum proximum, und glauben zum Theil, die Definition selbst gehe auf das debitum proximum. Das war nun jedenfalls nicht die Intention Pius' IX., der ausdrücklich auf Anfragen erklärt hat, daß er diese Streitfrage nicht habe entscheiden wollen.

Manche allerdings fassen das debitum remotum so, daß von einer Bewahrung, Befreiung von der Erbsünde wegen der Verdienste des Erlösers nicht mehr die Rede sein kann. Nach ihnen ist Maria wie Christus selbst absolut prädestinirt; d. h. sie würde auch Mutter Gottes und voll der Gnade geworden sein, wenn Adam nicht gesündigt hätte; nicht durch die gratia Salvatoris, sondern Creatoris ist sie geheiligt worden. Obgleich diese Meinung sich auf die absolute Prädestination Christi stützt, welche Scotus zu ihrem Urheber hat, so war doch dieser selbst von einer solchen Meinung weit entfernt; denn er ist es ja, welcher so scharfsinnig nachwies, wie Maria auf höhere Weise erlöst worden sei. Vielmehr ist es der unbekannte heftige Gegner des heil. Bernhard, der diese Meinung zuerst aufstellte und die der etwas excentrische Dominikaner Ambr. Catarini im 16. Jahrh. und nach ihm viele Andere heftig vertheidigten, während vorher von den Theologen allgemein ein debitum proximum gefordert wurde. Jetzt ist sie nicht mehr haltbar, ebensowenig wie die schon vom heil. Thomas und Bonaventura bekämpfte Meinung, die Person der seligsten Jungfrau habe darum der Erbsünde nicht unterlegen, weil die Bestandtheile ihrer Natur, ihr Leib und ihre Seele, vor der Vereinigung gereinigt worden seien, welche Auffassung als ganz veraltet bezeichnet werden muß.

Dagegen lassen sich gegen eine dritte Fassung des debitum remotum an und für sich nicht so schwere Bedenken erheben, da die Erlösung und Befreiung von der Erbsünde dabei einigermaßen anerkannt wird. Man nimmt nämlich an, Maria hätte als Adamskind wie jeder andere Mensch eigentlich der Erbsünde verfallen müssen; mit Rücksicht auf die Verdienste Christi sei sie aber gar nicht dem Gesetze der Solidarität mit dem Stammvater und der Repräsentation durch denselben unterworfen gewesen; für sie hätte er also die Gnade des Urstandes nicht verloren, sie hätte also nicht wie wir in Adam gesündigt.

Aber dennoch scheint diese Fassung der Definitionsformel weniger entsprechend. Denn es kann dabei von einer wahren „Bewahrung" oder gar „Befreiung" von der Erbsünde nicht eigentlich die Rede sein. Auch wäre die Gnade der Jungfrau nicht eigentlich

gratia Salvatoris, sondern Creatoris; darnach wäre ihr die Heiligung geblieben, welche dem ersten Menschen vor der Sünde zu Theil wurde, man müßte denn annehmen, daß auch den ersten Menschen die Heiligung intuitu meritorum Christi Salvatoris, morte ejusdem praevisa ertheilt worden sei.

Was mir aber entscheidend in der Beurtheilung dieser Frage ist, das ist das große Gewicht, welches der heil. Thomas und mit ihm die größten Theologen des Mittelalters darauf legten, daß Maria der Nothwendigkeit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit unterlegen habe. Es war kein Eigensinn, es war nicht Mangel an Liebe und Verehrung zur gebenedeiten Gottesmutter, was sie zu so starker Opposition gegen die unbefleckte Empfängniß trieb, sondern, wie wir bei so erleuchteten und frommen Gottesgelehrten und Kirchenlehrern schon von vorneherein annehmen müssen, begründete dogmatische Bedenken. Diese Bedenken werden aber nicht gehoben durch jenes debitum remotum: sie hätte als Mensch eigentlich der Erbsünde verfallen müssen, wenn sie nicht gänzlich außerhalb des Gesetzes der Erbsünde gestellt worden wäre; fast dasselbe kann man ja auch von Christus sagen. Vielmehr verlangt ihre fleischliche Abstammung von Adam kraft der Zeugung, daß die Seele, welche mit diesem „sündigen" Fleische verbunden werden sollte, die Befleckung durch das Fleisch, wie bei allen anderen Menschen, erfahren mußte; das wirkliche Eintreten der Befleckung wird aber durch die Gnade verhindert. Die Heiligung der Seele im Momente der Eingießung in das Fleisch befreit vielmehr auch dieses vom Fluche und von der Erbsünde, insofern diese auch auf den Leib sich erstreckt. Das ist das debitum proximum contrahendi peccatum, welches durch die Heiligung Mariens kraft- und wirkungslos gemacht wird.

Scheeben strebt eine Vermittelung zwischen den Vertretern des debitum proximum und remotum an, die manchem Leser vielleicht mehr zusagt, als eine zu starke Betonung des debitum proximum; darum möge sie hier folgen.

Die Person Mariens ist in sich selbst, materiell, abstract und secundum quid betrachtet, d. h. nach ihrem menschlichen Ursprung und Wesen als Product der natürlichen Zeugung, oder nach ihrer Natur, welche sie mit den anderen Menschen gemein hat und durch welche sie mit Adam zusammenhängt, dem Gesetze der Gemeinschaft der Sünde unterworfen und der Verstrickung in dieselbe ausgesetzt. Aber formell, concret und schlechthin betrachtet, d. h. nach ihrem übernatürlichen Personalcharakter oder als diese bestimmte gottgeweihte Person, als welche sie Product eines besonderen göttlichen Rathschlusses ist, ist sie jenem Gesetze entzogen und der Verstrickung in die Sünde

unzugänglich. Durch ersteres ist der Wahrheit Rechnung getragen, die in der Behauptung des debitum proximum liegt. Durch letzteres wird aber dieses proximum so beschränkt, daß dasselbe nicht blos thatsächlich wirkungslos, sondern in sich selbst kraftlos gemacht wird. Und dies geschieht, ohne daß man in der göttlichen Feststellung des Gesetzes der Solidarität der ganzen Menschheit mit Adam einen eigentlichen Vorbehalt zu construiren brauchte, infolge dessen das Gesetz für die Person Mariens in keiner Weise mitgegeben sei. Man kann und muß das Gesetz für Maria mitgelten lassen, so weit sie unter die Bedingungen des Gesetzes fällt, d. h. insofern sie Frucht und Glied des aus Adam hervorgehenden Geschlechtes ist; die Anwendbarkeit des Gesetzes auf sie wird nur insofern paralysirt, als sie kraft ihres Ursprunges aus dem Rathschlusse Gottes nicht einfach als Glied und Frucht des ersten Adam, sondern als Wurzel und Glied des himmlischen Adam ins Dasein tritt[1]).

Durch die Gnade der Mutterschaft wird die Sündenfreiheit in der Weise bewirkt, daß dieselbe auf der ursprünglichen, innigsten Angliederung der Person Mariens an Gott und Christus beruht. Und zwar umfaßt diese Angliederung das ganze Sein und Wesen Mariens dergestalt, daß dieselbe kraft ihres Ursprungs aus dem Rathschlusse des Schöpfers weder in der Ordnung der Zeit, noch auch schlechthin in der Ordnung der Natur früher durch die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dem Geschlechte Adams eingegliedert wird, als sie durch ihre göttliche Brautschaft Gott und Christus angegliedert wird, daß sie vielmehr nur deßhalb als Tochter Adams geschaffen wird, weil sie Mutter des Erlösers sein sollte[2]).

§. 352.

Die Freiheit der seligsten Jungfrau von aller Begierlichkeit.

I. Die **Begierlichkeit** ist eine Folge der **Erbsünde**. Die Befreiung der seligsten Jungfrau von der Erbsünde war also auch zugleich eine Befreiung von der Begierlichkeit.

1. Allerdings ist die seligste Jungfrau nicht von allen Folgen der Erbsünde befreit worden; sie unterlag der Nothwendigkeit zu leiden und zu sterben. Aber wie diese Mängel mit der absoluten Sündelosigkeit ihres Sohnes vereinbar waren, so auch noch mehr mit der Sündelosigkeit der Mutter, oder genauer: wie diese von dem Mittleramte Jesu Christi gefordert wurden, so auch von der Stellung, welche Maria im Erlösungswerke einnimmt. Bei Christus und Maria müssen diejenigen Folgen der Erbsünde bleiben, welche einerseits der Würde

1) Handb. d. kath. Dogmatik. III. Bd. §. 279 a. S. 538. — 2) Ebd. S. 537.

des Gottmenschen und der Gottesmutter keinen Eintrag thun, andererseits aber zur Erlösung der Menschheit nothwendig sind. Wegfallen können diejenigen Folgen der Erbsünde, welche keinen Zweck im Erlösungswerke haben, wegfallen müssen diejenigen, welche mit der Würde des Erlösers und der Gottesmutter unverträglich sind. Dahin gehört aber die böse Begierlichkeit. Denn darunter ist nicht einfach das Begehrungsvermögen oder auch die weniger edele Sinnlichkeit zu verstehen, sondern der Inbegriff jener Triebe, welche der Vernunft zuvorkommen, welche die Vernunft verdunkeln und durch ihre Heftigkeit die Vernunft zu Unerlaubtem mit sich fortreißen. Solche Triebe, von den Theologen fomes concupiscentiae oder auch f. peccati genannt, widerstreiten der Heiligkeit und Ehre nicht nur des Gottmenschen, sondern auch der Gottesmutter.

Man kann dagegen nicht einwenden, die Begierlichkeit bleibe ja auch in den Gerechtfertigten, und zwar nach der Erklärung des Concils von Trient, zu deren großem Nutzen ad agonem, um sich durch den schweren Kampf hohe Verdienste zu erwerben; eine damnatio sei darum in den Gerechtfertigten keineswegs vorhanden.

Gewiß eine damnatio bedeutet die Begierlichkeit an und für sich nicht: aber sie hängt doch mit der Sünde so innig zusammen, daß sie vom Apostel selbst Sünde genannt wird, freilich, wie das Concil erklärt, nur darum, weil sie aus der Sünde ist und zu der Sünde führt. Die hochbegnadigte Jungfrau war aber frei von jener Sünde, welche die Begierlichkeit im Gefolge hat; sie war auch frei von aller persönlichen Sünde, selbst der leichtesten, was bei dem Bestand der Begierlichkeit unmöglich ist. Von der hochbegnadigten Gottesmutter muß aber alles, was Sünde ist und heißt, ausgeschlossen werden; von der seligsten Jungfrau darf, wenn es sich um Sünde handelt, gar keine Rede sein, wie der heil. Augustin bemerkt. Endlich aber konnte die seligste Jungfrau unermeßlich größere Verdienste erwerben und Genugthuung für die Sünden der Welt leisten, als wir durch Bekämpfung unserer Leidenschaften. Denn das Verdienst hängt in erster Linie von der Größe der Liebe ab, welche in Maria unbegrenzt war. Die Genugthuung verlangt allerdings ein opus poenale, aber die unsäglichen Leiden, welche die schmerzhafte Mutter mit ihrem Sohne erlitt, die schmerzliche Hingabe ihrer selbst und die Opferung ihres Sohnes, ihre Entsagung, Verdemüthigung bei so hoher Würde und Gnadenfülle waren wirksamere Genugthuung als unsere aus der Begierlichkeit entspringenden Seelenkämpfe. Also bleibt gar kein Grund, bei der seligsten Jungfrau die Begierlichkeit bestehen zu lassen, die bei dem Mangel der Erbsünde naturgemäß in Wegfall kommen mußte.

2. Ausdrücklich wird auch von den Vätern die hohe Begnadigung der Gottesmutter dahin ausgedehnt, daß sie von jedem sündhaften Gedanken frei, jeder sündhaften Regung unzugänglich war. Nach dem heil. Johannes von Damascus, der die Lehre der griechischen Väter vertritt, hat sie „keine irdischen Affecte je zugelassen“ [1]; er begrüßt sie als „versiegeltes Buch, das keinem verderblichen Gedanken unterworfen“ [2]. Gregor von Nikomedien nennt sie den verschlossenen Garten, in welchen bösen Gedanken kein Zutritt gestattet ist . . . in welchem keine Spuren von schmutzigem Schlamme aufgefunden worden sind“ [3]. Nach Hesychius v. Jerus. (gegen 600) hat sie „der Rauch der Begierlichkeit nicht erreicht, der Wurm der Lust nicht verletzt“ [4].

Allerdings sprechen die Väter auch von einer Reinigung des Fleisches Mariens bei der Empfängniß ihres göttlichen Sohnes; unsere obigen Ausführungen verlangen aber die vollkommenste Reinheit desselben, nämlich die Freiheit von aller Begierlichkeit bereits mit ihrer eigenen sündenfreien Empfängniß. — Die Lösung dieser Schwierigkeit bietet uns Gelegenheit, die Freiheit Mariens von fomes peccati, worüber übrigens auch die Theologen nicht einig sind, genauer zu bestimmen.

II. Zunächst könnte man jene Reinigung, welche die Väter in der Empfängniß ihres Sohnes erblicken, von einer weiteren Vermehrung ihrer Gnade und Heiligkeit verstehen. Durch dieselbe wurde sie ihrem Sohne, dem getreuesten Abbild der Gottheit, immer ähnlicher und nahm damit an der lauteren, einfachen, ungetheilten Vollkommenheit Gottes immer mehr Theil: sie wurde von den Mängeln der Geschöpflichkeit mehr und mehr gereinigt [5]. Doch dürfte diese etwas stark metaphysische Betrachtung nicht ganz den Ausdrücken der heiligen Väter genügen. Man muß darum versuchen, eine wahre Reinigung des Fleisches Mariens auch nach ihrer ersten Reinigkeit begreiflich zu finden.

1. Darum unterscheiden die Theologen zwischen ligatio fomitis, welche vor der Menschwerdung stattgefunden, und der extinctio fomitis

---

1) Or. 2. in dorm. Deip. — 2) Or. 2. in nat. Deip.

3) Or. in Praes. — 4) Hom. I. in Deip.

5) Spiritus S. in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparationem ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, „in quibus nulla impuritas invenitur“, ut Dionysius dicit (Eccl. hier. c. 6). Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus S. mediante conceptione Christi quae fuit opus Spiritus S. Et secundum hoc potest dici quod eam purgavit totaliter a fomite. S. Thom. 3. p. q. 27. a. 3. ad 3m.

in der Empfängniß ihres Sohnes. Es ist aber nicht leicht, beide Begriffe genau zu formuliren und genau zu unterscheiden.

Man könnte nun zunächst die bloße ligatio so fassen, daß nur durch äußeren Beistand Gottes und actuelle Gnaden die Begierlichkeit in ihren Ausschreitungen gehindert wurde. So soll der heil. Thomas die Reinheit Mariens vor der Verkündigung verstanden haben, da er die Freiheit Mariens von der Erbsünde nicht anerkannt und folglich ihr auch nicht das donum integritatis von Anfang an zugestanden habe. Ob dies wirklich die Meinung des heil. Thomas ist, mag einstweilen dahingestellt bleiben. Nach der Definition der unbefleckten Empfängniß müssen wir Maria mindestens dieselbe Freiheit von Begierlichkeit schon vor der Verkündigung zuschreiben, wie sie die Stammeltern im Paradiese besaßen. Bei denselben beruhte dieselbe aber nicht auf einem bloßen Beistande Gottes, sondern in einem inneren habituellen Zustande, indem zwischen Geist und Sinnlichkeit die vollkommenste Harmonie bestand. Wie diese Harmonie bewirkt wurde, wird von den Theologen verschieden erklärt. Die einen betonen mehr die Schwächung der Sinnlichkeit, die anderen, so besonders der heil. Thomas, die Stärkung der Vernunft und Festigung des Willens. Wir müssen also auch in Maria schon vor der Empfängniß des Logos diese Harmonie zwischen Geist und Sinnlichkeit annehmen, womit dann eine innere Stärkung ihrer Geisteskräfte und vielleicht auch eine schwächere Sinnlichkeit gegeben ist. Die Stärkung des Geistes kommt aber hier vor allem in Betracht, weil es die hochbegnadigte, auserwählte Gottesmutter ist, welche das donum integritatis empfing. Denn die Gnade, welche ihr so reichlich zu Theil wurde, geht zunächst auf den geistigen Theil der Person. Dieselbe konnte und mußte die Geisteskräfte so festigen und erheben, daß sie die (nicht so heftigen) Bewegungen der Sinnlichkeit vollkommen zu beherrschen vermochte. Der Beistand der actuellen Gnade und des äußeren Schutzes war natürlich damit nicht überflüssig geworden, wie er auch bei den Stammeltern im Stande ihrer Integrität nicht überflüssig war. Wenn also der heil. Thomas außer der Gnadenfülle noch diesen äußeren Schutz Gottes verlangt, damit Maria die ungeregelten Regungen unterdrückte[1]),

1) In B. Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scl. prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret: et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat; alioquin virtute illius gratiae hoc ei fuisset praestitum ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione praeventus; et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta. Unde oportet dicere, quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire. 3. p. q. 27. a. 4. ad. 1^m.

so hat er damit die ligatio fomitis nicht blos in die actuelle Gnade und die Leitung Gottes gesetzt.

2. Mit dieser durchaus innerlichen „Bindung" der Sinnlichkeit ist eine weitere innere Reinigung des Fleisches recht wohl verträglich und zwar eine solche, welche jene nicht blos steigert, sondern von ihr qualitativ verschieden ist, und als wirkliche Auslöschung der Begierlichkeit bezeichnet werden muß.

Dies läßt sich zunächst leicht begreifen, wenn man die Begierlichkeit in ihrem engsten Sinne, wie sie hier die Väter und Theologen nehmen, versteht und verstehen muß, wenn die Befreiung von derselben der Berührung mit dem reinsten Fleische ihres Sohnes zugeschrieben wird. Das Fleisch und Blut, aus welchem das reinste Fleisch und Blut des Gottmenschen in der Empfängniß genommen, aus dem es sein weiteres Leben und Wachsthum schöpfte, derart, daß der Lebensproceß der Mutter und des Kindes zum Theil derselbe war, muß, wenn auch nicht von Natur, so doch durch Gnade ebenso rein sein, wie das Fleisch und Blut ihrer Frucht. Vor allem aber muß kraft dieses Zusammenhanges jene ganze Sphäre des organischen Lebens der Mutter vollkommen gereinigt werden, in welcher einerseits die Bildung und Ernährung der Frucht stattfindet, in der andererseits aber bei gewöhnlichen Menschen gerade die unwürdigsten Regungen der Sinnlichkeit sich erheben; kurz wir müssen das gesammte sexuelle Leben der Mutter, welche den Allerheiligsten in ihrem Schooße trägt und nährt, als das reinste uns vorstellen; mit der Empfängniß ihres Sohnes muß eine absolute Reinigkeit ihres „Fleisches" eintreten, so daß ungeregelte Regungen desselben nicht blos moralisch unmöglich sind, wie vor der Empfängniß, sondern die Reinheit zur physischen Nothwendigkeit wird.

Um einen solchen Zustand der Reinheit des Fleisches Mariens begreiflich zu finden, kann man auf den verklärten Leib der Auferstandenen hinweisen, welche „wie die Engel Gottes" „nicht heirathen und nicht geheirathet werden", oder wenn eine solche Anticipation der leiblichen Verklärung zu gewagt erscheint, so denke man an natürliche Verhältnisse, in welchen die sinnliche Begierlichkeit (im engsten Sinne) vollständig fehlt oder aufgehoben ist. Durch physiologische Eingriffe in den Organismus können alle geschlechtlichen Vorstellungen und Regungen beseitigt werden, manche Menschen sind von Geburt aus frigidi. Was hier die Kunst oder Natur thut, kann in weit höherem Grade die übernatürliche Einwirkung Gottes, bezw. der Gottmensch durch das Werkzeug seines reinsten Fleisches bei seiner heiligsten Mutter bewirken.

3. Dies würde hinreichen, um die von den Vätern behauptete Reinigung des Fleisches Mariens durch die Empfängniß ihres Sohnes

zu erklären, desgleichen die von den Theologen gelehrte radicale Ertödtung der Begierlichkeit, welche vorher nur gebunden war. Aber wir dürfen doch nicht dabei stehen bleiben, jene zweite Reinigung nur für die geschlechtliche Sphäre zu erklären; auch die übrigen Regungen der Sinnlichkeit: Zorn, Lüsternheit, Trägheit sind mit der Integrität des Urstandes und mit der hohen Würde der Gottesmutter unverträglich; sie müssen also einerseits schon vor der Verkündigung unwirksam gewesen, die Jungfrau mußte gleich von Anfang von ihnen gereinigt sein, andererseits müssen wir eine vollkommenere Reinigung mit dem thatsächlichen Eintritt ihrer Mutterschaft annehmen. Aber auch diese neue Reinigung ist nicht schwer zu verstehen.

Denn auch für alle jene sinnlichen Regungen liegt der materielle Grund im leiblichen Organismus. Die göttliche Gnade, welche das „Fleisch" Mariens in sexueller Beziehung reinigte, vergeistigte, konnte, ja mußte eben damit den ganzen Organismus veredlen, verklären, womit nicht blos eine Schwächung, sondern eine völlige Ertödtung aller ungeordneten Regungen gegeben ist. Es gibt Menschen, die von Natur aus so veranlagt sind, daß sie gar nicht zornig werden können, Heilige haben durch Kampf sich eine vollendete Sanftmuth erworben, so daß sie gar keine Galle mehr zu haben schienen. Andere waren von Lüsternheit so fern, daß sie sich zum Essen Gewalt anthun mußten. Was hier die Uebung und die natürliche Constitution auf einzelnen Gebieten der Sinnlichkeit vermag, kann weit kräftiger die Gnade und zwar auf allen Gebieten des sinnlichen Lebens bewirken, so daß eine wirkliche extinctio fomitis erfolgt.

4. Dagegen könnte man einwenden, daß die sinnlichen Fähigkeiten mit N o t h w e n d i g k e i t sich bethätigen; sobald sich ihnen ihr Object, mag es nun erlaubt oder unerlaubt sein, darstellt, müssen sie es begehren, lieben u. s. w. Also muß doch auch hier auf die äußere Leitung Gottes, auf die actuelle Gnade recurrirt werden, um die Vermeidung der Sünde zu ermöglichen: eine vollständige innerliche Umgestaltung hat nicht stattgefunden.

Aber die Gnade vermag nicht nur die sinnlichen Fähigkeiten in ihrem materiellen Substrat zu vergeistigen, sondern sie kann auch die Neigungen so durchgreifend beeinflussen, daß dasjenige, was früher als begehrenswerth sich darstellte, jetzt gleichgiltig oder als erbärmlich erscheint und umgekehrt.

Das wird noch deutlicher, wenn wir eine dritte Fassung der Begierlichkeit berücksichtigen. Die Anregungen zur Sünde kommen nicht allein von der Sinnlichkeit, sondern viele haben in der geistigen Sphäre ihren Ursprung. Die Anregungen zum Stolze, zum Neid, zur Hab-

sucht liegen in der Vorstellung von Gütern und Uebeln, die nur vom Verstande erfaßt werden; nur der Verstand erkennt die eigenen Vorzüge, fremdes Glück, Besitz. Es ist also der fomes peccati, die sündhafte Begierlichkeit auch im Geistesleben, ja hier manchmal heftiger als im sinnlichen wirksam. Wie kann hier eine Ausrottung gedacht werden? Der unbeschränkten Erkenntniß des Verstandes stellen sich mit einer gewissen Nothwendigkeit alle möglichen Güter und Uebel dar, darunter sittliche wie unsittliche. Mit Nothwendigkeit muß also der Wille die einen begehren die anderen verabscheuen. Man kann nicht sagen, daß der Wille frei sei im Begehren und Verabscheuen. Denn es handelt sich hier um jene Regungen des Begehrungsvermögens, welche dem Willen vorausgehen, als „Zunder der Begierlichkeit" denselben mit sich fortzureißen suchen.

Gewiß müssen wir den Stammeltern im Stande der Unschuld und folglich auch der seligsten Jungfrau schon vor der Menschwerdung des Logos eine solche übernatürliche Regelung des Geisteslebens zuschreiben, daß von da keine ernstliche Anregung zur Sünde entstehen konnte. Dies können wir uns leicht vorstellen, wenn wir dieses donum mit dem heil. Thomas in eine ungewöhnliche Stärkung der Geisteskräfte, in eine Festigung des Willens und hohe Einsicht der Vernunft verlegen. Die unwillkürlichen Regungen des Stolzes, des Neides wurden sofort von der Vernunft erkannt, sie konnten im Augenblick des Entstehens von dem entschiedenen Willen ausgeschlagen werden; von einer Ueberrumpelung oder Verdunkelung des Geistes durch allzu heftige Anstürme wie bei uns konnte da nicht die Rede sein.

5. Diese Freiheit vom fomes peccati ließ gleichfalls eine noch wesentliche Steigerung im Geiste der seligsten Jungfrau bei der Empfängniß ihres Sohnes zu, so daß man hier noch von einer radicalen Entwurzelung des fomes reden kann. Dazu bedurfte es allerdings einer gänzlichen Umwandelung ihres Gemüths- und Geisteslebens; dieselbe muß uns aber wieder ganz natürlich erscheinen.

Eine solche Umwandelung des Gemüthslebens, nicht blos des sinnlichen, sondern auch des geistigen, können wir ja schon in der natürlichen Ordnung beobachten. Der Mann lacht über das, was ihm als Kind enthusiastische Freude machte, sein Sinnen geht auf Dinge, die auf den Knaben gar keinen Eindruck machen. Im sittlichen Leben kommen solche Veränderungen manchmal, wie bei plötzlichen Bekehrungen, in der auffallendsten Weise vor: was dem Weltmenschen einzige Lust und Wonne war, ekelt den Ordensmann an. Für Augenblicke kann wohl ein Jeder solche Umwandelung der Neigung an sich beobachten. Unter dem Eindrucke einer ernsten Betrachtung, namentlich unmittelbar nach geistlichen Uebungen, kann die Vorstellung der eigenen Vorzüge statt

Ueberhebung nur ein mitleidiges Lächeln oder eine Selbstverdemüthigung bewirken.

Denken wir nun an die hohe „ekstatische" Beschauung, welche der Jungfrau bei der Empfängniß ihres Sohnes mit den übrigen Gnaden zu Theil wurde — Suarez denkt sogar an eine visio beata der Jungfrau in jenem erhabenen Momente, — so wird uns eine wenigstens momentane Befreiung von geistigen ungeregelten Neigungen als eine psychologische Nothwendigkeit erscheinen. Diese Erhöhung der Einsicht und Gnade war aber eine dauernde, ja immer mehr gesteigerte. Sie allein würde uns also schon eine radicale Umänderung im Geistes- und Gemüthsleben der Jungfrau begreiflich machen.

Dazu kommt aber ein weit wichtigerer Punkt: mit jenem Augenblicke der Empfängniß wurde sie Mutter. Es gibt aber im menschlichen Leben kaum ein anderes Moment, das so nachhaltig tief in das Gemüthsleben des Menschen, der Frau einschneidet, wie die Mutterschaft. Eine völlige Umwandelung der Neigungen und Gesinnungen findet statt. Wenn sie vorher vor Kindern, kindlichem Wesen, kindlichen Gebrechen, Unarten und Uebelständen Ekel empfand, wird ihr dies alles in betreff ihres Kindes zur süßen Beschäftigung. Wenn sie vorher flatterhaft, selbstsüchtig war: sie wird gesetzt, richtet ihr ganzes Sinnen und Trachten auf das Kind, für das sie kein Opfer, keine Selbstentäußerung scheut: ihre jetzige Liebe gegen ein Kind, das sie früher vielleicht gar nicht gewollt hätte, wird häufig so übermäßig, daß die Liebe gegen Gott darunter leidet.

Und nun denke man an das edelste, heiligste, liebevollste Herz der hochbegnadigten Jungfrau, welches eigens zum Mutterherzen eines Gottes vorbereitet war! Der Schöpfer hat der natürlichen Mutter jene mächtigsten und zartesten Neigungen mit der Natur eingeflößt: was müssen wir erwarten, wo Gott unmittelbar eingreift, um sich eine würdige Mutter zuzubereiten? Bei ihr müssen die mütterlichen Neigungen unvergleichlich inniger, zarter, mächtiger geworden sein. Ihr Sohn war kein gewöhnliches Menschenkind, er war der heiligste, liebenswürdigste, schönste, verehrungswürdigste Sohn, er war zugleich ihr Bräutigam, Bruder, Vater: also durch die zartesten und mächtigsten aller Liebesbande mit ihr verbunden. Hier mußte also mit der Mutterschaft eine gänzliche Hinrichtung aller ihrer Gedanken, Gesinnungen und Neigungen auf den einzigen Gegenstand ihres Herzens erfolgen. Ihr konnte nur noch gefallen was ihm gefiel, alles was ihm zuwider, war auch ihr zuwider: an etwas Sündhaftem konnte sie keine Freude mehr finden, auch das reizendste wenn auch geistigste Object konnte auf sie keinen Eindruck mehr machen, wenn es dem Willen Gottes entgegen war.

Es ist wahr, jene Umänderung der Gemüthsverfassung findet bei natürlichen Müttern erst mit der Geburt selbst statt, eben weil sie erst da ihr Kind kennen lernen; aber bei Maria trat diese Erkenntniß schon bei der Verkündigung ein; darum verlegen mit Recht die heiligen Väter ihre zweite Reinigung in diesen Zeitpunkt.

§. 353.

Die gänzliche Freiheit der Gottesmutter von aller persönlichen Sünde.

I. Dieselben Beweismomente, welche die vollkommene Reinheit der seligsten Jungfrau von aller Begierlichkeit und von der Erbsünde darthun, verlangen auch, und zum Theil noch dringender, ihre gänzliche Freiheit von aller persönlichen Sünde.

1. Denn diese steht in noch stärkerem Gegensatz zu ihrer vollkommensten Heiligkeit und Reinheit, zu der Ehre der Gottesmutter und ihres Sohnes, zu der Feindschaft mit dem Teufel u. s. w., als die Erbschuld, weßhalb denn auch diejenigen mittelalterlichen Theologen, welche ihre unbefleckte Empfängniß nicht zugeben, doch entschieden ihre völlige Makellosigkeit in Betreff der persönlichen Sünden behaupten; so insbesondere der heil. Thomas an der früher citirten Stelle (3 p. q. 27. a. 4), wo er außer den inneren Gründen noch die durchaus zutreffende Stelle des Hohenliedes: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te (Cantic. 4, 7) anführt.

Denn wie man auch immer das Hohelied deuten möge, auf Maria paßt der Lobspruch besser als auf jede andere Freundin des himmlischen Bräutigams, und die Beziehung desselben auf Maria seitens der Kirche bestimmt den Sinn desselben in unzweideutiger Weise. In der That können nur als makellose Freundinnen Gottes noch die heiligste Menschheit Jesu Christi und die makellose bräutliche Kirche in Betracht kommen. Aber diese Fassungen der Stelle schließen die Beziehungen zu Maria nicht aus, sondern ein. Nach der traditionellen Auffassung Mariens ist sie in Heiligkeit und Reinheit das vollkommenste Abbild ihres Sohnes und das concrete Vorbild der Kirche. Diese innige Beziehung der Mutter Christi zu der Mutter der Gläubigen wird uns recht anschaulich vom heil. Johannes in dem apokalyptischen Bilde von der mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus et in capite ejus corona stellarum duodecim [1]) vorgestellt, insofern unter demselben Weibe, dem magnum signum in coelo, bald die Jungfrau verstanden wird, welche den Herrscher über alle Völker gebären soll, bald

1) Apok. 12, 1.

die Kirche, deren Kinder der Drache verschlingen will, und welche selbst vor den Verfolgungen des Drachen in die Wüste flieht.

Wenn also auch die Kirche die makellose Freundin des göttlichen Bräutigams ist, dann weit mehr die seligste Jungfrau als ihr Vorbild. Die Stelle der Apokalypse enthält zugleich den inneren Grund ihrer Unbeflecktheit: sie ist mit der Gottheit, die in ihr wohnte und Fleisch annahm, bekleidet, von der göttlichen Heiligkeit durchstrahlt, durchwärmt, durchglüht.

2. Die völlige Sündenlosigkeit Mariens ergibt sich als unmittelbare Schlußfolgerung aus der gänzlichen Abwesenheit der Begierlichkeit. Wenn in ihr nicht nur die sinnliche, sondern auch die geistige Begierlichkeit ausgelöscht war, so fehlte ihr jeder Antrieb zur Sünde: es konnte nur das Gute einen Eindruck auf ihr Gemüth machen, alles Sündhafte war ihr ein Abscheu. Es bestand für sie also eine moralische Unmöglichkeit zu sündigen. Wie für uns in manchen Augenblicken es moralisch unmöglich ist, diese oder jene Sünde, die uns dann gerade im Innersten zuwider ist, zu begehen, so bestand bei der beschriebenen Gemüthsverfassung der Jungfrau eine dauernde Unmöglichkeit, an irgend welcher Sünde Wohlgefallen zu finden. Sie blieb dabei frei, wie wir frei bleiben in Bezug auf eine Sünde, die ganz und gar unserem Sinne widerstrebt; wie wir uns in diesem Falle Gewalt anthun müßten, um sie zu begehen, wie etwa eine liebende Mutter sich Gewalt anthun müßte, um ihr Kind zu mißhandeln: so hätte sich die liebevollste aller Mütter Gewalt anthun müssen, um ihren geliebtesten Sohn und Gott auch nur mit der geringsten Sünde zu beleidigen. Dies gilt allerdings erst für die Zeit ihrer zweiten vollkommenen Heiligung, welche den fomes peccati völlig ertödtete. Aber auch für die Zeit vor der Empfängniß ihres Sohnes müssen wir die völlige Sündenlosigkeit, wenn auch nicht die gleiche Unsündhaftigkeit (inpeccabilitas) behaupten. Kraft des donum integritatis war freilich nicht die Sünde ausgeschlossen, wie uns die Sünde der Stammeltern beweist: sie hatten blos das posse non peccare, nicht das non posse peccare, was wir für Maria auch in dem ersten Stadium ihrer Reinheit, wenn auch nicht in demselben Sinne wie nachher und noch weniger in dem Sinne, wie Christus die Impeccabilität zukam, behaupten müssen.

Dies ergibt sich aus der Verschiedenheit des Grundes und Zweckes des donum integritatis bei Maria und den Stammeltern. In der kirchlichen und traditionellen Auffassung erscheint Maria als die zweite Eva, welche uns nicht Fluch, wie die erste, sondern Segen gebracht. Sie steht in analogem Verhältnisse zu dem neuen Adam, dem Urheber der neuen, wiederhergestellten Gnadenordnung,

wie Eva zum ersten Adam, der die ursprüngliche Gerechtigkeit und das Leben uns vermitteln sollte, uns aber den Tod gebracht. So ist Maria neben und durch Christus Mutter der neuen Gnadenordnung, wie Eva in der Ordnung der Natur und der ursprünglichen Gerechtigkeit Mutter der Lebendigen war. Der Hauptunterschied zwischen der alten und der neuen Gnadenordnung besteht aber darin, daß diese unverlierbar ihr Ziel absolut erreichen soll, während die erste bedingt war, abhängig von der Prüfung, welche leider nicht bestanden wurde. Soll diese neue Gnadenordnung unbedingt ihr Ziel erreichen, so müssen die darauf bezüglichen Gnadengaben und Veranstaltungen nicht dem fehlbaren Willen von Menschen überlassen, ihr Bestand und ihre Wirkung nicht der Gefahr, durch Sünden ihrer Organe und Träger vereitelt zu werden, ausgesetzt sein. Wie also die Heiligkeit des Erlösers, des zweiten Adam, eine unbedingte sein muß, so auch die Heiligkeit und Sündenfreiheit der neuen himmlischen Eva. Wenn also das donum integritatis für sich die Gottesmutter nicht hinreichend vor der Möglichkeit zu sündigen schützte, so mußte die göttliche Leitung sie unfehlbar vor aller Sünde bewahren.

Zur göttlichen Mutterwürde war sie ja auch von Anfang an berufen: da nun mit dieser die Sünde streitet — würde ja doch die Sündenschmach auf ihren Sohn zurückfallen — so muß sie schon vor der Menschwerdung von aller Sünde rein gewesen sein. Denn der Ehre des Sohnes widerstreiten nicht nur die Sünden der Mutter nach der Empfängniß ihres Kindes, sondern auch die vorausgehenden Sünden.

II. Die vorgeführten Gründe beweisen vor allem die Freiheit Mariens von aller Todsünde, welche eine schmähliche Makel der Seele, eine wahre Feindschaft mit Gott bezeichnet.

1. Aber auch die läßliche Sünde, wenigstens die völlig überlegte, entstellt die begnadigte Seele, beleidigt Gott und kann also in der makellosen Freundin des Bräutigams, in der hehren Gottesmutter nicht Platz haben. Selbst Unvollkommenheiten, nicht ganz überlegte Vergehen können in der nicht Raum finden, deren Reinheit nach der Auffassung der Kirche und Tradition die allervollkommenste ist. Die Meidung aller, auch dieser halbfreiwilligen läßlichen Sünden, ist freilich ohne ein Wunder der Gnade nicht möglich. Dieses Wunder hat aber, wie uns ausdrücklich das Concil von Trient belehrt, der Herr an seiner Mutter, und zwar an ihr ganz allein gewirkt: Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit[1]). Wenn es darnach Lehre

1) Sess. 6. can. 23.

der katholischen Kirche ist, daß Maria selbst von allen läßlichen Sünden durch ein besonderes Gnadenprivileg frei war, so war sie noch mehr von allen Todsünden frei, die ja auch die gewöhnlichen Gerechten mit den gewöhnlichen Gnaden meiden können. Damit hat aber das Tridentinum nur die traditionelle Lehre von der gänzlichen Reinheit Mariens und den seit längerer Zeit schon bestehenden consensus theologorum zum kirchlichen Ausdruck gebracht.

2. Maßgebend für die älteren Theologen war in der Frage über die Sündenlosigkeit Mariens außer den inneren Gründen besonders die Auctorität des heil. Augustinus, auf welche auch der heil. Thomas sich beruft[1]). Auf den Einwand des Pelagius nämlich, daß viele Gerechte des A. B. ohne Sünde gelebt, insbesondere aber ipsa Domini et Salvatoris nostri mater, quam sine peccato confiteri necesse est pietati, antwortet der heilige Lehrer: Excepta itaque S. Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum[2]) . . . Hier spricht der heilige Lehrer der seligsten Jungfrau in Bezug auf jede Sünde eine so exceptionelle Stellung zu, er nimmt sie so ganz allein von der allgemeinen Sündhaftigkeit aus, daß man darunter auch die Erbsünde verstehen kann; aber die actuellen Sünden muß man vor allem verstehen, weil es sich um diese hier in der Controverse mit Pelagius handelt. Dieses Zeugniß des großen Vertheidigers der menschlichen Sündhaftigkeit und Nothwendigkeit der Gnade hat aber um so stärkeres Gewicht, als in diesem Punkte auch sein berüchtigter rationalistischer Gegner mit ihm übereinstimmt: auch Pelagius behauptet, es sei gegen die Pietät, der Mutter Gottes eine Sünde zuzuschreiben.

3. So gewichtvollen Auctoritäten gegenüber kommen vereinzelte Aeußerungen abendländischer Kirchenschriftsteller (Tertullian, der Verfasser der Quaest. in N. T., vielleicht auch Hilarius) über Unglauben, Zweifel Mariens nicht in Betracht. Dagegen sind von größerem Belange Aeußerungen der hervorragendsten griechischen Väter, des Origenes, Basilius, Chrysostomus, selbst des heil. Cyrill v. A., welche ihr Glaubenszweifel oder weibliche Eitelkeit zur Last legen.

Man könnte, um das Gewicht dieser Aussagen abzuschwächen, mit Scheeben u. A. sagen, es handle sich hier um verfehlte exegetische Versuche der Väter, welche z. B. das Schwert des Simeon von Glaubenszweifeln Mariens deuten, das Aufsuchen ihres Sohnes während seiner apostolischen

1) 3. p. q. 27. a. 4. Sed contra est.

2) De nat. et grat. 36. n. 42.

Thätigkeit als mütterliche Eitelkeit; auch sei dies keine allgemeine, sondern nur eine örtliche Tradition. Aber das löst die Schwierigkeit nicht vollkommen. Denn man kann entgegnen: Wir haben keine so ausdrücklichen und gewichtigen Zeugnisse für die unbefleckte Empfängniß im Orient, wie für die Sündhaftigkeit Mariens. Denn letztere sind weit älter und werden von den bedeutendsten Vätern abgelegt, während erstere von späteren, zum Theil unbedeutenden griechischen Vätern, namentlich von überschwänglichen, orientalisch phantastischen Lobrednern herrühren. Und so bleibt, scheint es, nur die Alternative: Entweder bilden die Aussprüche der letzteren über die Vorzüge und die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau eine beweiskräftige Tradition, und dann muß als solche noch weit mehr die Lehre von der Sündhaftigkeit Mariens angesehen werden. Oder man spricht dieser letzteren den Charakter einer giltigen Tradition ab, dann beweisen noch weit weniger die oratorischen Ergüsse byzantinischer Rhetoren ihre Unbeflecktheit.

Dieser Einwand trifft jedenfalls nicht unsere obige Beweisführung für die unbefleckte Empfängniß und Sündelosigkeit Mariens. Denn wir haben keine formelle und ausdrückliche Tradition für die älteren Zeiten behauptet, sondern nur die Anerkennung der vollkommensten Reinheit und Begnadigung Mariens, wie sie auch in der heiligen Schrift grundgelegt ist. Aber auch diese Anerkennung sollte erst im Laufe der Jahrhunderte unter der Leitung desselben Geistes, der in der Schrift jene Reinheit uns geoffenbart hat, sich vertiefen und erweitern. In der ersten Zeit war diese Vertiefung und Erweiterung noch nicht auf dem Punkte angelangt, daß darin die Sündenlosigkeit und unbefleckte Empfängniß der Jungfrau schon explicite erkannt wurde. Erst im Mittelalter war die Entwickelung des Glaubensbewußtseins so weit fortgeschritten, daß die Sündenlosigkeit Mariens allgemein gelehrt und geglaubt und so Gegenstand der eigentlichen Tradition wurde; die griechischen Väter also, welche sie nicht anerkannten, sind weder für noch gegen eine Tradition aufgetreten. Die unbefleckte Empfängniß als solche wurde erst in den letzten Jahrhunderten Gegenstand der Tradition. Wie die Scholastiker, die sie leugneten, keiner Tradition widersprachen, so können auch die griechischen Väter nicht als Träger einer diesbezüglichen Tradition angesehen werden; sie sind recht ausdrucksvolle Träger der traditionellen Ueberzeugung von der Reinheit Mariens, und weil zu ihrer Zeit diese Ueberzeugung schon tiefere Wurzeln im Bewußtsein der Kirche geschlagen, so sind ihre starken Lobsprüche nicht als rhetorische Figuren zu betrachten, ihr Zeugniß steht dem der älteren, gewichtigeren Väter, welche noch von Sünden Mariens sprechen, nicht nach, sondern hat ein weitaus größeres Gewicht, da

diese den noch weniger entwickelten Glauben ihrer Zeit zum Ausdruck brachten.

III. Nachdem so gezeigt ist, daß die Sündenlosigkeit der Gottesmutter keinen dogmatischen oder dogmengeschichtlichen theologischen Bedenken unterliegt, bleibt ihr inneres Wesen noch genauer zu bestimmen, speciell die Frage zu entscheiden, ob dieselbe als einfache Thatsache (impeccantia), oder als Unmöglichkeit zu sündigen (impeccabilitas) zu fassen ist.

1. Um diese Frage mit mehr Bestimmtheit zu formuliren und zu beantworten, ist es zweckdienlich, die Scala der Sündenlosigkeit, wie sie in der Gnadenordnung thatsächlich besteht, zu Grunde zu legen, und dann zuzusehen, an welchem Punkte die Sündenlosigkeit Mariens einzufügen ist.

Sündenlosigkeit kommt allen Gerechten, welche bis zum Ende ausharren, wenigstens am Ende ihrer Laufbahn, zu, also allen Prädestinirten. Sie konnten sündigen, aber durch die Mitwirkung mit der Gnade Gottes sind sie thatsächlich sündenlos, frei von Todsünden geblieben. Höher steht die Sündenlosigkeit der Apostel, welche in der Gnade befestigt (confirmati in gratia) waren. Ihre Stellung in der Gnadenordnung ist so wichtig, daß sie ihnen nicht durch eine schwere Sünde verloren gehen konnte. Sie wurden darum unfehlbar vor aller Todsünde durch die Gnade bewahrt: in einem gewissen Sinne waren sie impeccabel. Höher stand die Sündenlosigkeit des ersten Menschen, der innerlich so ausgerüstet war, daß er mit der größten Leichtigkeit alle Sünden meiden konnte: schon seine gnadenreiche Ausstattung verlieh ihm das posse non peccare. Weit höher steht die Unsündhaftigkeit der Seligen im Himmel, denen die Anschauung Gottes und die definitive Erreichung ihres Endzieles die Sünde unmöglich macht; noch höher die Impeccabilität der Seele Jesu Christi, welche außer der Unsündhaftigkeit der Seligen noch an der absoluten Impeccabilität Gottes participirt.

Nach Allem, was wir oben über die Unsündhaftigkeit Mariens ausgeführt haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sie zwischen die des ersten Menschen bezw. der Apostel einerseits und die der Seligen bezw. die absolute Impeccabilität Jesu Christi andererseits eingereiht werden muß. Kraft des donum integritatis stand sie auf gleicher Stufe mit Adam, dasselbe war aber zugleich mit der Gabe der Apostel, der confirmatio in gratia verbunden.

Nach ihrer zweiten Heiligung erlangte sie eine innere Unmöglichkeit zu sündigen, die an und für sich blos mit moralischer Nothwendigkeit die Sünde ausschloß. Da aber diese Begnadigung aus ihrer Mutterschaft folgte, so war die Unmöglichkeit zu sündigen innerlich begründet, und da die neue Gnadenordnung, in der diese Mutter-

schaft ein wesentliches Glied bildet, eine unbedingte Geltung hat, einen definitiven Abschluß der Heilsordnung darstellt, nicht eine bedingte Bedeutung hat, wie der paradiesische Zustand, nicht eine vorübergehende provisorische, wie das A. T., so ist jene Unmöglichkeit zu sündigen für Maria eine absolute. Sie reicht einigermaßen an die der Seligen in ihrer definitiven Zielerreichung heran, ja selbst an die ihres Sohnes. Denn wie die hypostatische Union, aus der die Unsündhaftigkeit Christi sich ergibt, eine absolute unabänderliche Thatsache ist, so die davon nicht zu trennende gratia maternitatis Mariens und der damit gegebene Gnadenstand.

2. Der heil. Thomas scheint die Unsündhaftigkeit Mariens etwas tiefer zu stellen, nämlich unter die der Stammeltern, wenigstens vor der Verkündigung; im Grunde stellt aber auch er sie über die des ersten Menschen im Stande der Unschuld. Er handelt darüber in dem ungewöhnlich umfangreichen, aber höchst interessanten Artikel, der den fomes peccati in Maria zum Gegenstand hat. Wir müssen auf denselben etwas näher eingehen.

Auf die Frage: Utrum per sanctificationem fuerit B. Virgini fomes totaliter sublatus? antwortet er: Circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, quae fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt, quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum: sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dixerunt, quod sublatus fuit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem personae, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum; remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturae, prout scl. est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus.

Ad horum autem intellectum oportet considerare quod fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi; quod quidem fit, inquantum inclinat ad malum vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem naturae, non autem in

quantum pertinet ad corruptionem personae. Nam secundum Augustinum (de nupt. et conc. I, 24) libido est, quae peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quae non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, inquantum pertinet ad corruptionem personae, non posset remanere, inquantum pertinet ad corruptionem naturae. Restat ergo ut dicamus, quod vel totaliter fuerit sublatus fomes ab ea per primam sanctificationem, vel si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi, quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires numquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est (q. 15. a. 2.) fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis Matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cujus virtute nullus a prima damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus vel cujuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum.

Et ideo videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens: hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum in ipsa Conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter fomite subtracto[1]) . . . .

---

1) 3. p. q. 27. a. 3.

Man kann nicht leugnen, namentlich wenn man noch eine Stelle[1]) im Compendium theologiae berücksichtigt, daß der heil. Thomas der seligsten Jungfrau vor ihrer Verkündigung das donum integritatis, wie es Adam besessen, nicht zuerkennt. Der eigentliche Grund dafür liegt offenbar in seiner unvollkommenen Auffassung der Befreiung Mariens von der Erbschuld. Uebrigens spricht er sich so gemäßigt aus (videtur, melius videtur dicendum), daß er eine entgegengesetzte Anschauung nicht verurtheilt.

Seine Gründe sind auch recht schwach; denn wenn es der Würde Christi keinen Eintrag thut, daß vor ihm durch seine Verdienste Viele die geistige Gnade erhielten, warum sollte nicht in einem Falle, der so außerordentlich ist, die Reinheit des Fleisches vor ihm und durch ihn gegeben worden sein; im Gegentheil, wir müssen jetzt sagen: wenn die Erlösung durch Christus sich an Maria in vollkommener Weise darin zeigt, daß sie im Voraus von der Makel der Seele befreit wurde, dann gilt dasselbe und noch mehr auch für die Makel des Fleisches. Nicht einmal die Analogie mit der Unsterblichkeit des Fleisches trifft zu. Man kann nicht beweisen, daß die Todten, welche während des Todes Christi aus ihren Gräbern erstiegen, wieder gestorben seien; jedenfalls läge keine Inconvenienz darin, daß ihre Leiber vor dem Herrn die Unsterblichkeit erlangt hätten. Was aber speciell die seligste Jungfrau angeht, so war ihr Leib, weil vom Fluche der Erbschuld frei, auch dem Tode nicht unterworfen, also in gewissem Sinne, den wir später bei der Himmelfahrt Mariens genauer erklären werden, unsterblich vor der Auferstehung Christi.

Das Wichtigste aber in dieser Frage ist, daß der heil. Thomas der seligsten Jungfrau mehr Unsündhaftigkeit zuerkennt als dem ersten Menschen mit seinem donum integritatis. Denn er behauptet auch für die Zeit vor der Empfängniß ihres Sohnes die confirmatio in gratia. Also was ihr an innerer Integrität abging, ersetzte weit mächtiger die actuelle Gnade und Leitung Gottes, während Adam trotz seiner gänzlichen Freiheit von der Begierlichkeit doch der Sünde erlag. Es kann aber doch keinem Zweifel unterliegen: es ist ein weit höherer Grad der Sündenlosigkeit, bei absoluter Möglichkeit von ungeregelten Regungen, durch die Gnade Gottes so unfehlbar von ihrer Bethätigung befreit zu werden, daß die Sünde gar nicht eintreten kann, als in der vollkommensten Weise von den ungeordneten Regungen frei zu sein und doch der Sünde unterliegen zu können.

1) Quia in B. V. M. vires inferiores non erant totaliter rationi subjectae, ut scl. nullum motum haberent a ratione non praeordinatum et tamen sic cohibebantur ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici quod in B. V. post sanctificationem remansit quidem fomes quoad substantiam, sed ligatus. c. 224.

Man könnte versucht sein, die Meinung des heil. Thomas noch mehr der jetzt gewöhnlichen dadurch zu nähern, daß man den Umstand betont, auch bei der seligsten Jungfrau habe die innere Ausstattung (sanctificatio) der Sünde entgegengewirkt, wenn freilich sie nicht ganz unmöglich gemacht; dasselbe sei aber auch von der inneren Ausstattung des ersten Menschen zu sagen, der trotz derselben der Gnade und Leitung Gottes bedurfte; denn sonst wäre er ja nicht gefallen. Hätte er die entsprechende gratia efficax gehabt, würde er die Sünde vermieden haben.

Aber diese Beweisführung scheint nicht durchschlagend. Denn erstens könnte man mit dem heil. Augustin annehmen, die Ausstattung Adams sei so reichlich gewesen, daß er des Gebetes und also der Gnade nicht bedurfte. Wenn nun diese Auffassung auch wohl dem heil. Thomas nicht beigelegt werden darf, so bleibt doch ein anderer Ausweg: Er versteht die sanctificatio der seligsten Jungfrau von der heiligmachenden Gnade oder doch nur von der geistigen Ausstattung Mariens, welche die actuelle Gnade zur Bewahrung von ungeordneten Regungen dringender erforderte, als die Ausstattung Adams, bei dem sie Leib und Seele umfaßte; diese letzte, obgleich sie die Sünde nicht unmöglich macht, schloß das donum integritatis ein, die erstere kann ohne donum integritatis, wie bei den Gerechten überhaupt, bestehen, während erst durch die actuelle Gnade die Sünde unmöglich gemacht wird.

§. 354.

Die Gnadenfülle der seligsten Jungfrau Maria.

I. Hierüber ist bereits oben in §. 351 gehandelt worden, indem die Gnadenfülle als Grundlage der unbefleckten Empfängniß geltend gemacht wurde. Hier muß deren Natur und Ausdehnung noch genauer bestimmt werden, wobei umgekehrt auch die unbefleckte Empfängniß uns als Grundlage dienen kann.

1. Die ersten Worte des englischen Grußes bezeichnen Maria als „voll der Gnaden", gratia plena; doch ist mit diesen Worten allein wenig für das Maß der Gnade der Mutter Gottes gewonnen. Denn im Griechischen lesen wir blos „Begnadigte", Κεχαριτωμένη, und selbst die lateinische Uebersetzung der Vulgata, sachlich als richtig zugegeben, gibt uns über die Fülle ihrer Gnaden nicht den hinreichenden Aufschluß. Denn einerseits kommt die Fülle der Gnade dem Menschen Christus als eigentlicher Vorzug zu; mit der Gnade des Gottmenschen kann aber doch die Gnade eines bloßen Geschöpfes in keiner Weise auf eine Stufe gestellt werden. Anderseits kann man auch von anderen hochbegnadigten

Seelen in Wahrheit sagen, daß sie voll der Gnaden sind, obschon der Gnadenschatz der Diener Gottes mit dem der Gottesmutter nicht in Vergleich gestellt werden kann.

Auch die übrigen Lobsprüche des englischen Grußes: Der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Weibern, können anderen Heiligen ertheilt werden, und werden selbst in der heiligen Schrift solchen zuerkannt. Gott der Herr verheißt dem Josue, dem Jeremias u. A., daß er mit ihnen sein werde, Judith wird als benedicta inter mulieres gepriesen.

Darum reicht es, wenn man die eigenartige Begnadigung der seligsten Jungfrau recht beurtheilen will, nicht hin, den Wortlaut der ihr beigelegten Lobsprüche allein zu berücksichtigen: man muß in Erwägung ziehen, wem sie beigelegt werden, unter welchen Umständen u. s. w. Als Verkündigung der Menschwerdung haben z. B. die Worte Dominus tecum offenbar einen unvergleichlich höheren, ja specifisch anders gearteten Inhalt, als wenn Gott seinen Dienern verheißt, mit seiner Hilfe bei ihnen zu bleiben. Diejenige, welcher die höchste Bevorzugung, die einem Weibe zu Theil werden kann, nämlich Mutter Gottes zu sein, angekündigt wird, muß in einem ganz anderen Sinne Gebenedeite unter den Weibern genannt werden, als eine außerordentliche Heldin, welche freilich als starke Retterin ihres Vaterlandes in dieser beschränkten, irdischen Sphäre unter allen Weibern gebenedeit zu werden verdient. Allerdings hat die Errettung des Vaterlandes durch Judith nicht rein irdische Bedeutung; sie hat das Volk Gottes errettet, welches die Vorbereitung und das Vorbild des neuen Bundesvolkes darstellt: und darum kann Judith auch auf einem höheren, geistigen Gebiete gebenedeit unter den Weibern genannt werden, aber dann nur als Vorbild eines anderen heldenmüthigen Weibes, welches sein „Leben nicht geschont", sondern sich und ihren Sohn zur Errettung des Volkes hingab.

2. Wir müssen also vor allem erwägen, wer diejenige ist, welche „begnadigt" oder „voll der Gnaden" genannt wird. Die Begnadigung und die Fülle der Gnaden richtet sich nach der Stellung, dem Amte der Person, welcher sie verliehen wird. Geradeso werden wir ja auch das Gnadenmaß, die Fülle der Gnaden des Gottmenschen bestimmen müssen, und eben nach der Verschiedenheit der begnadigten Subjecte kann die Fülle derselben eine sehr verschiedene sein. Ein Apostel kann voll der Gnaden genannt werden, wenn er alle jene hohen, seinem Amte entsprechenden Charismen besitzt. Christus besaß nicht eine relative Fülle, wie ein Geschöpf, sondern eine absolute, in dem Sinne, daß es keine größere Gnade geben kann, als die seinige. Diese absolute Fülle der Gnadenfülle ergibt sich, wie wir sehen werden,

aus der denkbar innigsten Verbindung der heiligsten Menschheit mit der Quelle aller Gnaden, aus seiner höchsten Würde und Stellung im Universum und endlich aus seinen Functionen, welche auf eine Vermittelung der Gnade an alle Begnadigten zurückgeführt werden können. So muß auch die relative Gnadenfülle Mariens aus ihrem eigenthümlichen Personalcharakter als Mutter Gottes abgeleitet und nach ihm bemessen werden. Und da gelten analog dieselben Gesichtspunkte, welche auch bei der Beurtheilung der Gnade Christi maßgebend waren.

3. Als Mutter hat sie eine nähere, innigere Vereinigung mit ihrem Sohne, der Quelle aller Gnaden, erlangt, als ein jedes andere pure Geschöpf; dieselbe ist die innigste, welche unter Geschöpfen uns bekannt und denkbar ist. Die Würde, Erhabenheit der Stellung einer Gottesmutter übertrifft jede geschaffene Würde. Durch sie ist der Welt alles Heil geworden, werden alle Gnaden des Erlösers vermittelt. Sie muß also einen Schatz von Gnaden besitzen, der diesen drei höchsten Rücksichten vollkommen entspricht. Somit wäre sie schon voll der Gnaden. Da diese Rücksichten aber die höchsten sind, welche für ein Geschöpf zur Geltung kommen können, so muß sie eine Fülle der Gnade besitzen, welche unvergleichlich die aller Geister und begnadigten Seelen übertrifft.

Wenn darum manche Väter das Κεχαριτωμένη des englischen Grußes von ihrer Mutterschaft verstehen, so schließt das unsere Erklärung von der Fülle der Gnaden nicht aus, sondern ein, wie auch die zunächst an die lateinische Uebersetzung anknüpfende Fassung: „voll der Gnaden" die Gnade der Mutterschaft einschließt und voraussetzt. Der Engel will ganz gewiß beide großen Gnaden: die gratia maternitatis und sodann die daraus entspringende und ihr entsprechende Gottgefälligkeit der Jungfrau, also ihren Gnadenstand als einen ganz bevorzugten bezeichnen. Diese Bevorzugung in der Gnade ergibt aber, wie wir ausführten, die Fülle der Gnaden, die höchste, einem bloßen Geschöpfe zu Theil gewordene Gnade.

4. Der heil. Thomas betont besonders den ersten Gesichtspunkt, um der Mutter Gottes eine Fülle der Gnaden zuzuerkennen, wie sie keinem anderen Geschöpfe zu Theil geworden.

Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit (Coel. hier. c. 4.), quod angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et (Joann. 1, 17) dicitur: Gratia et veritas

per Jesum Christum facta est. Beata autem virgo Maria propinquissima fuit Christo secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere[1]).

Wie dieses Ueberfließen der Gnade aus dem Urquell kraft der innigen Verbindung, aus nächster Nähe zu derselben zu verstehen ist, werden wir später bei der Gnadenfülle Christi erklären; es handelt sich dabei nicht um ein nothwendiges, naturhaftes Wirken der Gottheit, sondern um ein übernatürliches Gnadengesetz: Je inniger Gott ein Wesen an sich heranzieht, um so höhere Gnaden und Güter verleiht er ihm auch. In der Verbindung der Mutter des Herrn mit dem in ihrem Schooße wohnenden Kinde ist aber selbst die Möglichkeit einer sozusagen naturhaften Einwirkung des Sohnes auf die Mutter gegeben. Wir wissen, daß das Fleisch des Herrn „lebenspendend" ist. Wenn dasselbe nun schon durch seine bloße Berührung die Leibes- und Seelenkrankheiten heilte, wenn es den Gläubigen in der Eucharistie das Gnadenleben verleiht; welche Lebenskraft mußte von dieser heiligsten Menschheit in die Mutter überströmen, die sozusagen ein physisches Wesen mit ihrer Leibesfrucht ausmachte, aus deren Fleisch und Blut der Leib des Gottmenschen gebildet wurde!

5. Den dritten von uns angeführten Grund für die Fülle der Gnaden Mariens berührt der heil. Thomas in demselben Artikel in der Antwort auf den Einwurf, daß Christus die Fülle der Gnaden eigenthümlich sei. Unicuique datur a Deo gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus, ut esset filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiae, quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur (Joann. 1, 16): De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Sed beata virgo Maria tantam obtinuit gratiae plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret[2]).

6. Die Würde der Mutterschaft, welche wir an zweiter Stelle für die Gnadenfülle der seligsten Jungfrau geltend machten, verwendet der heilige Lehrer speciell dazu, um ihre Freiheit von aller Sünde[3]) darzuthun, wovon früher. An der Ehre wie Unehre der Eltern nehmen, wie er bemerkt, auch die Kinder Theil; damit ist die natürliche Solidarität zwischen der Würde des Kindes und der der Mutter ausgesprochen: ein spärlicher Gnadenstand der Mutter Gottes würde dem Gottessohne selbst Unehre machen, die Auszeichnung und höchste

---

1) 3. p. q. 27. a. 5. — 2) Ibid. ad 1m. — 3) Ibid. a. 4.

Würde des Sohnes hat die entsprechende Würde und Auszeichnung seiner Mutter sowohl von selbst im Gefolge, als auch verlangt es die kindliche Pietät und Liebe, daß der Sohn seine Mutter seiner eigenen Stellung entsprechend erhebe. Wie er nun das Haupt der Schöpfung, der König aller Engel und Menschen ist, so ist damit von selbst seine Mutter Königin der Welt, das erhabenste aller Geschöpfe. In der übernatürlichen Ordnung aber, welcher die Mutterwürde Mariens ganz und gar angehört, bemißt sich die Stellung in der Stufenreihe der Wesen nach der Höhe des Gnadenstandes. Sie muß also die höchste Gnade besitzen, welche überhaupt einem Geschöpfe verliehen wird.

II. So folgt also aus der Gnade der Mutterschaft ebenso naturgemäß die Fülle der Gnaden Mariens, wie aus der Gnade der hypostatischen Union die absolute Fülle der Gnaden Christi. Daraus ergibt sich eine weitere Schlußfolgerung.

1. Wie die Gnade der hypostatischen Union nicht verdient werden konnte, so auch die Gnade der Mutterschaft nicht, jedenfalls nicht de condigno. Denn zu solchem Verdienste wäre doch der Stand der heiligmachenden Gnade als Vorbedingung erforderlich. Die Verleihung dieser Gnade war aber wie in Christus von der hypostatischen Union, so bei Maria abhängig von ihrer Erwählung zur Mutter Gottes, sie wurde also erst gegeben in Folge der Mutterschaft.

Allerdings besteht zwischen beiden ein großer Unterschied. Die Menschheit Jesu Christi hat nie, auch nicht einen Augenblick, außer der göttlichen Hypostase existirt; für sie war also ein Verdienst vor der Union absolut nicht möglich. Maria wurde aber thatsächlich Mutter Gottes erst mit der Empfängniß ihres Sohnes. Sie konnte also vor diesem Augenblicke die heiligmachende Gnade erhalten und kraft derselben wirkliche Verdienste haben. Sie besaß auch die Fülle der Gnaden nicht in so unendlichem Grade, daß sie, wie bei Christus, unvermehrbar gewesen wäre; wir haben ja oben unter anderen Titeln derselben auch die wirkliche Einwohnung des Gottessohnes in ihrem Schooße hervorgehoben; in der Empfängniß des Gottessohnes muß sie also eine große Vermehrung der Gnaden erlangt haben. Der heil. Thomas bezeichnet nach Vorgang der Väter diesen Moment als besonderes Stadium in der Heiligung Mariens[1]). Aber wenn

---

1) In rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior: nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis: sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum

so die seligste Jungfrau sich nach einen hohen Gnadenschatz verdienen konnte: die göttliche Mutterschaft konnte sie sich nicht im eigentlichen Sinne verdienen; denn diese Gnade gehört einer höheren Ordnung an, wie die heiligmachende Gnade; dieselbe nähert sich der hypostatischen Union, sie gehört jedenfalls der Ordnung der hypostatischen Union an, welche unendlich über die Ordnung der gewöhnlichen Kinder Gottes erhaben ist. Zu einem eigentlichen Verdienste gehört aber vor allem Proportion zwischen der Leistung und dem Lohne. Wie wir mit natürlichen Kräften nicht die übernatürliche Gnade und Glorie verdienen können, so kann kein Geschöpf, wenn es auch noch so reich mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet ist, die Würde des Gottmenschen oder auch nur die der Gottesmutter verdienen.

2. Wenn dennoch die heiligen Väter dem Verdienste ihrer Demuth und Reinheit es zuschreiben, daß der Sohn Gottes sie zur Mutter erwählte, so steht das mit dem Gesagten nicht in Widerspruch. Denn erstens ist dies nicht von einem Verdienste im strengen Sinne des Wortes zu verstehen, wie dies schon ihre oratorische Ausdrucksweise beweist: ihre Demuth und Jungfräulichkeit habe den Sohn Gottes in ihren Schooß herabgezogen u. dgl. Zweitens konnte sie sich mit der bereits verliehenen Gnade jenen höheren Gnadenstand erwerben, welcher als würdige Disposition zur Aufnahme des Sohnes gefordert wurde. So kann ja auch der noch nicht gerechtfertigte Sünder mit Hilfe übernatürlichen Beistandes sich die entsprechende Disposition zur Aufnahme der Gnade der Rechtfertigung verdienen. Nämlich drittens war zwar die Gnadenfülle der seligsten Jungfrau eine Folge ihrer Mutterschaft, das schließt aber nicht aus, daß im Plane Gottes ein entsprechender Gnadenschatz der wirklichen Mutterschaft voranging und vor ihr verliehen wurde, durch welche die Mutterschaft und damit die ganze daraus quellende Gnadenfülle von Maria (de congruo) verdient wurde.

---

ad locum suum pervenerit. Et similiter in B. Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea, quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in B. Virgine ex praesentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria . . . 3. p. q. 27. a. 5. ad 2^{m}. — Von einigen Theologen ist der Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Stadium so stark betont worden, daß nur im ersten, nicht auch im zweiten eine Vermehrung der Gnade möglich gewesen. Chr. Vega hat sogar das dritte endgiltige, unveränderliche Stadium, die selige Anschauung, der Mutter Gottes schon in diesem Leben zugesprochen. Aber selbst die gemäßigtere Ansicht von Suarez, der die visio beata auf den Augenblick der Empfängniß des Wortes beschränkt, muß als unbewiesene Behauptung bezeichnet werden.

3. Die heiligen Väter haben insbesondere in ihren Erklärungen des englischen Grußes diese überschwängliche Gnadenfülle Mariens hervorgehoben. Als feierlicher Abschluß und officielle Zusammenfassung der Lobsprüche auf die Κεχαριτωμένη, zu welcher der Engel das χαῖρε sprach, kann für die griechische Kirche die Ἀκολουθία εἰς τὸν ἀκάθιστον ὕμνον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου angesehen werden; bezeichnend ist besonders das Ellogium βάθος δυσθεώρητον, welches der begeisterte Sänger der vom Engel begrüßten Jungfrau wiederholt beilegt[1]).

Die Tradition der gesammten Kirche bringt Pius IX. in der Bulle Ineffabilis zum Ausdruck, wenn er sagt, die heiligen Väter lehrten: Hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustum, adeo ut numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit: Benedicta tu inter mulieres.

III. Genauer bestimmen die Theologen die unermeßliche Gnadenfülle der Gottesmutter in folgender Weise.

1. Sie besitzt nicht nur die plenitudo sufficientiae et excellentiae, welche auch anderen bevorzugten Heiligen zukommt, die gleichfalls den für ihre hohe und ausgezeichnete Stellung im Reiche Gottes entsprechenden Gnadenschatz erhalten bezw. sich ihn verdienen, sondern wegen der einzigartigen, höchsten Stellung der Mutter Gottes im Reiche Gottes, im ganzen Universum, besitzt sie vielmehr eine plenitudo summae abundantiae et singularitatis. Sie besitzt den Gnadenschatz in solcher Fülle, daß er auch auf Andere überströmen kann, zwar nicht in dem Sinne, wie wir von der Fülle Jesu Christi empfangen, sondern in dem Sinne, daß sie in würdiger Weise bei der Vermittelung der Erlösungsgnade thätig mitwirken konnte. Und da nun die Erlösungsgnade eine universelle ist, so muß die würdige Mitvermittlerin in derselben eine plenitudo redundantiae universalis et indefinitae besitzen. Um sie jedoch noch deutlicher von der entsprechenden Gnadenfülle des Erlösers zu unterscheiden, nennen die Theologen dieselbe im Gegensatz zur plenitudo effluentiae eine plenitudo affluentiae, und bezeichnen Maria bildlich als den Hals, der die Gnaden aus dem Haupte Christus in seinen mystischen Leib überleitet. Die active Betheiligung der Mutter Gottes an der Gnadenspendung wird nachdrücklicher durch das Bild des Herzens ausgedrückt: In dem mystischen Leibe Christi kommt zwar alles Leben vom Haupte Christus, aber auch seine Mutter

1) Ὡρολόγιον τὸ μέγα. Romae 1876. S. 277—291.

bildet ein untergeordnetes, vom Haupte ganz und gar abhängiges Lebenscentrum, dem insbesondere die Aufgabe zufällt, das Lebensblut nach allen Gliedern nicht einfach zu leiten, sondern activ zu versenden.

2. Es ist darum durchaus nicht unwahrscheinlich, was Suarez[1]) ausführt, das Gnadenmaß der seligsten Jungfrau habe, wenigstens nach der Empfängniß des Sohnes Gottes oder doch am Ende ihres Lebens, das nicht nur aller einzelner Heiligen und Engel, auch der höchsten, übertroffen, sondern auch die Gnadensumme aller Geschöpfe zusammengenommen, wenigstens unter der nicht unwahrscheinlichen Annahme, daß die Gnade des Erlösers sich auf die Engel erstrecke. Es spricht dafür zwar nicht derselbe zwingende Grund, der für das Maß der Fülle der Gnade Christi von uns angeführt wird: das Princip aller Gnaden muß alle Gnaden selbst in sich (virtuell) besitzen; also muß Christus, von dem alle Gnaden aller Geschöpfe kommen, die Gnaden aller zusammengenommen besitzen, — aber einigermaßen analog läßt sich auch in Bezug auf Maria argumentiren. Maria ist freilich nicht das Princip aller Gnaden, die Gnaden werden auch nicht ex condigno merito von ihrer Seite ausgetheilt, sondern nur ex congruitate, aber sie werden doch gegeben mit Rücksicht auf die Gottwohlgefälligkeit ihrer Person, ihrer Werke und Bitten, welche durch den Gnadenstand bedingt ist. Nun ließe es sich ja wohl denken, daß wegen einer bestimmten endlichen Gottgefälligkeit (Gnade) Mariens Gott fort und fort an Engel und Menschen ihre bestimmten Gnaden vertheilte, die schließlich in ihrer Gesammtheit die Gnade Mariens überträfen. Aber jedenfalls entspricht es weit mehr der Natur der Sache, daß auch ein untergeordnetes Gnadenprincip, das aber immerhin wie Maria einigermaßen Grund der Gnadenspendung sein soll, selbst in sich so viel Gnaden besitzt, als überhaupt durch dasselbe oder doch wegen desselben gespendet wird. So kann man es denn freilich nicht beweisen, aber doch annehmbar erscheinen lassen, daß die Gnadenfülle der Mutter die aller begnadigten Geschöpfe zusammengenommen übertrifft.

3. Dagegen kann der Versuch von Suarez, den Gnadenschatz Mariens am Ende ihres Lebens numerisch zu bestimmen, auf wissenschaftliche Exactheit keinen Anspruch erheben. Er nimmt dabei an, daß die Gnadengrade der seligsten Jungfrau nach dem Gesetze einer geometrischen Progression zugenommen hätten, und zwar so, daß mit jedem guten Werke der vorausgehende Gnadengrad sich verdoppelt habe. Setzt man nun auch nur einen mäßigen Gnadengrad im Anfange ihres Daseins bezw. ihres ersten Vernunftgebrauches voraus,

---

1) De Incarn. disp. 18. s. 4.

und bedenkt man, daß die seligste Jungfrau keinen Augenblick vorübergehen ließ, ohne wenigstens einen guten (verdienstlichen) Gedanken zu fassen, und daß solcher Augenblicke ihres irdischen Daseins unzählbar viele angenommen werden müssen, so ist die Summe aller Glieder dieser Progression bezw. das Endglied so über alle Vorstellung groß, daß man für die Zeit des Todes einen unermeßlichen Gnadenschatz bekommt. Derselbe wird noch in's Ungemessene vermehrt, wenn man schon am Anfange des Lebens Marias ihr die Gnade des höchsten Engels zuerkennt, wenn man sie schon im Mutterschooße mit dem Gebrauche der Vernunft ausgestattet sein läßt, wenn selbst im Schlafe ihr Herz wachte, wenn man ihr ein Leben von 60 Jahren zuschreibt[1]).

Gegen die Exactheit dieser Berechnung läßt sich aber Manches einwenden. So z. B. ist es eine sehr hypothetische Annahme, daß die Gnadenvermehrung immer um das Doppelte zunehme. Die Gnadengrade überhaupt numerisch zu fassen ist eine sehr gewagte Sache. Es soll die seligste Jungfrau dem großen Theologen darüber ihr Wohlgefallen ausgesprochen haben; nun, solche Erzählungen können in wissenschaftlichen Fragen keine Berücksichtigung finden. Indeß zeugen diese Versuche nicht blos von einer ungewöhnlichen Liebe und Verehrung zur Mutter Gottes, sondern sie haben auch den wirklichen Werth, daß sie uns eine anschauliche Vorstellung von der Vermehrung der Gnade geben, welche vielleicht den wirklichen Sachverhalt noch gar nicht erreicht, und uns so einerseits einen hohen Begriff von der reichsten Gnadenfülle der seligsten Jungfrau vermitteln, andererseits uns selbst die Möglichkeit zeigen, unermeßliche Gnadenschätze durch ein fortgesetztes Tugendleben aufzuhäufen[2]).

4. Im Gesagten haben wir übrigens nur die Vermehrung der

1) Das Endglied einer geometrischen Reihe (t) ist, wenn a das Anfangsglied, e der Fortschrittsexponent und n die Anzahl der Glieder ist, $= ae^{n-1}$. In unserem Falle ist $e = 2$, der Gnadenstand verdoppelt sich nämlich jedesmal, wir wollen den ersten Gnadengrad Mariens nur $= 1000000$ (10^6), die Momente ihres Lebens $= 10000000000^{10}$ ($= 10^{100}$) annehmen, dann ist $t = 10^6 . \frac{2^{1000}}{2}$. Dieser Ausdruck sieht sich zwar einfach an, enthält aber eine unvorstellbar große Zahl.

2) Man braucht dabei sich nur an das bekannte Rechenexempel vom Schachbrett zu erinnern. Der Erfinder des Schachspiels verlangte vom Persischen Schah nichts anders als die Weizenkörner, welche herauskommen, wenn auf das erste Feld 1, auf's zweite 2, auf's dritte 4, auf das vierundsechzigste 2^{63} Körner gelegt würden. Die Menge Weizen, welche sich daraus ergibt, ist so groß, daß man die ganze Erdoberfläche mehrere Fuß hoch damit bedecken könnte. Diese Menge entspricht allerdings der Summe aller 64 Posten, während der Gnadenschatz am Ende des Lebens nur dem letzten Posten (2^{63}) entspricht. Aber dieses letzte Glied ist in unserem Falle so enorm groß, daß es in's Unbegrenzte den Werth aller einzelnen Glieder des Schachbrettexempels zusammengenommen übertrifft.

Gnade Mariens durch ihre Tugendacte (ex opere operantis) berücksichtigt, es stand ihr aber noch ein Mittel zu Gebote, ihren Gnadenschatz ex opere operato durch den Empfang der Sakramente, insbesondere der heiligen Eucharistie, in's Unbegrenzte zu vermehren. Daß die Mutter Gottes wenigstens dieses Sakrament empfangen und zwar häufig, indem sie an dem täglichen „Brodbrechen und dem Gebete" der ersten Gläubigen theilnahm, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Welche Gnaden mögen ihr da bei ihrer intensiven Vorbereitung und Erneuerung jener ersten Aufnahme des Spenders aller Gnaden in ihren mütterlichen Schooß zu Theil geworden sein!

Die Taufe konnte sie nicht empfangen zur Nachlassung der Erbsünde, aber doch zur formellen und feierlichen, äußerlichen Eingliederung in den mystischen Leib des Herrn. Und wenn eine solche auch nicht nothwendig war, da sie von Ewigkeit als Mutter des Herrn erwählt, in innigste Gemeinschaft mit ihm gesetzt war, so läßt sich doch erwarten, daß, wie ihr Sohn die Johannestaufe empfangen wollte, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen," so auch sie das von Christus zur Aufnahme in die Kirche eingesetzte Sakrament nicht verabsäumt habe. Es war aber auch für sie keine leere Ceremonie, da sie, wie alle Katechumenen, welche nach vollkommener Reue und Nachlassung ihrer Sünden es empfangen, Vermehrung der Gnade erlangen konnte.

Das Sakrament der Firmung empfing sie in außerordentlicher Weise mit den Aposteln am Pfingstfeste durch die reichlichste Mittheilung des heiligen Geistes. Wenn diese Geistessendung den Aposteln vorzüglich außerordentliche Charismen für ihr apostolisches Amt mittheilte, so der seligsten Jungfrau, welche derselben weniger bedurfte, um so mehr heiligmachende Gnade. Aus demselben Grunde empfing sie auch nicht das Sakrament der Priesterweihe, von der ja das weibliche Geschlecht überhaupt ausgeschlossen ist.

Ihre Ehe mit dem heil. Joseph war darum kein Sakrament, weil die Ehe erst nach dem Tode ihres Gemahls zum christlichen Sakrament erhoben wurde.

Die Buße und letzte Oelung konnte sie wegen Mangel an Sünden oder Ueberbleibseln der Sünde nicht empfangen: Es muß als müßige Spielerei angesehen werden, wenn manche Theologen ihr auch den Empfang der Buße für möglich zu beweisen versucht haben, und gar weiterhin den heil. Johannes oder einen anderen Apostel als ihren Beichtvater bezeichnen. Nicht einmal eines Beichtvaters als Gewissensrathes bedurfte sie, sondern die Apostel konnten von ihr lernen, wie wir nun sehen werden.

IV. Wie aus der hypostatischen Union sich für Christus nicht nur die Fülle der Gnade im engeren Sinne, sondern auch die unendliche

Fülle der Weisheit und der übrigen Geistesgaben ergibt, so ist die Mutterschaft Mariens nicht blos Grund einer entsprechenden Fülle der heiligmachenden Gnade, sondern auch der gratiae gratis datae, insbesondere der Weisheit.

1. Nur darf diese Analogie nicht zu weit getrieben werden; denn es findet hier eine selbstverständliche Einschränkung statt. Nicht nur daß die göttliche Mutterschaft, so sehr sie auch Maria über alle Geschöpfe erhebt, doch unendlich unter der Sohnschaft Gottes steht, und darum wie die Gnadenfülle, so auch die Weisheitsschätze der Jungfrau nach ganz anderem Maßstab gemessen werden müssen, wie die des Gottmenschen: bei den Charismen kommt noch die selbstverständliche Einschränkung hinzu: Geistesgaben, welche der Mutter Gottes ganz unnütz, oder mit ihrem diesseitigen Zustande unverträglich gewesen, kann man ihr nicht beilegen. Zwar folgt der Satz der Scholastiker, man müsse ihr alle Vorzüge, die je einem Geschöpfe zu Theil geworden[1]), in abstracto genommen, ganz gewiß aus der Erhabenheit der Gottesmutter über alle Geschöpfe, aber wenn man ihn concreter und bestimmter fassen will, müssen offenbar die angegebenen Einschränkungen hinzugefügt werden, wie wir ja selbst ganz ähnliche bei Bestimmung der Vorzüge der Menschheit Christi berücksichtigen müssen.

2. Die Charismen also, welche zu der Ausbreitung des Evangeliums, der Regierung der Kirche, der Verwaltung der Sakramente den Aposteln gegeben wurden, kann man ihr nicht ohne Weiteres zuschreiben. Ebensowenig hat sie alle Vorzüge der Stammeltern im Paradiese besessen, noch weniger alle Weisheit der Engel, wenigstens nicht von Anfang an. Denn das Evangelium berichtet uns von einer relativen Unwissenheit der Eltern Jesu[2]), nöthigt uns also, einen Fortschritt in der Erkenntniß Mariens anzunehmen.

3. Aber dennoch muß man ihr, wenigstens nach der Ausgießung des heiligen Geistes, einen Grad der Weisheit als Einsicht in die Geheimnisse Gottes zuschreiben, der die höchste Erkenntniß aller Heiligen, selbst der Apostel weit übersteigt. Wenn sie dieselbe auch weniger zur Belehrung Anderer bedurfte, so verlangt doch das harmonische Verhältniß ihrer geistigen Ausstattung, daß wie die heiligmachende Gnade und also die Gottesliebe in ihr den höchsten Grad erreichte,

1) Rationabiliter creditur, quod illa quae genuit Unigenitum a Patre plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit. S. Thom. 3. p. q. 27. a. 1.

2) Fili, quid fecisti nobis sic? Und in Betreff der Antwort des Herrn auf diese Frage sagt der Evangelist: Et ipsi non intellexerunt, quod locutus est ad eos. Luk. 2, 48. 50.

so auch die entsprechende übernatürliche Erkenntniß ihr in reichlichstem Maße zu Theil wurde. Speciell verlangte ihre intensive Uebung der Gottesliebe auch eine entsprechende Bethätigung der Weisheit in fortdauernder Beschauung.

Wie nun kraft der hypostatischen Union für Christus die Fülle der Weisheit schon mit seiner Empfängniß gegeben war, so leiten auch viele Theologen analog aus der hohen Würde der Mutterschaft den Gebrauch der Vernunft für Maria schon im Mutterschooße ab; doch ist dieser Beweis jedenfalls nicht zwingend; und der heil. Thomas lehrt, wie wir oben sahen, das Gegentheil. Die Analogie mit Christus versagt wenigstens insofern, als, wenn man sie wirklich festhalten wollte, auch die Fülle der Weisheit der Mutter Gottes schon im Mutterschooße hätte zu Theil werden müssen, ja eigentlich bereits im Augenblicke ihrer Empfängniß. Indeß läßt sich auch nichts Triftiges gegen einen so frühen Vernunftgebrauch der wunderbar und unbefleckt empfangenen Gottesmutter einwenden; im Gegentheil, wie der Täufer wenigstens vorübergehend im Schooße seiner Mutter die Gegenwart des Messias erkannte, kann der Hochbegnadigten auch ein dauernder Gebrauch der Vernunft zugeschrieben werden, der freilich wie ihr Gnadenleben eines späteren Wachsthums fähig war.

4. Die Gabe der Prophezeiung besaß die seligste Jungfrau im hohen Grade, zwar nicht per modum habitus, aber doch, wie auch die Propheten, per modum actus transeuntis. Ihre Weissagung: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes gehört zu den großartigsten und wunderbarsten Vaticinien. Menschlicher Weise war gar keine Aussicht, daß eine arme Jungfrau aus einem unbekannten, verachteten Bergdorf der Gegenstand der allgemeinen Verehrung aller Zeiten werden sollte. Und wie genau ist diese Weissagung in Erfüllung gegangen!

Wie aus der Stellung des Herrn als Erlöser, Mittler, Richter aller Menschen auch eine entsprechende Erkenntniß aller Menschen und menschlichen Verhältnisse bis in die fernste Zukunft folgt, so hat man aus der allgemeinen Mutterwürde der Mutter Gottes ein ähnliches Wissen um alle Menschen und menschlichen Bedürfnisse ableiten wollen. Dies trifft gewiß zu für ihre Mittlerschaft, die sie jetzt im Himmel ausübt. Wie die Heiligen keiner besonderen Offenbarung bedürfen, um die Verhältnisse und die Bedürfnisse derjenigen kennen zu lernen, welche, wie ihre Angehörigen, Freunde, Verehrer in besonderer Beziehung zu ihnen stehen, so bedarf auch die allgemeine Mutter und Mittlerin aller Menschen keiner besonderen Mittheilung über deren Lage und ihre Gebete; diese Erkenntniß geht auf alle Einzelnen und ihre Verhältnisse, weil die Hilfeleistungen der Mutter

Gottes nicht blos auf die Menschheit im allgemeinen, sondern ganz speciell auf die Einzelnen gehen. Während ihres sterblichen Lebens richtete sich aber ihre Mitwirkung beim Erlösungswerke in dieser speciellen Weise nicht auf die einzelnen Menschen und ihre besonderen Nöthen. Freilich muß man ihr wegen ihrer wirksamen Betheiligung an dem Erlösungswerke eine höhere Erleuchtung in Betreff des Zustandes der Menschheit, ihres Elendes u. s. w. zuerkennen, als allen anderen Heiligen.

5. Sehr maßvoll behandelt der heil. Thomas die Charismen, insbesondere die Weisheit der seligsten Jungfrau. Non est dubitandum quia B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiae et gratiam virtutum et etiam gratiam prophetiae: non tamen accepit, ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiae enim usum habuit in contemplando secundum illud Lucae 2, 19: Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo; non autem habuit usum sapientiae quantum ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri secundum illud 1. Tim. 2. 12: Docere autem mulieri non permitto. Miraculorum usus autem ei non competebat, dum viveret; quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur (Joann. 10), quod signum fecit nullum, ut scl. omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in Cantico quod fecit: Magnificat anima mea Dominum (Luc. 1, 47.)[1]).

Damit sind der Mutter Gottes so hohe und unfaßbare Vorzüge zugestanden, daß man nicht der Ausschreitungen einer ungezügelten wenn auch frommen Phantasie bedarf, um sie, wie man meint, nach Gebühr zu ehren. Manche haben, in dieser ungemessenen Richtung weiterschreitend, auf Grund ihrer subjectiven Ansichten über körperliche Schönheit, ihr allerhand leibliche Vorzüge, wie z. B. blondes Haar zuschreiben zu müssen geglaubt!

§. 355.

Die Himmelfahrt Mariens.

Wir fügen hier sogleich die Himmelfahrt Mariens an, weil sie mit der Begnadigung der seligsten Jungfrau, insbesondere mit ihrer unbefleckten Empfängniß in untrennbarem Zusammenhange steht, und nur in diesem Zusammenhange recht verstanden und begründet werden kann.

1) 3. p. q. 27. a. 5. ad. 3^{m}.

I. Der Glaube an die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel ist gegenwärtig in der gesammten katholischen Kirche theoretisch und praktisch so fest begründet, daß er ohne alles Bedenken zum förmlichen Dogma erhoben werden könnte. Er findet sich ungefähr in demselben Stadium der Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins wie die Lehre von der unbefleckten Empfängniß unmittelbar vor der Definition dieses Dogmas; ja es besteht nicht einmal ein so formeller Widerspruch gegen die Himmelfahrt, wie damals gegen die unbefleckte Empfängniß, welche von Einzelnen, freilich blos von Theologen, ernstlich beanstandet wurde. Eine solche allgemeine Ueberzeugung bietet nach katholischen Glaubensprincipien das sicherste Kriterium für den Offenbarungscharakter einer Lehre.

Für den einfachen Gläubigen reicht eine solche Begründung vollkommen hin. Die Theologie dagegen hat die Aufgabe, aus den Glaubensquellen den wissenschaftlichen Nachweis für die Lehre zu liefern, und dieser Nachweis hat in unserem Falle allerdings mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen.

1. Wer nämlich die leibliche Himmelfahrt Mariens behauptet, der behauptet eine Thatsache. Thatsachen und besonders übernatürliche sind aber nicht a priori, sondern durch Zeugnisse zu beweisen. In der heiligen Schrift findet sich aber kein desfallsiges Zeugniß. Es müßte also ein solches aus der Kirchengeschichte erbracht werden; diese schweigt aber gleichfalls, oder vielmehr es finden sich nur legendenhafte Berichte über die Auferstehung und Auffahrt Mariens, in Schriften welche zum Theil von der Kirche als apokryph verworfen sind. Wenigstens vor dem 6. Jahrhundert läßt sich kein sicheres Zeugniß anführen, als was der Liber qui appellatur transitus, i. e. assumtio S. Mariae, der vom Papst Gelasius unter den Apokryphen angeführt wird, und ein dem Evangelisten Johannes unterschobenes Machwerk berichten. Die Legende läßt die Apostel alle beim Tode der Jungfrau in Jerusalem gegenwärtig sein, ihr leeres Grab recognosciren u. s. w.; wie wenig dies als sicher gelten kann, beweist der Umstand, daß Manche das Grab der Jungfrau nach Ephesus, wo sie mit dem Apostel Johannes zusammenlebte, verlegen; Tillemont glaubt sogar letzteres aus einer Stelle des Ephesinischen Concils beweisen zu können [1]).

2. Am entschiedensten spricht noch für die Thatsache die frühe Feier des Festes der Himmelfahrt im Morgenland, welche wohl schon bald nach dem Concil von Ephesus, welches die Würde der Gottesmutter so feierlich proclamirt hat, eingeführt wurde, nach Nicephorus freilich

---

1) Vgl. übrigens Nirschl im Katholik 1894, II. S. 385: Das Mariengrab in Ephesus.

erst durch den Kaiser Mauritius (582—602). An das Fest schließen sich dann auch die Festreden der Väter an, in welchen freilich immer jene Legende den Ausgangspunkt bildet. Mit dieser Festfeier hat es also eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem Feste der unbefleckten Empfängniß: sie stützt sich auf Sagen, die auf historischen Werth kaum Anspruch machen können. Selbst die nächste Veranlassung zu beiden Festen scheint eine gleiche. Wie bei der unbefleckten Empfängniß das Fest der Empfängniß des Täufers maßgebend gewesen, so wird die Aufnahme Mariens von griechischen Vätern mit der „Μετάστασις" des Evangelisten Johannes in Verbindung gebracht, dem der Heiland vorausverkündet, daß er bleiben werde. Sagen lassen auch den jungfräulichen Evangelisten wunderbar sterben und die Verwesung nicht schauen; um so mehr durfte die Jungfrau der Jungfrauen nicht im Grabe bleiben.

Im Abendlande dagegen wurde das Fest weit später eingeführt. Isidor von Sevilla kennt es noch nicht, die Synode von Toledo 656 kennt nur erst ein Marienfest, die Annuntiatio, welche aber eigentlich mehr ein Fest des Herrn als ein Fest der Muttergottes ist. Gregor von Tours (6. Jahrh.), der in seiner Gloria martyrum überhaupt viel Sagenhaftes berichtet, kennt auch die griechische Legende.

Dagegen fand, wie die unbefleckte Empfängniß am heil. Bernhard, so die Himmelfahrt an dem unbekannten Verfasser[1]) des Briefes Cogitis me, welcher fälschlich dem heil. Hieronymus (ep. ad Paulam et Eustochium) zugeschrieben wurde, einen scharfen Gegner, der wie Bernhard die Unsicherheit der Thatsache hervorkehrte. Eben weil man den heil. Hieronymus für den Verfasser hielt, hat sein Ansehen lange Zeit im Abendlande nachtheilig auf die Entwickelung der Lehre gewirkt, desgleichen eine aus derselben Zeit stammende, dem heil. Augustinus zugeschriebene Rede auf die Himmelfahrt.

Wir haben also in der Entwickelung der Lehre von der Himmelfahrt Mariens fast genau denselben Gang, wie bei der unbefleckten Empfängniß: Späte Einführung eines Festes, Begründung der Festfeier durch Legenden und apokryphe Schriften, Widerspruch von Seiten bedeutender Theologen. Und gleichfalls wie dieser Entwickelungsgang zum schließlichen Siege der Wahrheit führte, so auch jener: die Umwege und verfehlten Wege bilden wichtige Momente in dieser allmähligen Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins.

3. Schon die bereitwillige und allgemeine Aufnahme jener Berichte über das Ende Mariens beweist, wie sehr die Lehre von der Himmelfahrt Mariens der christlichen Glaubensüberzeugung entsprechend,

---

1) Er lebte wohl im 8. Jahrhundert.

wie sehr sie der Ehre der Gottesmutter angemessen erschien. Es sind darum nicht blos jene historischen Züge, sondern vielmehr die dogmatischen Gründe, welche die griechischen Väter, Andreas von Kreta, Germanus von Cstp., Johannes Damasc., Modestus von Jerus. in ihren Festreden hervorhoben, wie z. B. die innige Beziehung des Fleisches Mariens zu der ihres Sohnes und andere, die auch noch für uns maßgebend sind. Die Festfeier mit ihren Sagen hat also das kirchliche Bewußtsein entwickeln helfen, oder wenn die Berichte nicht auf überlieferten Thatsachen beruhen sollten, sind dieselben aus dem Bewußtsein von der Würde Mariens und der derselben gebührenden leiblichen Unverweslichkeit entstanden.

Aber noch in einer andern Beziehung sind jene Erzählungen und die Festfeier, insofern sie auf ihnen beruht, von Bedeutung. Die Himmelfahrt ist nicht eine äußerlich unconstatirbare Thatsache wie die unbefleckte Empfängniß, sie ist in einigen ihrer Momente ein sinnenfälliges Factum. Wenn sie nun auch vor allem aus dogmatischen Gründen anzunehmen ist, so liegt doch die Frage nahe: Wie konnte eine so ungewöhnliche Thatsache unbeachtet und unbezeugt in der Kirche bleiben? Bei der großen Verehrung der alten Christen gegen die Leiber, Gebeine und Reliquien der Heiligen, konnte doch das Grab der hochgebenedeiten Gottesmutter nicht verborgen bleiben, ihr Leib nicht der liebenden Nachforschung entgehen.

Gewiß; aber in jenen Berichten spricht sich ja eben die Thatsache des leeren Grabes aus, und erst aus ihr wird wohl die leibliche Himmelfahrt gefolgert worden sein. Daß ihr Sohn auf den Wolken in Herrlichkeit erschienen und sie mit sich in den Himmel aufgenommen habe, und Aehnliches ist eine spätere Ausschmückung der Legende. Daß jener Bericht über das aufgefundene Grab Mariens erst so spät auftaucht, und die Ueberlieferung selbst so wenig Sicherheit bietet, mag darin seinen Grund haben, daß das Grab wirklich erst ziemlich spät untersucht wurde, zu einer Zeit nämlich, wo bereits das kirchliche Bewußtsein von der Erhabenheit der Gottesmutter eine höhere Intensität erlangt hatte, also vielleicht erst nach dem Concil von Ephesus.

4. Der zeitweilige Widerspruch gegen die Himmelfahrt Mariens beweist allerdings, daß eine eigentliche kirchliche Tradition darüber nicht vorhanden war, er zeigt auch, daß man nicht blindlings die „neue" Lehre angenommen hat. Der Widerspruch hat dazu gedient, die Grundlage derselben genauer zu prüfen. Und so ist es troß des zeitweiligen Widerspruchs gekommen, daß im Mittelalter die Lehre wie das Fest bereits allgemein war. Das kirchliche Bewußtsein von der Würde, Stellung und Begnadigung der Gottesmutter war damals

schon so weit entwickelt, daß es schon formell die leibliche Aufnahme Mariens als damit gegeben erkannte, während es noch einer weiteren Entwickelung dieses Bewußtseins bedurfte, um auch die unbefleckte Empfängniß darin zu erkennen.

II. Wir nun, die wir jetzt das letztere Geheimniß als nothwendig mit der Begnadigung der Gottesmutter verbunden erkannt haben, werden die leibliche Himmelfahrt auch wissenschaftlich aus jener Begnadigung ableiten, bezw. in ihr enthalten darthun können. Wir können sogar die unbefleckte Empfängniß als nächsten Ausgangspunkt nehmen, um wenigstens das erste Moment der Lehre von der Assumtio, die Freiheit von der Nothwendigkeit zu sterben darzuthun.

Das zweite Moment ist die Unverweslichkeit des Leibes Mariens, das dritte die vor der allgemeinen Auferstehung anticipirte Verklärung des Leibes und Theilnahme an der Seligkeit der Seele im Himmel.

1. Was nun das erste anlangt, so fällt mit der Erbsünde auch die Nothwendigkeit des Todes bei Maria weg.

a) Der Tod ist die Strafe für die Sünde: Maria war von dieser ganz frei, also auch vom Gesetze des Todes.

Man darf nicht einwenden, der Tod sei ja eine nothwendige Folge der menschlichen Zusammensetzung aus Seele und einem nach der Trennung der Auflösung anheimfallenden Leibe. Denn dieses Naturgesetz gilt nicht mehr in der übernatürlichen Gnadenordnung, in welche unsere Stammeltern versetzt worden. Es hätte also Maria geradeso wie Adam, wenn er nicht das Geschenk der Unsterblichkeit verscherzt hätte, dem Tode nicht verfallen dürfen, sondern unmittelbar in den Zustand der jenseitigen Vollendung versetzt werden müssen.

Wenn nun dagegen bemerkt werden mag: Aber Maria ist ja doch gestorben, so ist zunächst zu bemerken, daß der Tod Mariens nicht so gewiß ist, als ihre Freiheit vom Tode; der heil. Epiphanius wenigstens bemerkt, daß man nicht sicher wisse, daß sie überhaupt gestorben sei, und neuerdings hat D. Arnoldi ohne eine kirchliche Censur zu erfahren, den Tod Mariens in Abrede gestellt.

Doch wollen wir eine so singuläre Aufstellung nicht zu der unsrigen machen; denn über den Tod Mariens besteht in der Kirche kein begründeter Zweifel. Dies spricht sich in der Secreta der Messe von Assumtio deutlich aus: Quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus; noch deutlicher in der alten Messe des Gregorianischen Sakramentars: Veneranda nobis Domine hujus diei est festivitas, in qua S. Dei Genitrix mortem subiit temporalem: nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium Tuum de se genuit incarnatum.

b) Aber das können wir sagen, daß er ein ganz anderer sein mußte als der unserige, die wir ihn in Folge der Erbsünde erdulden. Er trat nämlich nicht in Folge einer schmerzhaften Krankheit, oder in Folge von Altersschwäche ein, sondern mußte entweder gewaltsam erfolgen wie der ihres Sohnes, oder eine nicht rein natürliche, sondern übernatürliche Veranlassung haben. Die seligste Jungfrau besaß nämlich wie ihr Sohn wegen der Freiheit von der Erbsünde die justitia originalis, insoweit sie nicht den Zwecken der Erlösung zuwider war. Darum unterlagen zwar beide der Leidensfähigkeit, aber keinem krankhaften Siechthum. Die Erlösung forderte bei Christus einen gewaltsamen Tod, damit sein Blut uns reinige, aber für Maria fällt ein solcher Grund weg. Das Schwert, welches ihr Herz durchbohrte, ist irrig auf ein blutiges Martyrium gedeutet worden; die Mutter der Schmerzen, die Mittlerin für die Gläubigen hat das schmerzliche Schwert unter dem Kreuze erfahren, da hat sie durch ihr Mitleiden die Mitwirkung zur Erlösung vollbracht.

Es bleibt also nur eine übernatürliche Todesart. Und da empfiehlt sich sehr die seit mehreren Jahrhunderten (so schon Albertus M.) allgemeine Anschauung, daß sie aus Liebe gestorben. Ihre liebende Sehnsucht nach ihrem Sohne, dem Gottmenschen, wurde so heftig, daß die Seele sich von den Banden des Körpers losriß. Schon der heil. Andreas von Kreta gibt in seiner Rede in dormitionem Deiparae diesem Gedanken Ausdruck, wenn er den Hingang der Jungfrau einen ekstatischen Schlaf oder Impuls nennt, der sie vom Irdischen weg zu den ewigen Freuden hinauf riß. Und er fügt hinzu, „sie habe als Mensch dasselbe Naturgesetz erfüllt wie wir, aber nicht in derselben Weise und aus derselben Ursache, derentwegen wir dies leiden müssen." Und nach Joh. Damasc. hat sie „weder die Strafwehen der Geburt noch des Todes empfunden."

c) Der heil. Augustinus bezeichnet allerdings den Tod Mariens als Folge der Sünde[1]); aber er will doch sicher nicht bei Maria denselben Zusammenhang zwischen Sünde und Tod statuiren, wie bei Adam; denn nicht einmal für uns trifft zu, daß der Tod in derselben Weise eine Sündenstrafe ist, wie für Adam. Von Maria sagt aber Augustinus ausdrücklich, daß, wenn es sich um Sünde handle, er von der Mutter Gottes nicht gesprochen haben will. Jedenfalls kann man nach der Definition von der unbefleckten Empfängniß nicht mehr den Tod Mariens als Folge ihrer Sünde ansehen, was übrigens auch schon früher von Pius V. verurtheilt worden war. Der 73. Satz des

1) Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, Christus propter delenda peccata. In Ps. 34 serm. 2. n. 3.

Bajus lautete nämlich: Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum. In diesem schroffen Sinn kann doch wohl der heil. Augustin nicht verstanden werden: seine Worte lassen aber einen recht guten Sinn zu.

Die Jungfrau ist wirklich wegen der Erbschuld gestorben; denn erstens ohne diese wäre der Tod überhaupt nicht in die Welt gekommen, und folglich auch Maria nicht gestorben. Zweitens wegen der Erbsünde mußte Christus sterben, dem sonst aus doppeltem Grunde die Unsterblichkeit gebührte. Wenn nun freilich dieser Tod nothwendig war als Mittel zur Erlösung von der Sünde, was bei Maria nicht ebenso zutrifft, so konnte sie doch nicht von einem Gesetze, dem Gesetze des Todes, das durch die Sünde in Kraft getreten war, ausgenommen werden, wenn sich ihr Sohn demselben unterzog: sie ist also auch darum in Folge der Sünde des ersten Menschen gestorben. Freilich ist in diesem Sinne auch Christus in Folge der Sünde gestorben, aber bei ihm tritt vielmehr das andere Moment: die Befreiung von der Sünde durch seinen Tod hervor, und kann daher zu den andern bei Maria allein zutreffenden in Gegensatz gestellt werden. Genauer würde Augustinus gesprochen haben: Adam ist wegen der Sünde gestorben, Maria ebenfalls, aber in anderer Weise, selbst Christus, aber in noch ganz anderer Weise, dieser hat sogar durch seinen Tod die Sünde aufgehoben.

d) Mit dem Gesagten ist nun eigentlich die leibliche Aufnahme Mariens bereits bewiesen. Wenn sie nämlich dem Tode nicht unterlag, sondern unmittelbar, wie der unschuldige Stammvater und seine Erben der justitia originalis, in den Zustand der Vollendung versetzt werden mußte, so konnte für sie der Tod, der ihr wegen der Aehnlichkeit mit ihrem Sohne nicht erspart wurde, wie bei diesem nur eine vorübergehende Bedeutung haben. Sie mußte bald nach ihrem Tode wieder belebt und verklärt werden, d. h. eben leiblich in den Himmel aufgenommen werden.

2. Doch beweisen noch speciellere Gründe, warum der Herr seine Heilige nicht die Verwesung schauen lassen konnte.

a) Die Verwesung ist eine nothwendige Folge des Todes, also ein wesentliches Merkmal der Sterblichkeit. Mit der Unsterblichkeit ist dieselbe also ausgeschlossen.

In der Strafvollziehung wird dem Adam gerade die Verwesung besonders zuerkannt: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staub werden.“ Das ist es also, was am meisten den Strafcharakter an sich trägt, das ist die vorzüglichste Folge der Erbsünde: vor ihr mußte Maria vor allem bewahrt bleiben. Den Tod auf die oben angegebene

Weise, aus Liebe, zu erleiden, hatte nichts Ungeziemendes für die Gottesmutter; aber die Entstellung, das Abstoßende, für alle Sinne Widrige der Todesverwesung konnte derjenigen nicht zufallen, welche alle Vorzüge des Urstandes besaß, insofern sie den Zwecken der Erlösung, insbesondere der Aehnlichkeit mit ihrem Sohne, nicht widersprachen. Die Verwesung des jungfräulichen Leibes der Mutter Gottes wird aber in keiner Weise von diesen beiden Momenten gefordert; die Aehnlichkeit mit ihrem Sohne erfordert im Gegentheil, daß auch an ihr das donum justitiae originalis in dieser Beziehung zur Geltung kommen mußte. Weil, wie der Verfasser des dem heil. Augustinus zugeschriebenen Tract. de assumt. B. V. sehr emphatisch sagt: caro Jesu caro Mariae ist, kann dieses ebensowenig wie jenes die Verwesung schauen.

b) Ein durchschlagender Grund für die Unverweslichkeit des Leibes Mariens liegt in ihrer absoluten Jungfräulichkeit.

Das fünfte allgemeine Concil erklärt die seligste Jungfrau als ἀει πάρθενος, und in der christlichen Auffassung ist sie die Jungfrau κατ᾽ ἐξοχήν, die Jungfrau der Jungfrauen. Dies begreift nun zunächst vollkommene leibliche Unversehrtheit in sich, sodann vollständig jungfräuliche Gesinnung (lauterste Reinheit und Heiligkeit), und drittens vollkommen jungfräuliches Gemüth (Freiheit von aller Begierlichkeit). In dieser dreifachen Hinsicht verlangt ihre Jungfräulichkeit ihre leibliche Unverweslichkeit. Die Jungfräulichkeit im zweiten Sinne ist mit ihrer vollkommenen Sündenlosigkeit aufs innigste verbunden; daß diese die Unverweslichkeit fordert, haben wir vorher (1, 6, c.) gesehen. Die Freiheit von Begierlichkeit, wenn sie, wie wir dies von Maria gesehen haben, innerlich seelisch-körperlich begründet ist, setzt einen vergeistigten, himmlischen Körper voraus: in einem corruptibelen, irdischen „animalen Leibe", wie Paulus den unsrigen, den „Leib des Todes" nennt, ist vollständige Freiheit von Concupiscenz unmöglich.

Doch der Hauptnachdruck liegt für unsere Frage in der leiblichen Unversehrtheit der Jungfrau. Sie war, wie die Väter das ἀειπάρθενος erklären, Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt, nach der Geburt. Es ist also ihre Jungfräulichkeit nicht einmal durch die Geburt verletzt worden, ihr jungfräulicher Schooß nicht einmal durch den Austritt des Logos aus demselben versehrt worden. Man sollte meinen, eine Verletzung des jungfräulichen Leibes durch einen so erhabenen Act, eine Versehrung des Mutterschooßes durch den Allerheiligsten könne gar nicht so ungeziemend sein. Es ist ja dies eine rein physische Verletzung, welche die Jungfräulichkeit als solche nicht verletzen kann. Der heil. Thomas bemerkt, daß der Jungfräulichkeit diese physische Verletzung an und für sich nicht mehr Eintrag

thut, als eine Verletzung an der Hand oder am Fuß[1]). Und doch steht es dogmatisch fest, daß nicht einmal eine solche corruptio des Leibes der jungfräulichen Gottesmutter zulässig ist. Wie wäre es denkbar, daß sie jener schaudervollen Corruption anheimgefallen wäre, welche die Leichen natürlicher Weise darbieten!

c) Diese Zusammenstellung der Unverweslichkeit des Leibes Mariens mit der jungfräulichen Unversehrtheit reicht so weit in der Kirche hinauf, als die Feier des Festes der Himmelfahrt und die Erläuterung der Festidee durch die heiligen Väter. Das alte, mindestens bis in's 6. Jahrh. hinaufreichende Missale Gothicum betet: Quae nec de corruptione excepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro und nachdrücklicher Andreas v. Kr.: Ut minime corruptus est parturientis uterus, ita nec periit defuncta caro[2]).

Ein beliebter Beweis für die Unverweslichkeit ergibt sich den Vätern auch aus der das Manna Christus enthaltenden Bundeslade, welche nach kirchlich feststehender Typik in ihren Eigenschaften die Vorzüge Mariens zur Anschauung bringt. Wie diese aus unverweslichem Holze gemacht war, so konnte der Leib der Jungfrau nicht der Verwesung anheimfallen.

3. Daß der unverwesliche Leib nicht erst die Auferstehung am jüngsten Tage zu erwarten hatte, sondern bald nach dem Begräbniß verklärt und in den Himmel aufgenommen worden, läßt sich nunmehr leicht nachweisen.

a) Zunächst kann hier das in der Legende erwähnte leere Grab in etwas allgemeinerer, historisch constatirbarer Fassung zum Beweise herbeigezogen werden. Es ist Thatsache, daß der Leib Mariens nirgends zu finden ist, daß Reliquien von ihm nicht vorhanden sind. Es ist rein undenkbar, daß dieser unversehrte Leib der Gottesmutter der Christenheit sollte gleichgiltig oder unbekannt geblieben sein, während man so ungewöhnliche Sorgfalt in Betreff der Leiber und Reliquien der Apostel, Martyrer und anderer Heiligen an den Tag gelegt hat.

Zwar meint der Pseudo-Augustinus (Verfasser der homil. in assumt. B. M. V.), es sei eine Thorheit, ihren Leib auf Erden zu suchen, da selbst der Leib Moses' auf Erden nicht gefunden werde, und auch im Homiliar Karls d. Gr., im Martyrologium des heil. Ado und des Usuardus wird behauptet: Quo illud venerabile Spiritus Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas ecclesiae cum pietate nescire, quam aliquid frivolum vel apocryphum inde tenendo docere.

---

1) 2. 2. q. 152. a. 1. ad 3m. — 2) Or. 2. de dorm. B. M.

Aber dieser Einspruch widerspricht den klarsten Thatsachen. Erstens ist man durchaus nicht gleichgiltig gewesen gegen den Verbleib des Leibes Moses', wie der auch im Brief des heil. Judas berichtete Streit Lucifers und Michaels um denselben darthut. Die Kirche aber hat thatsächlich sich sehr bekümmert um die Leiber und Gräber der Ihrigen: um wie viel mehr um die Ueberreste der Gottesmutter. Die Sagen über das leere Grab mögen auch inhaltlich nicht von hoher Bedeutung sein, aber schon ihre Existenz beweist besser als alles Andere, daß man wegen der Abwesenheit des Leibes sich Gedanken machte. Zweitens ist es durchaus dogmatisch irrig, die Kirche enthalte sich in kluger Bescheidung eines Urtheils über den Hingang Mariens und über ihren Leib. Sowohl im Morgenland kennt man als Festidee nur eine Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariens, als auch im Abendlande wird, z. B. in der römischen und gothischen Liturgie, wie wir oben sahen, ihre Freiheit von den Banden des Todes ausgesprochen. Und damit kommen wir auf die inneren dogmatischen Gründe für die leibliche Himmelfahrt Mariens.

b) Weil sie mit der Freiheit von der Erbsünde auch dem Gesetze des Todes enthoben war, so konnte der unverwesliche Leib nicht todt hier auf Erden verbleiben, sondern mußte wieder belebt werden. Dies konnte aber von der bereits seligen Seele nur durch eine verklärte Auferstehung und den Eingang in den Himmel geschehen.

Oder wie sollte man sich diesen unverweslichen Leib bis zur Auferstehung der Todten denken? Etwa wie die zeitweilige Unverweslichkeit einiger Leiber oder Glieder von Heiligen? Aber diese Unverweslichkeit ist immer nur eine zeitweilige, aus besonderen Gründen zu leicht erkennbaren Zwecken von Gott verliehen. Dagegen mußte der Leib Mariens bis zum jüngsten Gericht wunderbar erhalten werden. Dieses Wunder konnte nun allgemein auf drei Arten, entweder durch einen äußeren wunderbaren göttlichen Schutz, oder durch eine innere übernatürliche Qualität, oder durch die Seele der Jungfrau bewirkt werden. Wir wissen aber, daß Gott nicht unnöthige fortgesetzte Wunder wirkt. Die naturgemäße Erhaltung des Leibes geschieht aber durch die Seele. Eine permanente übernatürliche Qualität des Leibes würde nicht so viele Wunder verlangen, aber diese übernatürliche Qualität erhalten gerade die Leiber nach der Auferstehung. Also würde eine solche Qualität den Leib Mariens zu einem verklärten Auferstehungsleib gemacht haben. Derselbe konnte also ohne Abnormität nicht des Lebens entbehren, denn durch die belebende Seele erhalten die Auferstandenen jene übernatürliche Beschaffenheit.

Nur wenn die Aehnlichkeit mit ihrem Sohne oder andere Zwecke der Erlösung die Vorenthaltung des Lebens forderten, wäre dieser auf-

fallende Zustand erklärlich. Nun verlangt die Erlösung aber keineswegs die Leblosigkeit Mariens, die Aehnlichkeit mit ihrem Sohne aber vielmehr die anticipirte Auferstehung.

c) Die Aehnlichkeit mit Christus beschränkt sich aber nicht blos auf die Freiheit von der Erbsünde und ihren Folgen, sondern tritt noch stärker in der Stellung zu Tage, welche der Jungfrau in der Ueberwindung des Teufels durch ihren Samen zugewiesen wird[1]). Durch die Macht des Todes hatte der Teufel Gewalt über die sündige Menschheit, wie der Apostel erklärt[2]); die Jungfrau hat aber durch ihren Samen die Herrschaft des Teufels gebrochen. Also konnte der Teufel auch in Bezug auf den Tod keine Gewalt über sie haben, wie sie auch in Bezug auf die Sünde seiner Gewalt entzogen war. Wenn aber der Herr des Todes über sie keine Macht hatte, dann mußte sie sobald als möglich dem Tode entrückt werden, wenn sie ihn aus anderen Gründen wirklich erlitten hatte.

Das ist es, was die Festoration des Sacrament. Gregor. so schön ausdrückt: Nec tamen nexibus mortis deprimi potuit. Wenn das Grab den Sieger über Hölle und Tod nicht zurückhalten konnte, dann auch diejenige nicht, welcher gleiche Feindschaft gegen die Schlange zugeschrieben wird, welche, wenn auch nicht selbst, so doch durch ihren Sohn, durch Zertreten des Kopfes der Schlange jene Feindschaft zum endlichen Austrag brachte.

III. Der traditionelle Beweis für die leibliche Himmelfahrt Mariens ist im Vorigen mitenthalten. Wir müssen aber hier noch unsere obige Behauptung, daß die förmliche kirchliche Tradition in Betreff der Himmelfahrt ebenso wie in Betreff der unbefleckten Empfängniß erst einer verhältnißmäßig späteren Zeit angehöre, etwas näher erklären, bezw. einschränken.

1. Die Festfeier der Himmelfahrt hat nämlich eine ganz andere traditionelle dogmatische Bedeutung als die der unbefleckten Empfängniß. Denn diese Feier ist bald nicht blos auf den Orient beschränkt geblieben, sondern hat frühzeitig im Abendlande, und was das Wichtigste ist, in der römischen Kirche Eingang gefunden; denn das Fest findet sich in den Gelasianischen und Gregorianischen Sakramentaren, die zwar nach neueren Forschungen auch spätere nachgelasianische und nachgregorianische Bestandtheile enthalten, aber immerhin ein hohes Alter beanspruchen.

---

1) Genes. 3, 15.

2) Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum. Hebr. 2, 14.

Sodann ist frühzeitig der dogmatische Charakter des Festes erkannt und ausgesprochen worden, während die Legenden dabei zurücktreten. Selbst bei den Griechen, z. B. beim heil. Johannes von Damascus, werden in den Festreden die dogmatischen Gründe für die Himmelfahrt hervorgekehrt, die Legende über den Hingang nur kurz, nachträglich und nebensächlich behandelt[1]). Im Abendlande sprechen aber die Liturgien selbst die dogmatischen Gründe für die Himmelfahrt aus. So besonders das Missale Gothicum, welches vor Karl dem Gr. in Gallien in Gebrauch war und darum auch Vetus Gallicanum heißt: Habitatorem virginalis hospitii, sponsum beati thalami, dominum tabernaculi, regem templi, qui eam innocentiam contulit genitrici, qua dignaretur incarnata Deitas generari, quae nihil saeculi conscia tenuit puritatem in moribus . .; nec per assumtionem de morte sensit inluviem, quae vitae portavit auctorem . . . Dominum imploremus, ut ejus indulgentia illuc defuncti liberentur ex tartaro, quo B. V. corpus translatum est de sepulcro. Und: Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia non teneret rupes inclusam.

Diese liturgische Feier war ein hinreichend solides Fundament für eine kirchliche Tradition, welche seit dem Mittelalter ganz unbezweifelt gegeben ist. Vorher sind noch einige Widersprüche erhoben worden, wie wir sie oben verzeichnet haben, aber sie richteten sich nicht eigentlich gegen die Thatsache der Himmelfahrt, sondern gegen die allerdings verfehlte Begründung durch die Legenden. Auch der pseudo-hieron. Hauptgegner erklärt: Quod nec nos de B. M. V. factum abnuimus, quamquam propter cautelam pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur. Wieder war es hauptsächlich die historische Begründung, gegen welche hauptsächlich im 17. Jahrh. einige Theologen, Launoy, Tillemont, Nat. Alexander u. A. ihre kritischen Bedenken richteten.

Welches aber auch immer die erste Veranlassung zur Festfeier gewesen ist, jetzt ist das Fest, und zwar im Sinne der leiblichen Himmelfahrt Mariens ein allgemeines Fest der Kirche. Selbst die orientalischen Kirchen feiern es ganz allgemein. Die schismatischen Griechen haben von ihrem Glauben in der Synode von Jerusalem (1672) gegen die Protestanten Zeugniß abgelegt, die Armenier bezeugen feierlich ihren Glauben an die Himmelfahrt Mariens in ihrem Unionsbekenntnisse (1342).

---

1) Vgl. die in's römische Brevier aufgenommene zweite Rede des Heiligen in dorm. Deip.

Wir haben also eine ältere, solidere, allgemeinere Tradition für die Himmelfahrt Mariens als für die unbefleckte Empfängniß; jene könnte also ebenso gut wie diese definirt werden. Unter anderen Anträgen wurde dem Vaticanischen Concil auch der auf Definition der Himmelfahrt Mariens gestellt.

2. Hiermit erledigt sich auch die Frage, ob die der kirchlichen Festfeier zu Grunde liegenden und von uns im Obigen theologisch entwickelten Beweismomente für die leibliche Himmelfahrt Maria's peremtorische oder nur Convenienzgründe darstellen. Wir möchten nicht die Behauptung unterschreiben, das Gegentheil sei rein undenkbar, wir können aber auch nicht zugeben, daß jene Gründe die kirchliche Lehre nur wahrscheinlich machen.

Die Himmelfahrt Mariens folgt allerdings nicht so unmittelbar und peremtorisch aus dem, was uns die Offenbarung über die Vorzüge Mariens lehrt, daß sie nothwendig aus ihr gefolgert werden mußte. Es konnte, rein menschlich gesprochen, diese Folgerung unterbleiben, es konnte in der Kirche auch die entgegengesetzte Ansicht um sich greifen, und so der wahre Sachverhalt verdunkelt oder doch zweifelhaft werden. Aber der heilige Geist leitet die Glaubensentwickelung in der Kirche; er hat also die jetzt allgemeine Ueberzeugung von der Himmelfahrt in letzter Instanz herbeigeführt. Und da die Kirche keine neuen Offenbarungen empfängt, sondern aus den gegebenen Glaubensquellen schöpft, durch sie ihren Glauben begründet, so muß diese allgemeine Ueberzeugung nicht nur selbst wahr, sondern auch sicher in den Glaubensquellen enthalten sein. Es müssen demnach auch stringente Beweise aus den Glaubensquellen vorhanden sein. Wenn Jemanden dieselben nicht stringent erscheinen, so sind sie entweder nicht geschickt und zweckmäßig gewählt und dargelegt, oder er selbst hat sich nicht die entsprechende adäquate Vorstellung von der Würde, Stellung und Begnadigung der Gottesmutter, wie sie uns in der Offenbarung und im Bewußtsein der Kirche geboten wird, gemacht. Er kann und muß also vielmehr von dem Geheimnisse der Himmelfahrt aus, das keinem gegründeten Bedenken mehr unterliegen kann, seine dürftige Auffassung von der Gottesmutter rectificiren und im Lichte dieser neuen Vorstellung wird er klar und deutlich den Zusammenhang zwischen der Himmelfahrt und der fundamentalen Ausstattung Mariens erkennen. Für denjenigen, welcher sich nach Anleitung der Offenbarung und des kirchlichen Bewußtseins die richtige Vorstellung von der Gottesmutter gemacht hat, sind die Gründe für die leibliche Himmelfahrt keine bloßen Convenienzgründe, sie beweisen zwar nicht „peremtorisch", aber sie geben hinreichende Gewißheit, wie man sie in solchen Fragen nur verlangen kann.

III. Von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen in Christus.

§. 356.

Vorläufige Lösung einiger Einwände[1]).

1. Man erklärt die Menschwerdung des Logos, d. h. die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in der Person des Logos darum für unmöglich, weil sie eine Veränderung in Gott, dem absolut Unveränderlichen, bedeuten würde. Denn durch dieselbe wurde er Mensch, was er früher nicht war. Und wenn man zur Lösung dieser Schwierigkeit bemerkt, daß der unveränderliche Gott doch Schöpfer, Wohlthäter der Menschen werden könne, was er früher nicht war, so wendet man dagegen, wie es scheint, mit Recht ein: Erschaffen, Wohlthun sind nach außen gehende Thätigkeiten, die das innere Wesen Gottes nicht berühren, sie constituiren nur äußere, sozusagen gedachte Beziehungen zu den Geschöpfen, die auch ohne Veränderungen in ihm selbst möglich sind: aber Mensch werden und Mensch sein ist nicht eine blos äußerliche Beziehung der Gottheit zur Menschheit, sondern sie berührt das Innere, das Sein des Gottmenschen selbst: er wird und ist durch die Menschwerdung wahrer Mensch, was er vorher nicht war. Eine blos äußerliche Beziehung des Logos zu diesem Menschen annehmen zu wollen, hieße dem Nestorianismus verfallen, dessen Irrthum gerade darin bestand, daß er statt der realen Einheit im Sein eine äußere, moralische Beziehung statuirte.

Dieser ganze Einwand beruht auf einem groben Mißverständnisse. Wenn man die Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen äußere, begriffliche, gedachte nennt, so soll damit nicht gesagt sein, daß er nicht wirklichen, realen Einfluß auf sie ausübt. Wenn er schafft, ist sein Einfluß der allerrealste, den eine Ursache auf ihre Wirkung ausüben kann: das Geschöpf hängt seinem ganzen innersten Sein nach vom Schöpfer ab. Dieser hat also die allerrealste Beziehung zu seinen Geschöpfen. Nur wird er, wenn er schafft, nicht im mindesten verändert; er braucht keine neue, vorher in ihm nicht vorhandene Kraft oder Thätigkeit zu entfalten. Er schafft unverändert durch das ewig in ihm gegebene Sein, das wegen seiner Unendlichkeit hinreichend ist, alles zu wirken, was es wirkt. Wenn also die Beziehung des Schöpfers zum Geschöpfe in ihm auftritt, so geschieht dies nicht dadurch, daß er eine neue Realität, als Fundament der realen Beziehung bekäme. Eine Beziehung aber, die ohne Auftreten eines

---

1) Vgl. auch oben §§. 326 und 327.

realen Fundamentes einem Subjecte erwächst, ist keine reale Beziehung, sondern eine äußere, wie etwa Geehrt-, Gekanntsein, was eine reale Zuständlichkeit, bezw. Veränderung im Erkennenden, Ehrenden, nicht aber im Erkannten verlangt. Weil also die neue Realität ganz allein im Geschöpfe, nicht aber im Schöpfer sich findet, bezeichnet man dieselbe, insofern sie eine Beziehung des Schöpfers ist, als eine äußere, gedachte [1]).

So kann und muß man die Annahme der Menschheit seitens des Logos, sowie auch den Zustand des Menschseins eine äußere, gedachte Beziehung nennen. Denn die Gottheit wird durch das Menschwerden und Menschsein auch nicht im mindesten in sich verändert; dabei bleibt aber bestehen, daß die Thätigkeit der Vereinigung die realste Causalität ist, wohl kaum geringer als die Schöpfung, und daß ihre Wirkung: das Menschsein das realste Sein ist. Und darum wird und ist der Sohn Gottes in realster Weise Mensch, ohne sich irgendwie verändert zu haben.

2. Aber, sagte man, das Menschsein ist keine bloße Beziehung oder Thätigkeit Gottes nach außen, wie etwa das Schaffen, sondern es berührt das Sein Gottes selbst; Gott ist in sich wahrhaft Mensch. Also muß durch die Menschwerdung etwas Reales in ihm vorgegangen sein: er ist an sich real verändert worden.

Allerdings berührt die Menschwerdung das innere Sein Gottes: Gott selbst wird Mensch, was er früher nicht war. Aber auch so haben wir nur eine neue Beziehung der Gottheit zur Menschheit, die in Gott nichts Reales setzt. Die Gottheit kann ebenso, wie sie ohne Veränderung schafft, auch ohne Veränderung ihre Persönlichkeit einer menschlichen Natur mittheilen. Wegen der Unendlichkeit des göttlichen Actes vermag er, ohne neue Realität in sich zu entwickeln, zu schaffen und Zahlloses zu schaffen: wegen der Unendlichkeit der göttlichen Hypostase kann dieselbe auch auf eine endliche Natur ausgedehnt werden: sie ist so unendlich reichhaltig, daß sie sich noch unendlich vielen Menschen und Engeln mittheilen könnte, ohne in sich etwas zu verlieren, ohne etwas zu gewinnen.

Im Gottmenschen ist allerdings eine reale Veränderung, und zwar im Sein selbst, vorgegangen, nicht aber in Gott. Der Gottmensch als solcher war ja vor der Menschwerdung nicht, sondern ist es erst geworden: sein Sein als Gottmensch ist erst constituirt worden. Das kann aber, wie wir sahen, geschehen, ohne daß der göttliche Logos selbst sich verändert.

3. Aber, wird man sagen, wie kann denn ein neues Sein, das Gottmenschsein, entstehen, wenn weder im Logos, noch auch in der

1) Vgl. Gutberlet, Theodice, S. 112 f.

Menschheit sich etwas verändert? Gott kann in Wahrheit Schöpfer ohne alle Veränderung in sich selbst werden, weil das Geschöpf in Wirklichkeit durch ihn wird. Aber nach gewöhnlicher Annahme erfährt die Menschheit des Gottmenschen nicht die geringste reale Veränderung, wenn sie in die Hypostase des Logos aufgenommen wird: sie ist ihrer Beschaffenheit nach von unserer menschlichen Natur in Nichts verschieden; sie ist im Logos gerade so beschaffen, wie sie sein würde, wenn sie eine eigene menschliche Persönlichkeit hätte. Sie erfährt also keine reale Veränderung in der Aufnahme; denn daß sie anfängt zu existiren, ist nicht Sache der Annahme, sondern der Erschaffung, die ja nicht vom Logos als solchem, sondern von den drei göttlichen Personen, d. h. von Gott als Einem in der Natur ausgeht. Der Logos verhält sich ganz genau so nach der Einigung, wie vorher, die menschliche Natur gerade so, wie sie ohne Annahme von Seiten des Logos sich in sich verhalten würde: wie ist da etwas Reales geschehen, wie hat eine reale Einigung stattgefunden?

Nun, wenn diese Schwierigkeit durchschlagend wäre, müßte man eben die gewöhnliche Ansicht, daß die menschliche Natur Jesu Christi sich in gar Nichts von der einer menschlichen Person unterscheide, aufgeben. Man müßte etwa mit den Thomisten annehmen, daß die menschliche Natur Christi zwar die menschliche Wesenheit, aber nicht das menschliche Existiren besitze, welche beide Realitäten nach ihnen bei den Geschöpfen real unterschieden sind. Oder wem diese Unterscheidung nicht zusagt, der kann mit Suarez und anderen bedeutenden Theologen einen realen Unterschied zwischen Persönlichkeit und Natur annehmen; dann würde sich die menschliche Natur Jesu Christi durch Abgang jener Realität, welche die menschliche Person constituirt, von der unserigen unterscheiden, und folglich mit der Annahme seitens der Person des Logos eine Art realer Veränderung erfahren haben. Eine wirkliche Veränderung hat ja nicht stattgefunden, sondern mit dem ersten Augenblicke ihrer Existenz war diese Natur sogleich Natur des Logos. Und darum kann man die vorgelegte Schwierigkeit auch lösen, ohne näher auf das Verhältniß von Person und Natur, von Existenz und Essenz einzugehen.

Die Natur Jesu Christi hat nämlich nichts Reales bekommen und nichts verloren, sondern sie selbst ist ganz und gar von Anfang an in Wahrheit und Wirklichkeit die Natur des Logos geworden. Die reale Beziehung, welche sie zum Logos hat, verlangt allerdings ein reales Fundament in ihr, aber das ist nicht etwas Accidentelles, wie es beim Auftreten einer neuen Beziehung im Subjecte der Beziehung auftritt, sondern das ganze Sein der menschlichen Natur ist innerlich und wesentlich auf den Logos als ihren

persönlichen Träger bezogen. In einem wahren Sinne kann man auch sagen, daß die menschliche Natur eine Realität bekommen hat, nämlich die unendliche Hypostase ist ihr reales Eigenthum geworden. Doch davon später eingehender.

4. Aber jedenfalls tragen wir mit der Menschwerdung eine Zusammensetzung in die Gottheit hinein, die mit ihrer absoluten Einfachheit unverträglich ist. Denn der Gottmensch ist nicht nur zusammengesetzt, sondern die göttliche Hypostase selbst subsistirt nun in einer göttlichen und einer menschlichen Natur.

Daß der Gottmensch ein zusammengesetztes, kein einfaches Wesen ist, geben wir gerne zu, nicht aber daß die Hypostase desselben eine zusammengesetzte sei. Denn dieselbe hat zwar zwei Naturen, aber diese Naturen werden nicht durch Zusammensetzung Eins, d. h. nicht Eine Natur. Die Persönlichkeit resultirt darum auch nicht aus den beiden Naturen, wie etwa die Person des Menschen aus Leib und Seele, die sich zu einer Natur verbinden, sondern im Gottmenschen haben wir als Person ganz allein die Person des Logos. Dieselbe wird durch die Annahme der Menschheit in keiner Weise in sich verändert, sondern sie nimmt in ihre Unendlichkeit noch die menschliche Natur auf, sie dehnt ihre hypostatische Energie, welche eine unendliche ist, noch auf eine endliche Natur aus. Es bleibt also die absolut einfache Hypostase auch im Gottmenschen, wie sie vor der Menschwerdung in der göttlichen Natur allein war.

5. Nun möchte man aber einwenden, die hypostatische Kraft einer göttlichen Person sei allerdings unendlich; aber dieselbe werde durch den Besitz der unendlichen Natur vollständig erschöpft und lasse also einen Besitz außer derselben, den Besitz einer geschöpflichen Natur nicht mehr zu.

Diese Schwierigkeit ist ganz dieselbe, welche bei allen Thätigkeiten Gottes nach außen erhoben werden kann. Man kann da nämlich sagen: Die göttliche Vernunft wird durch die unendliche Wahrheit, welche ihm sein Wesen bietet, der göttliche Wille durch das unendliche Gut vollkommen ausgefüllt, erschöpft. Also kann Gott außer sich nichts lieben oder erkennen. — Da aber umgekehrt gewiß Gott seine unendliche Erkenntniß- und Willenskraft auch auf Dinge außer sich und zwar auf unendlich viele ausdehnen kann, so steht ihm nichts im Wege, auch seine unendliche Persönlichkeit noch andern selbst zahllosen Naturen mitzutheilen. Die Unendlichkeit des Besitzes, welche die göttliche Person in der göttlichen Natur entfaltet, ist Grund, daß er eine andere Natur nicht braucht, um selbständig zu sein, sie verhindert aber nicht, daneben noch andere besitzen zu können.

Die Unendlichkeit einer göttlichen Hypostase und der göttlichen

Natur erschöpfen einander so wenig, daß die eine unendliche Natur drei unterschiedenen Hypostasen entspricht; viel leichter ist einzusehen, wie neben der göttlichen Natur noch geschöpfliche, endliche Naturen in einer unendlichen Hypostase Subsistenz finden können.

6. Aber, sagt man weiter: die Unendlichkeit, die ganze Fülle des Seins, schließt ein anderes Sein neben ihm wenigstens in demselben Wesen aus. Man kann doch fragen: Ist der Gottmensch vollkommener, hat er mehr Sein als der Logos vor der Menschwerdung? Mehr kann er nicht haben, vollkommener kann er nicht sein, denn das Unendliche hat Alles, es gibt nichts Vollkommeneres als die Unendlichkeit. Also ist er noch ebenso vollkommen, als er ohne die Menschheit war, also kann deren Sein nichts zu dem seinigen beitragen, sie gehört nicht zum Sein des menschgewordenen Logos.

Diese Schwierigkeit ist im Grunde keine andere, als die, welche die Pantheisten gegen die Möglichkeit von endlichem Sein neben und außer dem Unendlichen erheben. Sie läßt sich also auch so ziemlich durch dieselben Bemerkungen, wie die pantheistische Beweisführung entkräften.

Das Endliche fügt dem Unendlichen nichts an Vollkommenheit hinzu, weil dieses alle Vollkommenheit in denkbar höchstem und überhaupt möglichem Grade besitzt. Aber es fügt ihm der Zahl nach ein Sein hinzu; wir haben statt einem Wesen nach der Erschaffung des Endlichen mehrere Wesen. Und so haben wir zwar in Christus zwei Realitäten, die göttliche und die menschliche: die letztere vervollkommnet die Gottheit nicht in sich, wohl aber in Bezug auf äußere Ziele. Die Menschheit setzt Gott in den Stand, zu verdienen, Tugenden zu üben, was die Gottheit für sich nicht kann: und in diesem Sinne ist der Gottmensch etwas Vollkommeneres, als der Logos allein. Das aus beiden gebildete Sein ist kein Vollkommeneres als das der Gottheit; denn es läßt sich aus dem beiderseitigen Sein gar keine einheitliche ganze Vollkommenheit herstellen, die nun als größere Vollkommenheit die eines Theiles übertreffen könnte. Da das endliche und unendliche Sein nicht eindeutig, sondern nur analog im Begriffe des Seins und jeder Vollkommenheit übereinstimmen, so kann das endliche Sein zum göttlichen gar nicht hinzugefügt werden, um eine verstärkte Vollkommenheit zu erzeugen. Denn Realitäten, die sich gegenseitig verstärken sollen, müssen in etwas übereinkommen, was sie mit einander verbindet. Die Gottheit und die Menschheit stehen begrifflich aber weiter von einander ab, als die heterogensten endlichen Dinge, wie Weisheit und Gold. Beide verstärken einander weder im Goldeswerthe, noch im geistigen Werthe. Also noch weniger die Vollkommenheit des Logos und die seiner menschlichen Natur.

7. Außer diesen metaphysischen Bedenken findet man auch eine moralische Unzuträglichkeit darin, daß der Unendliche mit dieser schwachen, niedrigen Menschennatur sich einige, daß der Unermeßliche auf diese kleine Erde herabsteige.

Was das Erstere anlangt, und Gleiches gilt auch vom Zweiten, so ist von den Vätern in dieser großen Herablassung Gottes, die seine Güte und Barmherzigkeit in ein so helles Licht stellt, sogar ein Congruenzgrund für die Menschwerdung gefunden worden.

Vom Standpunkte der Naturforschung aus formulirt man jene neuesten Bedenken in folgender Weise: Nur die anthropocentrische und geocentrische Auffassung einer beschränkten Vorzeit konnte sich dem Glauben hingeben, daß die Erde der Schauplatz eines so erhabenen Actes, wie die Menschwerdung, werden könne. Nachdem aber das Ptolemäische System gefallen, und die Erde nicht mehr der Mittelpunkt ist, um den die Sterne sich drehen, sondern zu einem sehr untergeordneten Glied des Sonnensystems, zu einem verschwindenden Punkt unter den Myriaden von Sternensystemen herabgesunken ist, kann man sich solch naivem Glauben nicht mehr hingeben. Wenn jene ungeheueren Weltkörper, wie sie die Astronomie so zahllos im Weltraum nachweist, auch von intelligenten Wesen bewohnt sind, ist auch ihnen die Erlösung zu Theil geworden, ist auch auf ihnen ein Gott verkörpert worden?

Dieser Einwand nimmt einfach an, die Menschwerdung sei eine menschliche Erfindung, und zwar eine Erfindung unwissender Menschen und Zeiten. Wir beweisen aber dieselbe als historische Thatsache zum mindesten mit derselben historischen Evidenz, wie die Existenz und die Feldzüge Alexanders des Großen oder Friedrichs II. von Preußen bewiesen werden.

Ist sie aber göttliche That, dann entspricht sie auch auf's vollkommenste der göttlichen Weisheit und seinen übrigen Eigenschaften. Und auch wir, bei unserer beschränkten Einsicht, erkennen, daß seine Güte und Barmherzigkeit um so heller erstrahlt, je winziger die Astronomie unsere Erde und ihre Bewohner nachweist. Ob die anderen Himmelskörper auch bewohnt sind, kann uns die Astronomie nicht sagen, sie brauchen aber jedenfalls nicht bewohnt zu sein; ihre Existenz findet schon durch ihre Beziehung zur Erde, dem Schauplatze vernünftiger Wesen, ihre teleologische Erklärung. Der ganze Sternenhimmel mit seinen zahllosen und ungeheueren Massen wäre weniger werth als ein einziges vernünftiges Wesen hier auf Erden. Und für ein solches sie zu schaffen, wäre ein würdiges Werk der Weisheit Gottes. Auch diejenigen Sterne, welche nie vom menschlichen Auge, selbst bei stärkster teleskopischer Vergrößerung, erreicht werden, könnten für den Menschen da sein, nämlich sie zu ahnen, und so die Uner-

meßlichkeit der Welt ihm handgreiflich darzustellen, noch intensiver den Gedanken an die Unendlichkeit des Schöpfers zu wecken, als es selbst die gesehene Größe des Universums vermag. Wenn nun gar der Sohn Gottes wegen der Menschen auf diese Erde gekommen ist, dann bekommt sie eine Stellung im Universum, die sie wirklich zum wahren Werthmittelpunkt macht: der anthropocentrische und geocentrische Standpunkt ist der allein berechtigte.

Doch bestehen wir nicht darauf, daß die Erde allein bewohnt sei; es scheint vielmehr nicht unwahrscheinlich, daß die anderen Himmelskörper, welche eine gleiche Entwickelung durchmachen wie unsere Erde, einmal in ein Stadium gelangen, wo sie lebende Wesen beherbergen können und darum auch wohl erhalten. Aber was hat dies mit der Menschwerdung und der Erlösung hier auf Erden zu thun? Die Erlösung, die der Gottmensch hier auf Erden vollbracht hat, kann einmal auch den übrigen Sternenbewohnern zu gute kommen, denn sie ist unendlich an Werth und könnte unendlich viele Welten von der Sünde befreien. Aber wir wissen ja nicht, ob sie überhaupt der Erlösung bedürftig sind. Uebrigens steht nichts im Wege, daß der Logos oder eine andere göttliche Person auch auf andern Weltkörpern die Natur der dort wohnenden vernünftigen Wesen annehme.

Nach der Meinung derjenigen Gottesgelehrten, welche die Menschwerdung nicht lediglich von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen abhängig machen, sondern einen ewigen absoluten Rathschluß Gottes statuiren, den Gottmenschen zum Ziel- und Mittelpunkt der Schöpfung zu bestellen, würde die Schwierigkeit sich am ehesten lösen. Darnach gelte die Menschwerdung für die ganze Welt. Christus, der auf Erden die menschliche Natur angenommen hat, ist dadurch König aller Geschöpfe nicht blos der geistig-körperlichen im ganzen Weltall, sondern auch der reinen Geister, der Engel im Himmel geworden. Ja selbst die realen Segnungen und Gnaden seines Erdenlebens kommen nicht nur den Menschen, sondern einigermaßen auch den Engeln, und also aus gleichem Grunde allen vernünftigen Wesen des Weltalls zu gute.

Wenn man aber mit dem heil. Thomas den Rathschluß der Menschwerdung von dem Falle Adams abhängig macht, so ist doch auch so Jesus Christus alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, er ist Herr und König über alle Sternen- und Weltenkörper, sowie über ihre Bewohner. Kann es eine erhabenere, großartigere Vorstellung von dem Verhältnisse der Erde zum Universum geben, als dieser Geocentrismus und Anthropocentrismus?

Für die Herablassung des Unendlichen zu unserer Niedrigkeit, für den Eintritt des Unsichtbaren in unsere sichtbare Welt sind wir auch aus allgemein religiösen Gründen der Weisheit und Güte Gottes zu

besonderem Danke verpflichtet. Das Unendliche steht für den armen Menschen in unerreichbarer unermeßlicher Höhe und Ferne. Eine unübersteigliche Kluft trennt die Sterblichen vom transcendenten Gotte, der in einem unnahbaren Lichte, für uns in einem undurchdringlichen Dunkel wohnt. Diese unermeßliche Kluft kann unsere Vorstellung schwer überbrücken, und doch ist die erste Grundbedingung eines religiösen Verhältnisses das Gefühl der Gottesnähe. Ein Gottmensch nun, der die Unendlichkeit und die Endlichkeit, die Gottheit und die Menschheit in sich vereinigt, kann allein eine solche unendliche Kluft in wahrer Weise ausfüllen, während die Menschheit zu allen Zeiten trügerische Versuche gemacht hat, die Gottheit sich näher zu bringen, in eine nähere Berührung mit dem Gegenstande ihrer Verehrung zu gelangen, da die abstracte Erkenntniß von der Allgegenwart Gottes die reale Berührung mit ihm nicht bewirken konnte. Durch die Menschwerdung tritt nun Gott in unsere Mitte, er wird einer der Unsrigen, unser Bruder, Lehrer, Hirt u. s. w. Nun ist die unsichtbare Welt nicht mehr so weit entrückt. Es ist nun nicht mehr wahr, daß noch Niemand aus der andern Welt gekommen ist: wir haben nun die handgreiflichsten Unterpfänder für eine jenseitige Welt, an die der an die Sinne gebundene Mensch schwer glauben kann. Es ist nicht mehr wahr, was Schiller klagte: „Und das Dort ist niemals hier."

So ist auch, abgesehen von den unermeßlichen Schätzen, welche die Menschwerdung uns in der übernatürlichen Ordnung gebracht, jene innige Verbindung des Unsichtbaren, Ewigen, Unendlichen mit dem Menschlichen die festeste Grundlage eines realen religiösen Verhältnisses, sie begründet die vollkommenste, die absolute Religion.

§. 357.

Von der realen Einheit des Gottmenschen. Der Nestorianismus.

I. Das Geheimniß von der Menschwerdung läßt sich in die Worte zusammenfassen: Ein und derselbe Jesus Christus ist Gott und Mensch.

1. Die Einheit zwischen Gott und Mensch läßt sich aber im Allgemeinen sehr verschieden fassen: dieselbe kann inniger und loser gedacht werden. Alle Irrthümer, die im Laufe der Zeiten gegen dieses Geheimniß aufgetaucht sind, haben entweder darin gefehlt, daß sie die Einheit zu lose, oder daß sie dieselbe zu innig faßten. Als Repräsentanten der ersten Richtung gelten die Nestorianer, als Repräsentanten der zweiten die Eutychianer. Erstere leugneten die reale Einheit zwischen dem Logos und dem Menschen Christus; ihre ganze Auffassung ist rationalistisch, nicht zwar der Vernunft, aber der Offenbarung widersprechend. Die Eutychianer fassen die

Einheit so real, daß sie eine einzige Natur in Christus statuiren; ihre Auffassung ist übermäßig mystisch und widerspricht darum nicht minder der Offenbarung wie der Vernunft. Sie glaubten es der verehrungswürdigen Person Jesu Christi schuldig zu sein, ihm nur Göttliches zuzuerkennen, oder eine solche Vergöttlichung der Menschheit annehmen zu müssen, daß sie in der Gottheit aufginge oder doch eine reale Substanz mit ihr ausmache. Im Uebrigen waren nicht blos die Eutychianer, sondern auch die Doketen mehr oder weniger Monophysiten, wie ja auch die Eutychianer theilweise wieder den Irrthum von einem Scheinleibe und einem Scheinmenschen auffrischten. Monophysiten, freilich nicht mit mystischen, sondern mit rationalistischen Tendenzen waren auch die Arianer und Apollinaristen, die eine einzige Natur aus dem Leibe und dem die Seele oder den Geist vertretenden Logos entstehen ließen.

2. Die katholische Lehre ist nach beiden Seiten hin besonders klar und bestimmt vom Concil von Chalcedon, das gegen die Eutychianer berufen wurde, ausgesprochen worden: „Wir lehren, daß ein und derselbe Christus der Herr und Eingeborene Sohn in zwei Naturen, unvermischt (ἀσυγχύτως), unverändert (ἀτρέπτως), ungetheilt (ἀδιαιρέτως), untrennbar (ἀχωρίστως) anerkannt werden müsse, indem durchaus nicht wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben worden ist, vielmehr unbeschadet der Eigenthümlichkeit beider Naturen dieselben zu einer Person und einer Hypostase (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) sich verbinden, nicht in zwei Personen getheilt und gespalten, sondern ein und derselbe Eingeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus." Die beiden Bestimmungen ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως sind gegen die Eutychianer, die beiden anderen ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως gegen die Nestorianer gerichtet. Zugleich stellt das Concil die dogmatische Formulirung des Dogmas durch die Ausdrücke: Einheit der Person und der Hypostase endgiltig fest.

3. Wir haben nun zunächst die Einheit in Christus nachzuweisen und zu erklären, um sodann die Uebertreibung der Einheit zurückzuweisen. Nestorius war nicht der erste, der die Einheit in Christus abzuschwächen suchte: schon vor ihm finden sich ähnliche Versuche, namentlich auf dem Gebiete der überhaupt etwas rationalisirenden Antiochenischen Schule. So Diodor von Tarsus, der Gallier Leporius, besonders Theodor von Mopsuesta, der auch die rationalistische Irrlehre des Pelagius in Betreff der Gnadenlehre anticipirte. Nach ihm wird alle Gnade verdient; auch die Gnade der Vereinigung mit dem Logos hat Christus verdient, und mit fortschreitendem Verdienste eine immer innigere Verbindung erlangt.

4. Die Nestorianische Irrlehre ist geschichtlich am faßlichsten und auch

zugleich am bestimmtesten durch den Satz charakterisirt worden: Die seligste Jungfrau ist blos χριστοτόκος, während die katholische Lehre von der Einheit in Christus ihre präciseste und populärste Fassung durch die der seligsten Jungfrau feierlich zuerkannte Benennung ϑεοτόκος erhielt. Wenn der Logos und der Mensch Christus nur eine Person sind, dann hat Maria eine göttliche Person, Gott, geboren, ist aber Christus eine menschliche Person, dann hat sie den Menschen Christus geboren. Dieser Titel der seligsten Jungfrau erklärt also das Geheimniß in der faßlichsten Weise und enthält auch zugleich den schlagendsten Beweis für dasselbe. Dieser Titel ist nämlich der Jungfrau so allgemein zuerkannt worden, daß für das gläubige Volk die neue Benennung durch Nestorius ein Brandmal des Irrthums bedeutete. Es ist eine der rührendsten Scenen der Kirchengeschichte, zumal in den unerquicklichen christologischen Streitigkeiten, daß nach der conciliarischen Festsetzung des ϑεοτόκος das Volk die Väter von Ephesus mit Fackeln nach Hause geleitete. Sagt ja der Titel nichts anderes, als was seit der Zeit der Apostel alle Christen im Symbolum bekannt hatten: Jesus Christus, seinen Eingeborenen Sohn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau. Und wiederum ist darin nichts anderes enthalten, als was die heil. Elisabeth, vom heiligen Geist erleuchtet, zur Jungfrau sprach: Woher kommt es, daß mich die Mutter meines Herrn heimsucht? So liegt in dem einen ϑεοτόκος das ganze Geheimniß der Menschwerdung ausgesprochen, erklärt, begründet und durch die Tradition bewiesen.

Da nun aber doch die Einheit zwischen Gott und Mensch in der Schrift wie in der kirchlichen Lehre und Praxis allzu laut und eindringlich verkündet wird, suchte Nestorius an die Stelle der realen Einheit eine moralische, äußere, zufällige zu setzen. Der Logos ist Eins mit diesem Menschen, weil er in besonderer Weise in ihm, wie in seinem Tempel wohnt; sie sind Eins in gegenseitiger Liebe, wie wir von zwei innig sich liebenden Freunden sagen: sie sind ein Herz. Der Logos ist Eins mit diesem Menschen, als seinem Werkzeug, durch das er selbst handelt. Der Logos überträgt auf diesen Menschen seine Würde, die Ehre; selbst die Anbetung, welche dem Sohne Gottes zu Theil wird, geht auch auf den so innig mit ihm verbundenen Menschen über. Darum können auch Benennungen, welche eigentlich nur dem Logos zukommen, wie Herr, Sohn Gottes oder auch Gott, dem Menschen beigelegt werden; sie sind Eins in den Namen[1]). Die Einigung ist eine bloße ἕνωσις σχετική, eine συνάφεια, eine συνάφεια κατ' ἐνέργειαν,

1) Vgl. S. Thom. 3. p. q. 2. a. 6.

κατὰ σχέσιν, κατ' ἀνάφοραν, κατ' εὐδοκίαν καὶ θέλησιν, κατ' ἐνοίκησιν, κατὰ χάριν, κατὰ ὁμωνυμίαν[1]). Dagegen lehrt das katholische Dogma, daß die Einigung keine blos moralische, sondern eine physische, keine gedachte, sprachliche, sondern eine reale, keine äußere, blos auf der Thätigkeit beruhende, sondern eine innere, im Sein selbst, keine accidentelle, sondern eine wesenhafte oder substantielle ist.

II. Um den Beweis dafür zu liefern brauchen wir eigentlich keine neuen Zeugnisse aus der Schrift und der Tradition beizubringen: es genügen diejenigen, welche die wahre Gottheit Jesu Christi und seine wahre Menschheit darthun, mit einander zu verbinden.

1. Denn es ist immer dasselbe reale Subject Jesus Christus, wie es uns in der heiligen Schrift entgegentritt, welches an den einen Stellen als Gott, an den andern als Mensch sich charakterisirt oder von den heiligen Schriftstellern so bezeichnet und dargestellt wird. Ein und derselbe Jesus Christus wird uns als wahrer Sohn Gottes, als ewiger Logos, als Schöpfer der Welt, als Gott, und dann wieder als geboren, als Kind, als leidend, als trauernd hingestellt. Wenn wir nun von einem und demselben Menschen sowohl Geistiges, geistige Eigenschaften und Thätigkeiten aussagen, daneben aber auch Körperliches oder Sinnliches, so ist dies anerkanntermaßen nur darum möglich, weil ein und dasselbe logische oder grammatische Subject der Aussagen zugleich reales, ontologisches Subject jener doppelten Bestimmungen ist. Dies ist ein durchaus selbstverständlicher Sprachgebrauch und eine selbstverständliche Fassung des Sinnes jenes Sprachgebrauches. Dieser Sprachgebrauch der heiligen Schrift muß nach den allgemein geltenden logischen und grammatischen Regeln beurtheilt werden, und nur insofern hat man ein Recht davon abzugehen, als die Natur der Sache die regelrechte Deutung nicht zuläßt. Nun kann allerdings aus Gott und Mensch nicht eine reale Einheit in der Natur werden, wie aus Geist und Leib im Menschen eine Natur wird, wohl aber in der Hypostase, wie wir oben gesehen haben und noch näher erklären werden. Also ist die reale Einheit der Hypostase zu denken.

Damit stimmt auch die vorläufige leichtverständliche Definition der Hypostase überein: „Letztes Subject aller Bestimmungen, welche einem Wesen zukommen, und aller Aussagen, die von ihm gemacht werden.“ Wenn von einem und demselben Jesus Christus alle göttlichen und menschlichen Bestimmungen ausgesagt werden, so vereinigt er in einer Hypostase Göttliches und Menschliches, dieselbe Hypostase verbindet Gott und Mensch zu realer Einheit.

---

1) Conc. Cst. s. II. can. 4.

2. Aber nicht blos getrennt wird an einer Stelle demselben Jesus Christus Göttliches, und an einer anderen Menschliches beigelegt, sondern im engsten Zusammenhange, wo an einen Wechsel des Subjectes gar nicht gedacht werden kann.

Nachdem der heil. Johannes im Prologe seines Evangeliums die Gottheit des Logos mit so erhabenen Worten gezeichnet, sagt er in V. 14, daß dieser Logos, Gott Fleisch geworden und wir seine Herrlichkeit gesehen, oder wie er im Anfange seines ersten Briefes noch nachdrücklicher sagt, ihn betastet haben. Im ersten Kapitel des Hebräerbriefes schärft der heil. Paulus die Gottheit des Sohnes auf das nachdrücklichste ein, er ist der wesensgleiche Abglanz des Vaters, er ist Schöpfer der Welt, ewig u. s. w. Er ist aber derselbe, von dem er im ersten Verse gesagt, daß Gott durch ihn gesprochen. U. s. w.

3. Aber nicht blos nach einander wird demselben Christus Göttliches und Menschliches beigelegt, sondern in demselben einfachen Satze wird im Subjecte der Mensch genannt und ihm ein göttliches Prädicat beigelegt, oder Gott steht im Subjecte und das Prädicat enthält eine menschliche Bestimmung, oder, was auf dasselbe hinauskommt, als Object eines Verbums, das nur auf den Menschen gehen kann, fungirt Gott selbst.

Als Beispiel für letzteres ist besonders bezeichnend: „Wenn sie (ihn) erkannt hätten, würden sie niemals den Herrn der Glorie gekreuzigt haben [1]." Nach dem Apostel ist also der Herr der Glorie, Gott selbst, gekreuzigt worden. Umgekehrt preist er Christus, der dem Fleische nach von den Israeliten abstammt, als Gott über Alles in Ewigkeit: „welche die Väter haben, und aus denen Christus dem Fleische nach ist, welcher über Alles Gott gepriesen (sei) in Ewigkeit. Amen [2]." Vor das zurückbeziehende Pronomen „welcher" müssen wir einsetzen: Christus dem Fleische nach, der Mensch Jesus Christus. Mit „welcher" einen neuen Satz als Doxologie anfangen zu lassen, ist ganz gegen den Zusammenhang und hat keinen Sinn. Der Punkt, der in manchen jüngeren Handschriften vor ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν sich findet, ist so wenig beweisend, daß Bellarmin scherzhaft meint, er könne vielleicht von einer Fliege herrühren. Es kann durchaus die Doxologie auf Christus nicht befremden, da der Mensch Christus sonst inmitten der beiden anderen göttlichen Personen ihnen vollständig coordinirt in ähnlichen Segenssprüchen vorkommt: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Mittheilung des heiligen Geistes sei mit

1) 1 Kor. 2, 8. — 2) Röm. 9, 5.

euch Allen[1])." Durch Appropriation wird der Vater Gott genannt, und wir haben somit, wie in den Doxologien und in den Glaubensbekenntnissen, die drei göttlichen Personen zusammen genannt. Statt der göttlichen Person des Logos, der Hypostase des Sohnes Gottes (oder wie in den Symbolen neben ihr), wird der Mensch Jesus Christus gesetzt. Also ist dessen Hypostase die Hypostase des Logos, der Mensch ist hypostatisch mit dem Logos Eins.

Wenn der heil. Petrus, wenn Martha, die Schwester des Lazarus, ihren vom Herrn geforderten und selig gepriesenen Glauben bekennen: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes," wenn der Apostel Thomas ausruft: „Mein Herr und mein Gott!" so geht ihr Glaube und ihr Bekenntniß auf den vor ihnen stehenden Menschen: Dieser sichtbare Mensch ist Sohn Gottes, ist Gott.

Diese „Mittheilung" des Göttlichen an diesen Menschen, und des Menschlichen an Gott ist bekannt unter dem Namen der communicatio idiomatum. Wir werden später die theologische Erklärung und Begründung dieser gegenseitigen Mittheilung der Eigenthümlichkeiten in Jesus Christus geben: sie läßt sich nur durch die reale Einheit von Gott und Mensch rechtfertigen. Darum können wir hier aus der allgemein recipirten Theorie von der communicatio idiomatum und aus der thatsächlichen allgemeinen Anwendung derselben in Schrift und Kirchenlehre die reale Einheit des Gottmenschen folgern.

4. Der alte wie der moderne Rationalismus (Socinianer) sucht die Beweiskraft dieses ganz schlagenden Arguments für die reale Einheit im Gottmenschen dadurch zu entkräftigen, daß er auf eine ähnliche Redeweise im menschlichen Verkehr hinweist. Was der Gesandte, Bevollmächtigte eines Fürsten, eines Auftraggebers thut, wird vom Fürsten selbst ausgesagt. Wenn er einen Vertrag mit einer fremden Macht abschließt, wenn er Krieg erklärt, sagt man: Der Fürst hat es gethan. Und diese Redeweise kommt auch in der heiligen Schrift vor: Was die Engel, die Gesandten Gottes sprechen, wird als Wort Gottes angesehen: die Engel reden manchmal, wie Gott allein reden kann, so daß bisweilen zweifelhaft ist, ob wir es mit einer Engel- oder einer Gotteserscheinung zu thun haben.

Dieser Einwand ergibt sich als durchaus nichtig, wenn man bedenkt, daß von Jesus Christus nicht blos in einzelnen Momenten, wie bei den Engeln, nicht blos in betreff einzelner Functionen, wie bei einem Gesandten, göttliche Thätigkeiten, Eigenschaften, Namen u. s. w. ausgesagt werden, sondern daß Alles, was er ist und hat und thut, göttlich ist, und auch dem Menschen Christus Alles beigelegt wird, was

1) 2 Kor. 13, 13.

Gott allein zukommt. Die Functionen eines Gesandten werden nur dann und insofern dem Fürsten zugeschrieben, als er ihn vertritt: in seinen individuellen oder sonstigen, mit seiner Bevollmächtigung nicht im Zusammenhange stehenden Thätigkeiten ist er und nicht der Fürst Subject der Aussage. Wenn der Gesandte erkrankt, wenn er zu Bette geht, wenn er stirbt, kann man doch nicht sagen: der Fürst ist erkrankt, gestorben u. s. w. Vom Logos werden aber auch die individuellsten Zustände und Thätigkeiten des Menschen ausgesagt: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, Gott ist gestorben. Noch weniger kann, was der Fürst als solcher ohne Stellvertreter thut, seinem Gesandten beigelegt werden. Nun werden aber dem Menschen Christus Eigenschaften und Thätigkeiten, welche nur Gott als solchem zukommen: wie die Erschaffung, die Allmacht zuerkannt. Also können diese Aussagen sich nicht auf eine Stellvertretung, auf eine moralische Einheit, sondern nur auf eine reale stützen.

5. Die heilige Schrift belehrt uns auch, wie dem Logos, dem kraft seiner göttlichen Natur nur Göttliches zukommt, doch auch menschliche Eigenschaften zukommen können: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Fleisch bedeutet im stärksten Gegensatz zur Gottheit die schwache, sichtbare Menschennatur. Der Logos kann also darum wahrer Mensch genannt werden, weil er es geworden ist. Er konnte es aber nicht so werden, daß er seine göttliche Natur aufgab, sondern daß er durch die Hinzunahme der Menschheit in der Menschwerdung gerade so nun auch Mensch ist, wie er früher und nachher durch seine göttliche Natur Gott ist.

Noch emphatischer zeichnet der heil. Paulus die Erniedrigung, welcher Gott dadurch, daß er wahre Knechtsgestalt annahm, sich unterzog. „Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbritratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis[1]).“ Man bemerke zunächst wieder, daß der gottgleiche, die Gottheit von Natur aus besitzende Jesus Christus es ist, der gehorsam geworden bis zum Kreuze. Denn der Ausdruck: Er hat die Gottgleichheit sich nicht geraubt, angemaßt, heißt offenbar: er ist von Rechtswegen, wahrhaft, wirklich Gott; noch deutlicher drücken die Gottheit die Worte aus: Cum in forma Dei esset. Mag man das Wort μορφή von der Gestalt verstehen (im weiteren Sinne des Wortes), oder mehr philosophisch für Wesenheit nehmen: „in der Gestalt“, „in der

1) Philipp. 2, 5—8.

Wesenheit Gottes" ist nur Gott selbst, zumal hier zunächst die Rede ist von der Zeit vor der Menschwerdung, vor der Erniedrigung. Nun wird aber demselben Christus gerade so wie die μορφή Gottes, die μορφή des Menschen zugeschrieben. Ein und derselbe Jesus Christus ist also ebenso wahrer Mensch, wie er wahrer Gott ist; nur daß er letzteres von Natur aus ist (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), ersteres durch Selbsterniedrigung geworden ist.

Diese Stelle ist wahrhaft klassisch für den Begriff der Menschwerdung, indem sie die einzelnen Momente des Dogmas auf das bestimmteste ausspricht. Gegenüber den Leugnern der Gottheit erklärt der Apostel, daß Christus gerade so ἐν μορφῇ θεοῦ, wie ἐν μορφῇ δούλου zu glauben ist. Er war aber, wie sie zugestehen, wahrer Mensch, also ist er auch wahrer Gott. Gegen die Leugner oder Verstümmler seiner Menschheit erklärt der Apostel, daß er gerade so wahrer Mensch war wie er Gott war. Er ist aber, wie sie zugeben, wahrer Gott: also auch wahrer Mensch. Es ist aber derselbe, von dem beides in einem Satze ausgesagt wird, es ist der Eine Jesus Christus, dem gerade so die Menschheit wie die Gottheit zukommt, nur mit dem Unterschiede, daß er die Gottheit hat, die Menschheit annimmt.

Die Annahme wird eine Selbstvernichtung (ἑαυτὸν ἐκένωσε) genannt. Der Ausdruck verlöre seine Wahrheit und jedenfalls alle seine Emphase, die der Apostel, um uns ein strahlendes Beispiel der Demuth vor Augen zu stellen, offenbar beabsichtigt, wenn der Logos nach nestorianischer Fassung einen Menschen nur durch hohe Begnadigung an sich herangezogen hätte. Der Ausdruck verlangt dem Wortlaute nach im Grunde eine Selbstentäußerung, ein Aufgeben der göttlichen Natur. So weit dürfen wir nun freilich im Festhalten des eigentlichen Sinnes nicht gehen: diese Fassung ist durch die Unveränderlichkeit der Gottheit ausgeschlossen. Aber mit der Unveränderlichkeit der Gottheit ist es, wie wir oben sahen, recht wohl verträglich, daß Gott auch noch Mensch werde, also in Wahrheit etwas werde, was als Selbstentäußerung aufgefaßt werden muß. Dieses verlangt also die Wahrheit und Emphase des Ausdrucks. Nun ist freilich zuzugestehen, daß die monophysitische Fassung die Selbstentäußerung des Logos noch stärker hervortreten ließe: wenn er nämlich eine Natur mit der Menschheit ausmachte, wäre seine Gottheit zum Theil einer neuen Natur degradirt. Aber diese Fassung ist eben, wie sich weiter zeigen wird, absurd. Also bleibt allein die katholische.

Nach dem strengen Wortlaute verlangte die hier vom heil. Paulus uns als ideales Vorbild vorgestellte Selbstentäußerung des Logos in der Menschwerdung, daß er die über Alles erhabene göttliche Natur aufgegeben und statt deren die niedrige menschliche angenommen habe. Von

diesem strengen Wortlaute dürfen wir nur so weit abgehen, als es die Natur der Sache verlangt. Nun kann der Logos allerdings die göttliche Natur nicht aufgeben, und dieses Moment der Entäußerung müssen wir also fallen lassen, das andere aber: das Menschwerden und Menschsein, muß dann um so mehr voll und ganz festgehalten werden. Dasselbe bleibt aber nur dann Wahrheit, wenn die göttliche Hypostase wirklich durch die Menschwerdung Mensch geworden ist. Es ist bloßer Schein, wenn man meint, die monophysitische Fassung entspreche der Entäußerung besser; im Gegentheil, sie hebt das Hauptmoment: das Menschwerden und Menschsein des Logos auf. Denn entweder wird nach ihr die menschliche Natur ganz absorbirt, oder sie bleibt und wird mit der göttlichen zu einer Natur vermischt oder verbunden. Diese Mischung oder zusammengesetzte Natur ist aber ganz gewiß nicht Mensch, ja nicht einmal Gott, sondern ein neues Drittes; wie der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch weder Leib, noch Seele, sondern ein von beiden verschiedenes neues Wesen ist.

III. Den Traditionsbeweis können wir bei der außerordentlich klaren Lehre der heiligen Schrift kurz fassen.

1. Wir haben bereits oben einen den Nestorianismus vernichtenden Beweis aus dem Ehrentitel der seligsten Jungfrau: θεοτόκος geführt. Selbst die Benennung ist weit älter als die Nestorianische Controverse. Denn Johannes von Antiochien, obgleich er, dem Nestorius sehr zugethan, den heil. Cyrillus wegen der ἕνωσις φυσική bekämpfte, schrieb an ersteren: „Diese Benennung hat keiner der kirchlichen Lehrer verworfen; viele, und zwar berühmte, haben die Benennung gebraucht, oder die sie gebrauchten, nicht getadelt [1])." Ebenso drückt sich Theodoret aus, und Julian der Apostat macht sich über den allgemeinen und fortwährenden Gebrauch des θεοτόκος bei den Christen lustig. Den schlagendsten Beweis aber für den allgemeinen Glauben der Kirche liefert Nestorius selbst, indem er vorschlägt, beim Volke könne man ja immerhin Maria Gottesmutter nennen! In diesem Namen liegt aber das Geheimniß der Menschwerdung eingeschlossen und kommt gerade die reale Einheit zum prägnantesten Ausdruck.

Wenn darum das Concil von Ephesus (431) die Irrlehre des Nestorius verurtheilte, so sprach es, wie es selbst erklärt, nur die alte allgemeine Lehre der Christenheit aus. In der 6. Sitzung erklärt das Concil, Nestorius sei bereits durch das Nicänische Glaubensbekenntniß verurtheilt und darum brauche man keinen andern Glauben aufzustellen. Das Nicänische Symbolum ist aber nur die Erweiterung des Apostolischen; es bestimmt genauer, daß der „Ein-

---

1) Ep. I. n. 4.

geborne Sohn Gottes" des Apostolicum wahrer, dem Vater gleichwesiger Gott ist: daß eben derselbe aus der Jungfrau geboren, gekreuzigt worden ist, bekennen wir in gleicher Weise in beiden Glaubensbekenntnissen.

2. Darum ist es überflüssig, einzelne Stellen der Apostolischen und darauffolgenden Väter vor Nestorius anzuführen. Es ist ein Grundgedanke, der ihre Christologie durchzieht: Gott ist für uns gestorben, er hat uns durch sein Blut erlöst, er ist im Stalle geboren, in Windeln gewickelt worden u. s. w.

Es genügt für unseren Zweck, auf einige allgemein bekannte Thatsachen der ersten christlichen Jahrhunderte hinzuweisen[1]).

Es war ein ständiger Vorwurf, den die Heiden den Christen machten: sie beteten einen Menschen an, der von einem Weibe geboren, am Kreuze gestorben sei. Die Väter und christlichen Apologeten antworteten nicht im Sinne des Nestorius: die Anbetung gelte dem Logos, nicht Christus, sondern sie bekennen, daß derselbe Jesus Christus unser Herr und Schöpfer, anbetungswürdiger Gott ist.

Ein noch lauteres Bekenntniß legen die heiligen Martyrer ab, wenn sie vor den heidnischen Richtern wegen ihres Glaubens befragt und der Anbetung eines Menschen beschuldigt, ihren Glauben an die Gottheit dieses Menschen bekennen und für denselben in den Tod gehen[2]).

Jener spöttische Vorwurf der Heiden hätte gar nicht aufkommen können, wäre jedenfalls leicht zu widerlegen gewesen, wenn Christus und Gott nach der Lehre und Praxis der Christen nicht Eins wäre. Derselbe war aber so populär, daß er selbst in bildlichen Darstellungen und im sogen. Spottcrucifixe aus dem Kreise des Volkes uns erhalten ist. P. Garrucci fand in den Trümmern des Kaiserpalastes eine rohe Zeichnung aus dem zweiten Jahrhundert, welche das Bild eines gekreuzigten Menschen mit einem Eselskopf darstellt. Zur Linken steht ein Christ in anbetender Stellung und Geberde und darunter stehen die Worte: Αλεξαμενος σεβετε(αι) θεον. Daß wirklich Christus der Gekreuzigte dargestellt ist, können wir aus den Berichten Tertullians und Min. Felix entnehmen, nach welchen die Anbetung eines Eselskopfes gleichfalls zu den Verdächtigungen der Heiden gegen die Christen

1) Vgl. Franzelin, De verb. Incarn. thesis 18.

2) So bekennt der heil. Ignatius M. „den Schöpfer Himmels und der Erde, der gekreuzigt worden ist," der heil. Justinus M. „Christus, den gekreuzigten Gott," der heilige Martyrer Pionius „Unsern ewigen Herrn, der gekreuzigt und auferstanden ist." Vgl. Maranus de divin. l. II. c. 4. Ueberhaupt Alles, was die Gottheit Jesu Christi beweist, zeigt, daß der Mensch Jesus Christus wahrer Gott ist.

gehörte. Die Form σέβετε statt σέβεται, sowie die Rohheit der Zeichnung lassen auf einen ungebildeten Maler aus dem Volke, vielleicht aus den Sklaven des Kaiserpalastes schließen.

Daß uns Jesus Christus durch sein Leiden und Sterben, durch sein Blut erlöst hat, ist ein Grundgedanke des Christenthums, den der heil. Paulus und der heil. Johannes auf das bestimmteste und nachdrücklichste aussprechen, der darum auch in Lehre und Praxis der Kirche von den ältesten Zeiten an seinen Ausdruck findet. Die Erlösung konnte aber von einem Menschen, wenn er auch noch so hoch begnadigt war, nicht vollbracht werden. Und wirklich wird bei den rationalisirenden Antiochenern mehr das Beispiel Jesu Christi, als sein Verdienst und seine Gnadenspendung betont. Es war darum die rationalistische Auffassung Theodors v. Mopsu. von der Person Jesu Christi im inneren Einklang mit der Entbehrlichkeit der Gnade.

Unter andern legt der heil. Irenäus ein schönes Zeugniß für jene Fundamentallehre und Praxis der Kirche ab: „Das Wort hat durch sein Blut uns erlöst und in der Eucharistie sein Blut als Kelch, seinen Leib als Brod festgesetzt[1].“ Hier wird also dem Worte selbst das erlösende Blut beigelegt, in der heiligen Eucharistie empfangen wir den Leib und das Blut des Wortes.

Ein ständiges Beiwort des eucharistischen Blutes in den alten Liturgien ist darum τιμίον, kostbares Blut, es ist der Preis unserer Erlösung. Der Leib und das Blut des Herrn werden ständig φρικτά, ζωοποιά μυστήρια genannt und mit der größten Ehrfurcht behandelt. Wäre nur der Leib und das Blut eines Menschen zugegen, so wäre diese Ausdrucksweise und diese Verehrung unverständlich, ja verwerflich.

Besonders bezeichnend sind aber die directen Ausdrücke, wie sie z. B. in der Liturgie des heil. Chrysostomus, die ihrem Wesen nach von den Aposteln herrührt, vorkommen. Da wird bei der Brechung des Brodes „das Lamm Gottes, der Sohn Gottes selbst zertheilt, da wird der Leib Gottes genossen“[2]). U. s. w.

---

1) Adv. haer. l. 5. c. 2. n. 2.

2) Vor der Communion ruft der Priester, indem er die heilige Hostie erhebt: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, und der Chor antwortet: Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός. Ἀμήν. Die Geheimnisse sind nur heilig, weil sie der Leib und das Blut des einen Heiligen Christus sind. Bei der Theilung des Brodes, die er μετὰ προσοχῆς καὶ εὐλαβείας vornehmen soll, spricht der Priester: „Es wird zerstückelt und zertheilt das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters . . . .“ Und indem er dem Diakon den heiligen Leib reicht, spricht er die bereits vom Diakon in seiner Bitte um die Communion gebrauchten Worte: Ἱεροδιακόνῳ μεταδίδοται τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ

Hier haben wir also das allerbestimmteste Bekenntniß, ein feierliches, öffentliches, authentisches Bekenntniß von der realen Einheit des Menschen Christus mit dem Logos, das insbesondere für den Nachfolger des heil. Chrysostomus auf den Patriarchenstuhl ganz vernichtend ist.

3. Es ist wahr: die Entscheidungen des Concils von Ephesus stießen auch außer dem Kreise des eigentlichen Nestorianismus auf nicht geringen Widerspruch, insbesondere bei den Antiochenern; aber das war kein Widerspruch gegen eine allgemeine Lehre der Christenheit, sondern gegen einzelne Ausdrücke, welche das Concil, indem es die Anathematismen des heil. Cyrillus sanctionirte, in seinen Entscheidungen gebrauchte. Solche Ausdrücke waren ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν zur Bezeichnung der realen Einheit, μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, welche Johannes von Antiochien glaubte von der Einigung zu einer Natur verstehen zu müssen, während sie doch nur der ἕνωσις σχετική und der συνάφεια des Nestorius entgegengestellt wurden. Daß aber Johannes die alte Lehre der Kirche festhielt, erhellt aus seiner obigen Bemerkung über die Würde der Gottesgebärerin.

Man kann nicht leugnen, daß jene Ausdrücke mißverständlich waren und die definitive präcise Form für das Dogma noch nicht gefunden war. Dies ergibt sich recht deutlich aus den beiden nach unsern jetzigen theologischen Termini sich geradezu aufhebenden Ausdrücken Cyrills ἕνωσις κατὰ φύσιν und καθ᾽ ὑπόστασιν. Er wollte durch beide die reale Einheit bezeichnen; wir würden mit ersterem den monophysitischen Irrthum und mit letzterem die hypostatische Union ausdrücken. Die genaue Fassung hat erst das V. Allgemeine Concil, das zweite von Konstantinopel, gegeben: der Sache nach war allerdings durch die Definition des Ephesinum über das Θεοτόκος und die eine Anbetung des Gottmenschen, des Emmanuel, die katholische Lehre hinreichend erklärt und auch positiv gegen Nestorius sehr bestimmt formulirt im 2. Kanon:

Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσιν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Und nochmals wiederholt er entsprechend die Worte, wenn er selbst den heiligen Leib nimmt. Dasselbe geschieht wiederholt bei dem Genusse des heiligen Kelches, den er nur ταῖς χερσὶς ἀμφοτέραις μετὰ καλύμματος anfassen und nach dem Genusse mit dem Tüchlein, wie auch seine Lippen abwischen soll. Hier kommt noch hinzu, daß der Diakon, nachdem ihn der Priester aufgefordert, hervorzutreten, antwortet: Προσερχομαι τῷ ἀθανατῷ βασιλεῖ, wie umgekehrt beim Empfang des Leibes der Priester sprach: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du unter das schmutzige Dach meiner Seele eingehst.“ Nachdem der Diakon den heiligen Kelch mit den Worten gezeigt: Mit Furcht, Glaube und Liebe tretet heran, antwortet der Chor: Ἀμὴν, Ἀμήν. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, Θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν.

„Wer nicht bekennt, daß mit dem Fleische substantial (κατ' οὐσίαν) das Wort Gott des Vaters verbunden ist, und daß es nur ein Christus ist mit seinem eigenen Fleische, nämlich derselbe Gott und Mensch zugleich, der sei im Banne." Aber viel eingehender, bestimmter und präciser in Bezug auf die Termini erklärt das Concil von Konstantinopel (553) im 4. Kanon: „Wenn Jemand sagt, daß die Vereinigung des Wortes Gottes geschehen sei in Bezug auf die Gnade, oder das Wirken, oder die Würde, oder die Gleichheit der Ehre, oder die Auctorität, oder eine Beziehung, oder Wirkung, oder Kraft; oder in Bezug auf den guten Willen (εὐδοκία), als wenn der Mensch Gott dem Worte gefallen habe, und er in Betreff seiner einen gnädigen Beschluß gefaßt habe, wie Theodor in seinem Irrsinn sagt; oder blos in Bezug auf Aehnlichkeit des Namens (ὁμωνυμία), wie die Nestorianer Jesus Gott das Wort und Christus nennen, dabei aber den Menschen Christus und den Sohn getrennt benennen, und indem sie offenbar zwei Personen nennen, doch sich den Anschein geben, als wenn sie eine Person und einen Christus wegen der bloßen Benennung und Ehre und Würde und Anbetung bezeichneten. Wer aber nicht bekennt, wie die heiligen Väter gelehrt haben, daß die Einheit des Wortes Gottes mit seinem von einer vernünftigen Seele belebten Fleische durch Zusammensetzung zu Stande gekommen, d. h. in der Einigung in der Hypostase bestehe und deßhalb seine Hypostase nur eine ist, nämlich unser Herr Jesus Christus Einer aus der allerheiligsten Dreifaltigkeit, ein solcher sei im Banne."

4. Ehe wir diese von der Kirche uns gebotene, endgültig präcise und authentische Ausdrucksweise erklären, ist es gut, die älteren, noch nicht so genau bestimmten Bezeichnungen etwas näher zu betrachten: Sie können einen falschen Sinn haben, aber ein solcher wird durch die anderweitig bekannte orthodoxe Gesinnung der Väter ausgeschlossen. Dagegen liefern sie den besten Traditionsbeweis für die reale Einheit des Gottmenschen: sie betonen dieselbe fast zu stark. Ihre Erklärung wird zugleich unsere folgende Erörterung über das eigentliche Wesen der hypostatischen Vereinigung des Logos mit dem Menschen vorbereiten.

a) Der Ausdruck ἕνωσις φυσική oder κατὰ φύσιν kann eine sehr mannigfache Bedeutung haben: welche von allen möglichen der heil. Cyrillus verstanden wissen will, muß aus den entgegengesetzten Behauptungen der Nestorianer und aus seinen eigenen Erklärungen beurtheilt werden. Der Wortlaut allein kann offenbar nicht entscheiden. Der Ausdruck könnte sogar pantheistisch gedeutet werden, er könnte die wesenhafte Einheit Gottes mit dem Menschen wie mit jedem andern Wesen bezeichnen. Er könnte auch eine rein natürliche, mit der

Natur der Dinge gegebene Einheit Gottes mit dem Menschen bezeichnen; „natürlich" ist in diesem Sinne die Verbindung des Schöpfers mit seinem Geschöpfe, das er im Sein und Wirken hält und trägt. Es könnte auch allerdings im monophysitischen Sinne die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit zu einer Natur bezeichnen. Gerade letzteres aber anzunehmen, wäre, da die beiden ersten Möglichkeiten ebenso gut berechtigt sind, schon ganz unlogisch und ungerecht, abgesehen davon, daß der heil. Cyrillus ganz ausdrücklich gegen eine solche Deutung protestirt. Die beiden ersten Fassungen sind auch ohne Protest des heil. Cyrillus auszuschließen; denn für einen Pantheisten wird man ihn doch nicht halten, und ebensowenig glauben, daß er in der geheimnißvollen Einigung der Menschheit mit dem Logos nur die natürliche Abhängigkeit eines jeden Geschöpfes von Gott gesehen habe. Die Menschwerdung ist ja die übernatürlichste Begnadigung, welche einem Geschöpfe überhaupt zu Theil werden kann; sie steht noch unendlich über dem Gnadenstand und selbst über der seligen Anschauung. Allerdings erheben Gnade und Glorie die Seele unermeßlich über ihre Natur und versetzen sie in eine göttliche Ordnung, sie bestehen in einer „Theilnahme an der göttlichen Natur". Diese Theilnahme ist aber immerhin nur uneigentlich zu verstehen: durch die Menschwerdung aber wird das Geschöpf wirklich Inhaber der Gottheit: dieser Mensch Christus ist Gott. Eine solche unendlich liebreiche Begnadigung natürlich oder naturgemäß zu nennen, konnte dem heil. Cyrillus, der in seinen Commentaren zum Johannesevangelium den Gnadenstand aller Christen so herrlich charakterisirt und die darin enthaltene Vergöttlichung so nachdrücklich hervorhebt, nicht in den Sinn kommen.

Ueber den wahren Sinn und selbst die Zweckmäßigkeit der fraglichen Ausdrücke Cyrills kann man keinen Augenblick zweifelhaft sein, wenn man weiß, welchen Auffassungen und Benennungen der Nestorianer er sie entgegensetzte. Diese gaben blos eine moralische Einigung in Christus zu, wie sie zwischen Mann und Weib, zwischen Freund und Freund, zwischen einem Würdenträger und seinem Stellvertreter besteht, eine blos äußere und zufällige, wie sie zwischen dem Künstler und seinem Werkzeuge besteht. Jener moralischen Einheit stellt Cyrillus die physische in Christus entgegen, wie sie zwischen Leib und Seele, zwischen dem Leibe und dem Haupte von der Natur hergestellt ist. Die Menschheit Jesu Christi ist nicht ein äußeres, willkürliches, künstliches Werkzeug des Logos, sondern sein natürliches Organ, wie die Hand das natürliche Werkzeug des Menschen ist.

b) Etwas verfänglicher ist der andere Ausdruck Cyrills, den er von

Christus gebraucht, μία φύσις Λόγου σεσαρκωμένη, dessentwegen er besonders angegriffen wurde. Er erklärt sich aber selbst darüber in der unzweideutigsten Weise. „Wenn wir blos von einer Natur des Wortes gesprochen und nicht hinzugefügt hätten ‚fleischgeworden', und so das Geheimniß der Herablassung ausgeschlossen hätten, wäre ihre Beanstandung vielleicht nicht unzutreffend, indem sie sagen: Wo bleibt denn da die Vollkommenheit in der Menschheit, oder wie bleibt da unsere Substanz in ihm bestehen? Weil wir aber durch den Zusatz ‚fleischgeworden' der Menschheit ihre Vollkommenheit belassen und unsere Wesenheit deutlich erklären, so mögen sie aufhören, sich auf einen Stab aus Rohr zu stützen [1])."

Aber ist der Ausdruck auch zweckmäßig? Es ist vor allem zu bemerken, daß er nicht erst von Cyrillus, sondern schon von seinem Vorgänger, dem großen Athanasius, gebraucht worden ist. Wenn selbst die Schrift desselben: „Ueber die Menschwerdung des Wortes", in der er vorkommt, nicht echt sein sollte, zur Zeit des heil. Cyrillus wurde jedenfalls der Ausdruck als athanasianisch angesehen. Auch die Concilien von Chalcedon, das zweite von Konstantinopel, das Lateranensische unter Martin I., welche eigens die monophysitische Lehre von der Einen Natur in Christus verwerfen, haben sich des Ausdruckes bedient. Und in der That bezeichnet er auf die emphatischeste Weise die reale Einheit zwischen Gott und Mensch. Jede existirende Natur ist nämlich nach gewöhnlichem Verhalten der Dinge ein selbständiges Wesen. Von einer Natur, etwa einem Thiere, einer Pflanze, die nicht ein in sich abgeschlossenes, selbständiges Wesen wäre, lehrt uns die Vernunft und Erfahrung nichts. Darum bezeichnet auch nach vulgärem Sprachgebrauch, der nicht nach Aufschlüssen, die uns die Offenbarung gibt, sondern nach der gewöhnlichen Beobachtung sich bildet, eine jede Natur ein für sich bestehendes Wesen. Nun haben wir aber in Christus nicht zwei, sondern nur ein für sich bestehendes Wesen, also in diesem Sinne nur eine Natur. Und zwar ist die Gottheit das allein in sich existirende Wesen; die Menschheit verliert ihre Selbständigkeit. Darum nennt Cyrillus nur die Natur des Logos, die menschliche Natur schließt er nicht aus, sondern er fügt sie im grammatischen Subordinationsverhältniß hinzu. Indem sie nicht grammatisch coordinirt, sondern attributiv der Natur des Logos beigefügt wird, ist ihre Unselbständigkeit auch im Ausdrucke auf das stärkste hervorgehoben.

Nun könnte man freilich einwenden, es wäre doch correcter gewesen, zu sagen: μία ὑπόστασις σεσαρκωμένη. Allerdings; aber darum wird ersterer Ausdruck nicht unrichtig. Denn die göttliche Natur des Logos, die Natur des Logos, insofern sie der Logos hat, ist in Wirk-

1) Ep. 46 ad Successum.

lichkeit von seiner Hypostase nicht unterschieden: die fleischgewordene Natur des Logos ist der Logos selbst, ist die Person des Logos. Der heilige Lehrer hat das Wort Hypostase in diesem Ausdruck nicht gebraucht, weil dieser Begriff noch nicht so fixirt war, wie er es durch die späteren Concilien wurde. Er nennt sonst die Einigung auch κατ' ὑπόστασιν, aber er bezeichnet damit nicht bestimmt, was wir jetzt hypostatische Union nennen, sondern eine reale, wahre Einigung, κατ' ἀλήθειαν, wie er in der Vertheidigung seines 2. Anathematismus gegen Theodoret erklärt. Darum nahm er auch φύσις nicht in dem Sinne, in dem es zur Hypostase einen Gegensatz bildet (wie in der Formel: drei Hypostasen in einer Natur), sondern er wollte das reale Wesen, das wir Logos nennen, mit φύσις τοῦ Λ. σ. bezeichnen und nachdrücklich erklären, daß nur ein reales Wesen auch nach der Menschwerdung anzunehmen sei.

c) Somit sind im Grunde die beiden Ausdrücke Cyrills: Einigung in der Hypostase und Einigung in der Natur (womit dann auch die μία φύσις Λ. σ. zusammenfällt), nicht verschieden von der Bezeichnung: substantialer (οὐσιώδης) Einigung, wie sie bei den Vätern gleichfalls zur Charakterisirung der realen und wahren Einheit vorkommt. So faßt Johannes Damasc. die Lehre der früheren Väter und Concilien zusammen: „Wir nennen die Einigung eine substantiale (d. h. eine wahre und nicht dem Scheine nach): substantial, nicht weil zwei Naturen eine zusammengesetzte Natur ausmachten, sondern weil sie zu einer zusammengesetzten Hypostase des Sohnes Gottes vereinigt sind. Im Gegentheil, wir erklären, daß ihre substantiale Unterschiedenheit ganz und unversehrt erhalten ist[1].“

Οὐσία bezeichnet nicht blos die Substanz, sondern auch die Natur, und darum ist die ἕνωσις οὐσιώδης das nämliche wie ἕνωσις φυσική. Wie also ersteres nach Damascenus die wahre Einigung bezeichnen soll, so auch der letztere Ausdruck des Cyrillus. Es soll damit so wenig eine Einheit der Natur, der Substanz bezeichnet werden, daß man mit Johannes Damasc. ebenso gut eine substantiale Verschiedenheit behaupten kann und muß.

Allerdings liegt in der Bezeichnung substantialer Einigung noch etwas mehr als der Gegensatz zu einer scheinbaren Einheit: Es wird damit eine blos zufällige, äußere Einheit ausgeschlossen; man könnte darum οὐσιώδης auch mit wesenhaft als Gegensatz zu zufällig wiedergeben. Zufällig und äußerlich ist z. B. die Verbindung des Menschen mit seinem Kleide, des Künstlers mit seinem Werkzeuge, oder auch eines Engels mit seinem angenommenen Leibe.

---

1) De fid. orth. l. 3. c. 3.

Dagegen bildet die Seele mit dem Leibe, die Organe des Leibes mit dem Körper, die Fähigkeiten der Seele mit ihrer Substanz eine innere, substantiale, wesenhafte Einheit. Handelt es sich darum, diese substantiale, wesenhafte, innere Einheit in Christus der zufälligen, äußeren gegenüber genauer zu bestimmen, so muß man sie als hypostatische bezeichnen. Die Hypostase ist eben die vollendetste Substanz, wie sich zeigen wird, und die Gottheit kann wesenhaft und substantial in ihre Hypostase eine geschaffene Creatur annehmen.

Der heil. Thomas legt sich die Schwierigkeit vor: „Was nicht zur Natur oder Wesenheit eines Dinges gehört, ist sein Accidens; denn alles, was ist, ist entweder Substanz oder Accidens. Nun aber gehört die menschliche Natur nicht zur göttlichen Wesenheit oder Natur des Sohnes Gottes: denn die Einigung ist nicht in der Natur geschehen[1])." Und er antwortet darauf: „Das Accidens wird allerdings gegen die Substanz getheilt. Die Substanz hat aber zweierlei Bedeutung: Einmal ist sie dasselbe, wie Wesenheit oder Natur, dann aber dasselbe, wie Suppositum oder Hypostase. Und darum reicht zum Ausschluß der accidentalen Einigung hin, daß sie eine hypostatische ist, wenn sie auch nicht in der Natur stattgefunden hat[2])." Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn jede Substanz ein Suppositum oder eine Hypostase wäre, sondern, wie wir bald ausführen werden, ist die Hypostase eine und zwar die höchste Vollkommenheit der Substantialität.

d) Noch eine andere naheliegende Schwierigkeit beantwortet der heil. Thomas, welche auf schwierige Väterstellen ein helles Licht wirft: Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui praeter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab aeterno. Ego advenit ei accidentaliter.

Dicendum, quod illud quod advenit post esse completum accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus adveniet animae praeexistenti, non tamen accidentaliter quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam: non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei[3]).

---

1) Vgl. S. Thom. 3. p. q. 2. a. 6. — 2) L. c. ad 3m. — 3) L. c. ad 2m.

Das ist im Grunde der alte Einwand des Apollinaris: δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται. Daraus folgerte der Irrlehrer: Also kann die menschliche Natur in Christus nicht vollständig sein: es muß ihr etwas fehlen, und das ist der νοῦς, den der Logos ersetzt. Das ist eine monophysitische Folgerung. Die Nestorianische, wie sie der heil. Thomas hier formulirt, lautet: Also kann die Einheit keine reale sein. Um die Antwort des heil. Thomas zu verstehen, muß man bedenken, daß die menschliche Natur in Christus als Natur zwar vollkommen ist, alles hat, was die Natur verlangt; aber es fehlt ihr ein Sein, das sie im Logos bekommt, nämlich das Personsein. Wenn sie dieses für sich hätte, dann hätte Nestorius recht; zwei in sich abgeschlossene vollkommene Wesen würden nur äußerlich, accidental verbunden. So aber bekommt die Menschheit das Personsein vom Logos. Für den Logos ist die Einigung in dem Sinne äußerlich und accidental, als er in keiner Weise verändert wird; weil aber die Menschheit innerlich und in ihrem substantialen Sein auf den Logos hingerichtet ist, kann die Einigung nicht accidental genannt werden.

Um die accidentale Einigung auszuschließen, erklärt der heil. Thomas, das Accidens, wie weiße Farbe, habe nicht dasselbe Sein, wie die Substanz, z. B. des Menschen, während die Menschheit am Sein des Logos theilnehme. Aber unter einer anderen Rücksicht ist die Einheit zwischen Accidens und Substanz der zwischen Logos und Menschheit sehr analog. Wie aus Substanz und Accidens nur eine zusammengesetzte Substanz wird, so aus Logos und Menschheit eine zusammengesetzte Hypostase. Ja, die Einheit zwischen Accidens und Substanz ist unter Umständen inniger als zwischen Gott und Mensch, nicht blos nach der Lehre des Scotus, der Accidentien und Substanz nur begrifflich unterscheidet, sondern auch nach der Ansicht des heil. Thomas, der sie (wenigstens die absoluten Accidentien und ihr Subject) real unterschieden sein läßt. Die Fähigkeiten der Seele sind beispielsweise gewiß nicht weniger Eins mit der Substanz, wie die Menschheit mit der Gottheit in Christus. Man könnte diese Einheit zwischen der Seele und ihren Accidentien recht wohl eine substantiale, wesenhafte nennen, weil eine Substanz, ein Wesen das Resultat der Zusammensetzung ist. Und darum kommt wirklich unter den patristischen Vergleichen, durch welche sie die Einheit des Gottmenschen erläutern wollen, auch der zwischen Substanz und Accidens vor. Die zufällige accidentale Einigung also, die zu verwerfen ist, ist die rein äußerliche Verbindung zweier in sich vollkommener Wesen. Zwei solcher Wesen können, wenn sie sich verbinden, nicht schlechthin Eins werden; vielmehr bleiben sie, schlechthin gesprochen, zwei, und nur beziehungsweise, secundum quid, per accidens sind sie Eins. Die hypostatische Einheit des Gottmenschen ist

aber ein unum per se, Gott und Mensch werden schlechthin Eins und nur beziehungsweise haben wir zwei.

e) Diesen Gedanken drücken die Väter auch noch durch die Formel aus: Zwischen Gott und Mensch könne in Christus nur κατὰ θεωρίαν geschieden werden. Der Ausdruck betont gegen die Nestorianer die Einheit in einer so emphatischen Weise, daß er von den Monophysiten sehr leicht mißbraucht werden konnte. Derselbe ist aber durchaus orthodox, wenn man bedenkt, daß mit realer Einheit nur eine gedachte, begriffliche Vielheit vereinbar ist. Allerdings sind die menschliche Natur und die göttliche in Christus nicht blos der Betrachtung nach, begrifflich verschieden, sondern der Unterschied ist ein unendlicher: aber der Mensch Christus und der Logos sind nur in Gedanken zu unterscheiden, es sind verschiedene Rücksichten, wenn ich eine und dieselbe Person bald nach ihrer göttlichen Natur, Logos, bald nach ihrer menschlichen, Christus benenne. Manchmal sagen die Väter allerdings, daß auch die beiden Naturen in Christus nur in Gedanken getrennt werden können. Auch das trifft, richtig verstanden, zu, da sie ja nach der Menschwerdung real mit einander verbunden sind: die Gottheit ist nicht ohne die Menschheit, und diese nicht ohne die Gottheit zu denken; es ist also eine bloße Abstraction, wenn man sie gesondert auffaßt. Man kann auch mit jenen Vätern sagen: Nicht einmal in Gedanken sind die beiden Naturen zu trennen, wenn man die Gottheit des Logos denkt, muß man nach der Menschwerdung auch seine menschliche Natur mitdenken; und noch weniger kann diese menschliche Natur ohne die göttliche gedacht werden. Aber der Unterschied beider, weder der begriffliche noch der sachliche, wird damit aufgehoben. Sie sind in Wahrheit und Wirklichkeit Eins, aber nicht identisch, sie sind real geeint, nur daß die reale Einigung nicht durch und in den Naturen, sondern durch und in der Hypostase des Logos zu Stande kommt. Dies führt uns sachgemäß zu einer näheren Erörterung über die hypostatische Einigung, durch welche das Gesagte seine volle Erklärung finden wird.

§. 358.

Begriffsbestimmung der Hypostase.

I. Den vollen Begriff der Hypostase oder Person, insofern er sich von dem der Natur oder Wesenheit unterscheidet, können wir nicht aus der Erfahrung oder durch rein vernünftige Betrachtung gewinnen, sondern müssen ihn der Offenbarung entnehmen.

1. Ohne Offenbarung wäre dem Menschen wohl kaum die Vorstellung von einer hypostatischen Union oder was damit zusammenhängt, die Vorstellung einer Natur, die nicht auch zugleich Hypostase oder Per-

son wäre, in den Sinn gekommen. Denn immer und überall, wo wir eine Natur vor uns haben, stellt sich uns dieselbe als selbständiges Wesen, also als Hypostase, und wenn sie mit Vernunft begabt ist, als Person dar. Das Thier, die Pflanze, der Krystall sind bestimmte Naturen, Substanzen, Hypostasen; alle Menschen, Engel sind vernünftige Naturen, also Personen. Noch viel weniger hätte der menschliche Scharfsinn, der doch sonst alles zu ergrübeln sucht, die Vorstellung einer hypostatischen oder, genauer gesprochen, einer blos hypostatischen Union bekommen können. Selbst jetzt, wo wir den Begriff der Hypostase und Natur ganz bestimmt vor uns haben, fällt es der Vernunft gar schwer, zu entscheiden, ob in der Schöpfung es überhaupt möglich wäre, daß ein Wesen sich mit einem andern derart real verbinde, daß das Resultat keine einheitliche Natur, sondern nur eine Hypostase wäre. Oder um die Frage concreter zu stellen: Kann ein Engel eine andere Natur, etwa einen Menschen, in der Weise mit sich verbinden, daß die Persönlichkeit des Menschen in der des Engels aufgeht, und zwar so, daß er doch die menschliche Natur nach wie vor behält? Die Antwort wird allerdings eher negativ ausfallen, weil die Möglichkeit der hypostatischen Union in Christus endgültig aus der Unendlichkeit des Logos abgeleitet werden muß. Doch ist die Sache nicht so einleuchtend, daß von Allen die Unmöglichkeit einer hypostatischen Union zwischen Geschöpfen ohne weiteres zugegeben würde.

2. Wie wenig die Vernunft sich ihrer Verdienste bei der Feststellung der in Rede stehenden Begriffe rühmen kann, beweist vielleicht noch deutlicher die Thatsache, daß selbst nach der Offenbarung der Geheimnisse der Dreifaltigkeit und Menschwerdung, die ohne jene Begriffe gar nicht präcis formulirt werden können, die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft Jahrhunderte nach dem eigentlichen correcten Ausdrucke dieser Dogmen in klarer Begriffsbestimmung ringen mußten, wie wir am Beispiele des heil. Cyrillus, des ersten Vorkämpfers des Geheimnisses der Menschwerdung, gesehen haben. Das kam freilich weniger daher, daß den Vätern der rechte Begriff noch gefehlt hätte; wir haben gesehen und werden sehen, daß sie ihn in den verschiedensten Wendungen ganz bestimmt ausgedrückt haben: aber die Worte wollten sich den Begriffen nicht fügen. Die Worte mußten der Sprache des Lebens und theilweise der Schule entnommen werden, und da gab es wie keine besondere Vorstellung von der Hypostase, so auch keine besondere Bezeichnung. Es hat sich die Kirche erst eine neue Nomenclatur schaffen müssen, um die neuen Begriffe auszudrücken. Dabei hat sie allerdings an das Gegebene angeknüpft, die Grundbedeutung der Worte nach einer bestimmten Richtung hin, die

in dem natürlichen Begriffe und Worte blos angedeutet war, nach der Richtung hin, welche das Geheimniß vorzeichnete, weitergebildet und so eine Umprägung der Ausdrücke im christlichen Sinne vorgenommen. Dies gilt insbesondere von dem Begriffe ὑπόστασις.

3. Nach vulgärem Sprachgebrauch bezeichnet dieses Wort eine Unterlage, ein Substrat, Fundament. Sodann das, was festen Bestand hat, die Wirklichkeit, im Gegensatz zum Schein, im philosophischen Sinne die Substanz. In ersterem Sinne nimmt es auch der heil. Paulus, wenn er z. B. den Glauben die ὑπόστασις unserer Hoffnung, mehr in philosophischem Sinne, wenn er den Sohn Gottes χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ nennt. In diesem Sinne ist es dann gleichbedeutend mit Wesenheit, οὐσία, und beide Ausdrücke werden noch lange Zeit von den Vätern gleichbedeutend genommen.

Wesenheit (oder Natur) und Substanz (substantia, sprachlich mit ὑποστασις identisch) werden auch jetzt noch gleichbedeutend genommen. Man spricht ebenso von göttlicher Substanz, wie von göttlicher Natur; man kann von zwei Substanzen in der einen Hypostase des Logos reden. Der Unterschied in der Bedeutung liegt darin, daß, wenn man Wesenheit (oder Natur) sagt, darunter der Inbegriff der Merkmale gedacht wird, welche ein Wesen zu dem machen, was es ist. Die menschliche Natur ist der Inbegriff dessen, was den Menschen zum Menschen macht, oder auch: das letzte allgemeine Princip alles dessen, was im Menschen ist und wirkt. Diese Natur ist nun aber auch zugleich, wie die zweite Definition sagt, der letzte Träger aller Bestimmungen und Thätigkeiten, welche dem Wesen zukommen. Indem man diese nun bestimmter als Accidentien, entia in alio faßt, wird dieselbe Natur zur Substanz. Die Substanz eines Dinges ist Träger von Allem, was dem Ding zukommt, in ihr existiren die Accidentien, sie selbst aber muß in sich existiren. So ist also dieselbe Menschheit, insofern sie einen bestimmten Complex von Merkmalen (Vernünftigkeit, Sinnlichkeit) einschließt, menschliche Wesenheit oder Natur, insofern sie in sich Bestand hat, und alles Zufällige im Menschen stützt und trägt, menschliche Substanz.

In diesem Sinne ist substantia, ὑπόστασις von subjectum, suppositum, ὑποκείμενον nicht verschieden, und es brauchte eine strenge Scheidung auch nicht gemacht zu werden, wenn wir blos natürliche Verhältnisse zu berücksichtigen hätten. Nun lehrt uns aber die Offenbarung, daß jenem doppelten Sinn der Substanz eine sehr reale Bedeutung zukommt. Die Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit und Menschwerdung zeigen, daß das Insichexistiren und eine bestimmte Natur sein sich durchaus nicht denken, sondern daß die Vollkommenheit der Natur bestehen bleiben kann, ohne daß sie in sich existirt.

4. Eine Andeutung dieses Verhaltens findet sich übrigens auch in der natürlichen Ordnung der Geschöpfe. Man muß in jedem Dinge die Vollkommenheit seiner Natur von der Vollkommenheit des Insichseins wenigstens begrifflich unterscheiden, zum Theil treten aber diese beiden Vollkommenheiten auch sachlich aus einander. Die menschliche Seele ist unvergleichlich vollkommener in ihrer Natur als eine Pflanze, ein Krystall. Letztere sind aber vollkommener in sich als die Seele, welche nur im ganzen Menschen Bestand hat. Der Verstand ist unendlich vollkommener in der Beschaffenheit seiner Natur, als ein materielles Atom, aber dieses existirt als Substanz in sich, jener ist ein ens in alio, ein Accidens der Seele. Also gehen Vollkommenheit der Natur und Vollkommenheit der Substantialität als des Insichseins nicht nothwendig einander parallel.

Es läßt sich also die Möglichkeit denken, daß ein Wesen durchaus vollkommen in seiner Natur ist und doch nicht vollkommen in sich besteht, sondern einem Andern angehört. Wir müssen uns vorerst auf die Möglichkeit beschränken; denn ein thatsächliches solches Verhalten beweisen die obigen Beispiele nicht, und lassen sich auch aus der natürlichen Ordnung der Dinge keine Beispiele aufzeigen. Denn die Seele kann in Wirklichkeit keine vollkommene Natur genannt werden, sie ist ein Bestandtheil der Menschennatur, noch weniger ist der Verstand oder eine andere Fähigkeit der Seele eine vollkommene Natur. Ueberall vielmehr, wo wir eine vollkommene, d. h. ganze, in sich abgeschlossene Natur haben, ist sie auch in sich und hat also die Vollkommenheit der Substantialität.

5. Freilich sind wir dabei unvermerkt von dem Begriffe der Vollkommenheit der Natur zu dem ihrer Ganzheit, Insichabgeschlossenheit übergegangen; worin, wie sich zeigen wird, das Wesen der Hypostase, des höchsten Grades der Substantialität, enthalten ist. Und darum gilt unser soeben für die natürliche Ordnung aufgestelltes Princip auch von der heiligen Dreifaltigkeit und Menschwerdung: die göttliche Natur in der Trinität und die menschliche im Gottmenschen sind keine Hypostasen, weil sie nicht in sich abgeschlossene, für sich ein Ganzes darstellende Naturen sind. Doch dies kann erst aus dem Folgenden ganz klar werden; aus dem Gesagten folgt, daß es Abstufungen in der Substantialität wie in der wesentlichen Beschaffenheit eines Wesens gibt, die nicht nothwendig einander parallel laufen. Aus der Offenbarung nun lernen wir, daß es einen höchsten Grad der Substantialität gibt, und die Kirche hat denselben Hypostase oder Persönlichkeit genannt, indem sie, was in der natürlichen Ordnung nur angedeutet ist, weiter entwickelte. Und weiter werden wir durch die Offenbarung und durch die Definitionen der Kirche belehrt, daß

die menschliche Natur in Christus, obgleich ganz vollkommene Natur, und selbst die göttliche Natur als solche, obgleich unendlich vollkommen, doch nicht vollständig in sich subsistiren, und darum nicht Hypostasen sind. Daraus, sowie aus den Erklärungen der Väter, welche die beiden Geheimnisse theils vor der kirchlichen Definition, theils nach derselben zu formuliren und zu erklären versucht haben, ergibt sich uns nun endgültig die Begriffsbestimmung der Hypostase. Sehen wir uns zunächst die theologischen Ausführungen der Väter etwas näher an.

II. Wir sagten oben, der heil. Cyrillus habe die vollständig correcte Fassung des Dogmas als hypostatischer Union noch nicht gefunden; das darf nicht mißverstanden werden. Den Ausdruck *ὑπόστασις* gebraucht er noch nicht in der von der Kirche später fixirten Weise, aber den Begriff und das Wesen dieser Einigung hat er ebenso klar und bestimmt dargelegt, wie er gegen Nestorius die Realität der Einigung auf's energischeste vertreten hat.

1. Im Anschluß an die großen Kappadocier, insbesondere den heil. Gregor von Nazianz, der in dem *καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχειν, ὑφεστάναι* das Wesen der Hypostase gefunden, bestimmt er das Sein der Hypostase noch nachdrücklicher als *ἰδιοσυστάτως ὑπάρχειν, ὑπάρχειν ἰδίως, ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸ, ἰδιαζόντως εἶναι.* Vom Logos sagt er: *Ἐν ἀριθμῷ, ἓν μέν τε καὶ ὑφεστηκὸς αὐτὸ καθ' ἑαυτό.* Dementsprechend wird er nicht müde, zu wiederholen, daß die menschliche Natur dem Logos zu eigen geworden, daß er sie sich zu eigen gemacht, wofür er sogar einen besonderen Terminus *ἰδιοποιεῖσθαι* gebildet hat.

Der heil. Basilius bezeichnet gerne die hypostatischen Eigenthümlichkeiten als *ἰδιώματα, ἰδιότηται*, welche Gregor von Nyssa noch ausdrücklicher *ἀκοινώνητοι* nennt, worin er sich in merkwürdiger Weise auch sprachlich mit Scotus, der die Persönlichkeit in die incommunicabilitas setzt, berührt.

Johannes von Damascus faßt die Erklärungen der griechischen Väter zusammen, indem er unter anderen Erklärungen die schulgerechte Definition von der Person aufstellt: *πρόσωπον . . . τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδισυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον καὶ ἀρίθμῳ διαφέρον καὶ τὸν τίνα δηλοῦν*[1]). Mit einer ähnlichen Definition schließt Boethius die Erörterungen der abendländischen Väter über die Hypostase oder Person ab: Naturae rationalis individua substantia.

Der Grundgedanke, der sich durch alle diese Bestimmungen hindurchzieht, ist, daß die Hypostase etwas für sich Bestehendes ist, daß sie Existenz und Subsistenz in sich und für sich hat, daß sie ihren

1) Dial. c. 43.

eigenen Bestand in sich hat, daß sie im Gegensatz zur Natur, die einem Anderen gehört, Eigenthum eines Andern ist, sich selbst gehört, nicht eines Andern Eigenthum ist. Es ist keine Beschaffenheit, wie die Natur, sondern eine Art des Existirens, τρόπος ὑπάρξεως, eine besondere Weise des Bestandes, der dann bestimmter in den Selbstbestand gesetzt wird. Erst wenn die Person in ihrer Unterschiedenheit von der Hypostase definirt werden soll, wird, wie bei Boethius durch rationalis, bei Gregor von Nazianz durch νοερά [1]) die Vernünftigkeit der Natur ausgedrückt.

Darnach wäre die Hypostase zu definiren als ein Wesen, das in sich selbst Bestand hat, und zwar so vollkommen in sich existirt, daß es auch für sich, d. h. unterschieden abgeschlossen gegen Anderes existirt, sich selbst ganz und gar gehört, in keiner Weise Eigenthum eines Andern ist.

2. Eine so vollständige Auffassung des Begriffes bekommen wir freilich erst, wenn wir alle die verschiedenen Bestimmungen der Väter zusammenfassen und namentlich auch die Anwendungen, die sie von diesen Bestimmungen auf Trinität und Incarnation machen, mitberücksichtigen. Schon die Häufung der Ausdrücke beweist, daß sie nicht ein jedes Unterschiedensein, Insich- oder Fürsichsein als Wesen der Hypostase ansehen, sondern das vollendetste Fürsichsein.

In der That, wenn solches nicht verstanden wird, so ist nicht abzusehen, wie man der göttlichen Natur mit ihrer absoluten Selbständigkeit den Charakter der Hypostase absprechen kann.

Manche der oben gegebenen Bestimmungen sind für sich genommen ungenau, geben das Wesen der Hypostase nur nach einer Beziehung hin an. Die ἰδιότης z. B. bezeichnet beim heil. Basilius nicht „das Sichselbstangehören" und „nicht eines Andern Eigenthum" sein, sondern das Eigenthümliche, Individuelle im Gegensatz zum Gemeinsamen. Denn er erklärt z. B.: ὑπόστασιν εἶναι συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων [2]). Und weiter erklärt er, die Hypostase umgrenze (bestimme) durch die Eigenthümlichkeiten in einem Dinge, was gemeinsam und unabgegrenzt ist [3]). Dies drückt auch die häufige Bezeichnung der Hypostase als ἰδιοπεριόριστος aus. Auch die ihr eigenthümliche Existenz ἀνὰ μέρος, ἰδίᾳ καὶ ἰδικῶς ὑπάρχειν, welche ihr die Väter beilegen, bezeichnet an und für sich nur Einzelheit, Individualität. Johannes von Damascus hat sogar in der obigen

1) Er nennt die allerheiligste Dreifaltigkeit μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησιν νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἕαυτας ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι. Or. 33. 16.

2) Ep. 38, 6. — 3) Ep. 28 (al. 43).

Definition die Accidentien, welche für uns das Individuum charakterisiren, d. h. von Andern unterscheiden lassen, nach dem Vorgange der Väter in die Definition der Hypostase aufgenommen. Und auch Boethius kommt über eine individua substantia nicht hinaus. Gregor von Nyssa erklärt ausdrücklich: Ἄτομον (individuum) ὅπερ ἐστιν ὑπόστασις[1]) und meint, die Hypostasen würden constituirt und unterschieden sich durch Accidentien (τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσι).

Diese Bestimmungen sind nach zwei Seiten hin ungenau: erstens weil das Individuum, nicht einmal das geschöpfliche, durch jene individualisirenden Merkmale constituirt wird, sondern nur uns, die wir die innere Individualität der Dinge nicht kennen, als Erkennungsmittel der Einzelwesen dienen. Denn Farbe, Natur, Abstammung macht nicht den Petrus zum Petrus, sondern läßt ihn nur als solchen erkennen. In Gott kann aber von solchen accidentellen Bestimmungen nicht einmal weder bei der Hypostase, noch bei der Natur die Rede sein. Zweitens aber ist die göttliche Natur wirklich eine individuelle, nicht eine allgemeine Natur; sie wird zwar wie ein Universalbegriff von Mehreren ausgesagt, aber sie ist real dieselbe in den drei göttlichen Personen, nicht blos begrifflich Eins wie die menschliche Natur in Petrus, Paulus, sondern real eine in Vater, Sohn und heiligem Geiste. Auch die menschliche Natur in Christus ist durchaus individuell; muß ja doch jedes Existirende ein Einzelwesen sein.

Um also die betreffenden Ausdrücke der heiligen Väter recht zu verstehen, muß man sie im Zusammenhange mit den andern genaueren Ausdrücken betrachten, und dann enthalten sie jedenfalls den Ansatz zu einer richtigen Begriffsbestimmung, ein Moment des wahren Begriffs.

In diesem Zusammenhange und aus der Art, wie dieselben auf die geoffenbarten Geheimnisse angewandt werden, ergibt sich, daß die Individualität, das Getrenntsein von Andern, die Besonderheit und Eigenthümlichkeit im emphatischen Sinne genommen werden muß. Die Hypostase stellt die Individualität, die Besonderheit eines Wesens im höchsten Grade dar. Wenn ein Wesen so geschieden von allen anderen in sich und für sich besteht, daß es sich ganz und gar selbst gehört, in keiner Weise auf ein anderes hingeordnet ist, dann besitzt es eine Individualität, welche nur der Hypostase eignet, eine Besonderheit, die auch sonst ganz selbständigen Naturen, wie der menschlichen Natur Christi und selbst der göttlichen Natur in der Trinität nicht zukommt.

3. In diesem Sinne haben auch die Scholastiker die Definition des Boethius allgemein acceptirt und erklärt. So sagt der heil. Thomas

1) De commun. not. Migne, t. 2, p. 184.

auf den Einwand: Christus secundum quod homo, est substantia rationalis naturae; non autem universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, ut Boethius dicit (in libro de duabus naturis ab init.). Ergo Christus secundum quod homo, est persona. — Dicendum quod *substantia individua*, quae ponitur in definitione personae, importat substantiam *completam*, per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia sicut in alio existens, non potest dici persona; et eadem ratione nec humana natura in Christo, quae tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam [1]).

Und noch ausführlicher beantwortet er dieselbe Schwierigkeit an der Stelle, wo er eigens und ausdrücklich die hypostatische Einigung erklärt. „Das Wort Gottes hat die menschliche Natur nicht im allgemeinen, sondern im besondern, individuell (ἐν ἀτόμῳ), wie Damascenus sagt (de fid. orth. l. 3. c. 11 init.) angenommen; sonst käme jedem Menschen zu, Wort Gottes zu sein, wie es Christus zukommt. Man muß jedoch wissen, daß nicht jedes Individuum in der Gattung der Substanz (wenn sie auch eine vernünftige Natur wäre) Person ist, sondern nur das, was für sich existirt, nicht aber, was in einem Anderen, Vollkommeneren existirt. Daher ist die Hand des Sokrates, obgleich individuell, doch keine Person, weil sie nicht für sich existirt, sondern in einem Vollkommeneren, nämlich in ihrem Ganzen. Und das kann gerade ausgedrückt werden, wenn man die Person eine individuelle Substanz nennt; denn die Hand ist keine vollendete Substanz, sondern ein Theil der Substanz. Obgleich also die menschliche Natur in Christus individuell in der Gattung der Substanz ist, so hat sie doch keine eigene Persönlichkeit, weil sie nicht für sich getrennt existirt, sondern in einem Vollkommeneren, d. h. in der Person des Wortes Gottes [2]).“

Der heilige Lehrer erklärt übrigens noch, daß, wenn man die Definition des Boethius auf die Dreieinigkeit anwenden wolle, individua im Sinne von incommunicabilis genommen werden müsse [3]), und ist nicht abgeneigt, mit Richard von St. Victor zu definiren: Divinae naturae incommunicabilis existentia [4]).

Darnach muß also die „individuelle Substanz“, wenn sie als Definition der Hypostase bezw. der Person gelten soll, im emphatischen Sinne genommen werden: eine vollkommene, in sich und für sich existirende Substanz, die für sich ein abgeschlossenes Ganze

1) 3. p. q. 16. a. 12. ad 2^m. — 2) 3. p. q. 2. a. 2. ad 3^m.
3) 1. p. q. 29. a. 3 ad 4^m. — 4) Qu. disp. q. 9. de pot. a. 2.

bildet, die nicht Theil eines Andern ist, nicht in einem Andern, Vollkommeneren existirt. Diese emphatische Fassung kann aber durchaus nicht als gekünstelt oder gesucht bezeichnet werden. Denn man kann gewiß die Menschheit Jesu Christi nicht im eigentlichen Sinne ein Individuum, ein Einzelwesen nennen, das würde ihre Ganzheit, Insichabgeschlossenheit, Selbständigkeit bedeuten; viel weniger besagt der Ausdruck: besondere, Einzelnatur. Auch die göttliche Natur kann man wohl eine Einzelnatur, aber kaum ein Individuum nennen; eher wäre der Ausdruck: drei Individuen der Trinität für die drei Personen der Gottheit statthaft.

Aber das Alles ist noch nicht hinreichend, um ganz präcis die göttliche Natur von dem Begriffe der Persönlichkeit oder der Hypostase auszuschließen, wie es doch der Glaube verlangt, der drei Personen in einer göttlichen Natur lehrt. Es muß nämlich, um den reinen Begriff der Hypostase in der „individuellen Substanz" zu finden, die Abgeschlossenheit, das Sichselbsthaben, also die Substantialität und Individualität, so vollkommen gedacht werden, daß nicht einmal eine individuelle Substanz von unendlicher Vollkommenheit, insofern sie drei Inhabern angehört und von drei real unterschiedenen ausgesagt wird, Hypostase und Person sein kann.

So gelangen wir denn an der Hand der Erklärungen der heiligen Väter und deren Weiterentwickelung und genaueren Bestimmung durch die kirchliche Theologie wieder zu der Definition der Hypostase als einer ganzen, in sich abgeschlossenen, in sich und für sich bestehenden, sich selbst ganz und gar angehörenden Substanz.

Bei Feststellung des Begriffes der Hypostase oder Person aus der Lehre der Väter haben wir von den ältesten Vätern aus leicht begreiflichen Gründen abgesehen. Es läßt sich aber zeigen, daß auch die Väter, welche vor dem Nestorianismus, ja vor dem Arianismus in trinitarische und christologische Streitigkeiten verwickelt wurden, dieselben Grundsätze über Person und Natur aufgestellt haben, welche die späteren Väter und Theologen so scharfsinnig entwickelt haben. K. Braun[1]) hat ihre Gedanken auf eine bestimmte Zahl genau formulirter Sätze zurückgeführt und durch klare Stellen aus ihren Schriften belegt, welche zum Theil mit den scholastischen Formulirungen des Geheimnisses zusammenfallen.

4. Bei den lateinischen Vätern ist die Terminologie eine etwas andere, aber auch sie führt auf dieselbe Begriffsbestimmung, wie die Ausführungen der griechischen Väter. Dem griechischen ὑπόστασις

---

1) Der Begriff der Person. Mainz 1876. S. 5 ff.

in seiner oben entwickelten theologischen Bedeutung entspricht das lateinische suppositum; und ein suppositum, das zugleich vernünftig ist, heißt persona im stricten philosophisch-theologischen Sinn. Aber nach dem patristischen Sprachgebrauche steht bei den Abendländern regelmäßig Person, wo die Griechen von Hypostase sprechen. Bei den Griechen war die Hypostase ein präciserer Ausdruck als Person; letzteres kann und wird im gewöhnlichen Leben meist im moralischen Sinne genommen, in welchem die Sabellianer drei Personen in Gott als drei verschiedene Aeußerungen, gleichsam drei verschiedene Rollen in dem einen Gott annehmen konnten, und Nestorius ebenso gut ἓν πρόσωπον wie δύο πρόσωπα in Christus behauptete. Sie mußten also bestimmter in Gott drei Hypostasen, in Christus eine Hypostase lehren; denn dieses Wort kann nur die physische, ontologische, selbständige Person bezeichnen. Weil aber thatsächlich diese Benennung nur für Gott und den Gottmenschen aufgestellt wurde, also nur auf vernünftige Hypostasen Anwendung fand, konnten die Abendländer Hypostase einfach mit Person wiedergeben, zumal das Wort suppositum weniger gebräuchlich, substantia aber, wie schon Augustin bemerkt, zu Mißverständnissen führen kann, da es dem theologischen Terminus ὑπόστασις nicht mehr entspricht.

Es lag aber sehr nahe, das Wort Person als Terminus für die Fassung der beiden geoffenbarten Geheimnisse zu verwenden, und zwar zumeist um das Widersprechende, das in ihnen enthalten zu sein scheint, nicht so scharf hervortreten zu lassen. Wenn Gott auch einer ist, so können in ihm doch drei unterschiedene Antlitze, Rollen, Charaktere sein, und ebenso kann in Christus, trotz der Doppelnatur, doch eine einheitliche Persönlichkeit angenommen werden. Weiter ist die Person im Gegensatz zur Sache Rechtssubject, das wieder die Eigenschaft hat, daß es eines sein kann, obgleich es in mehreren unter sich verbundenen Individuen sich findet, und umgekehrt kann ein Individuum Träger verschiedener Rechtsbefugnisse sein. Die Person als das Rechtssubject gehört sich selbst an, im Gegensatz zur Sache, die einem Andern gehört. Das kommt nun dem Verhalten der Personen in der Trinität und in der Incarnation schon sehr nahe. Aber es bleibt noch ungenau, da ja Nestorius gar nicht in Abrede stellte, daß die Menschheit Jesu Christi nicht sich, sondern ganz dem Logos als Eigenthum angehörte, und also nicht Person war, wie der Logos. Doch das war für ihn eine blos moralische, juridische Zugehörigkeit, mit der die physische Unabhängigkeit des Menschen Christus wohl vereinbar war. Es war also nöthig, die Zugehörigkeit des Menschen zum Logos als eine physische, wirkliche, substantiale zu bezeichnen, und dann kann die Menschheit Christi auch nicht im physischen Sinne als etwas Unabhängiges, sich selbst Gehörendes

bezeichnet werden. Man muß also außer der Person im moralischen, juridischen Sinne eine physische, ontologische Person unterscheiden, welche im realen, physischen Sinne sich ganz und gar selbst gehört, und in keiner Weise einem Andern zugetheilt ist. In diesem Sinne ist nun Christus nur eine Person, der Menschheit kommt in keiner Weise die Persönlichkeit zu.

So führt also auch die Entwickelung des Begriffes der Person und seine Umbildung für die geoffenbarten Geheimnisse zu derselben Begriffsbestimmung, zu der die griechischen Väter durch die Weiterbildung des Ausdrucks ὑπόστασις für die correcte Bezeichnung derselben Geheimnisse gelangt waren.

III. Wir können aber, um zu einer Begriffsbestimmung der Person und Hypostase auf kürzerem Wege zu gelangen, die uns von der Kirche gebotenen dogmatischen Formeln selbst zu Grunde legen.

1. Wir haben nach kirchlicher Festsetzung in Jesus Christus zwei Naturen und eine Person, in der Trinität eine Natur und drei Personen. In Christus haben wir nur eine Person, trotz der zwei Naturen, und zwar ist die Persönlichkeit nicht das Resultat aus der Verbindung der zwei Naturen, sondern die unendliche, unveränderliche Person des Logos bleibt auch im Gottmenschen: die Persönlichkeit Jesu Christi ist keine andere, als die des Logos. Dem Menschen in Christus, oder genauer gesprochen, dieser Menschheit fehlt also durchaus das Personsein. Andererseits ist aber diese Menschheit eine vollkommene menschliche Natur, ebenso vollkommen wie die eines jeden andern Menschen, ja noch unbegrenzt vollkommener, wie wir später sehen werden. Aber alle diese unermeßlichen Vorzüge der Menschheit Jesu Christi bringen sie dem Personsein nicht näher, es sind Vollkommenheiten nicht in genere substantialitatis, sondern in genere naturae.

Da drängt sich die Frage auf: Wie kommt es doch, daß eine so vollkommene Natur und Substanz keine Person ist, daß eine Natur, welche alle Menschen und geschaffenen Geister so sehr an Vorzügen überragt, doch nicht auch einen Vorzug besitzt, welcher diesen unbestritten zukommt? Oder mit andern Worten: Was fehlt denn der menschlichen Natur Jesu Christi, daß sie nicht auch Person ist, wie wir? Der Glaube lehrt es uns, und die Vernunft kann auch nichts anderes finden, als die Thatsache: sie gehört sich nicht selbst, sondern ist vom Logos angenommen worden. Der Logos hat sie sich physisch zu eigen gemacht, so daß sie nicht in sich, sondern nur im Logos Bestand hat. Wenn dieser Mangel den Mangel an Persönlichkeit bedeutet, dann muß die Persönlichkeit selbst in dem Sichselbstgehören, Fürsich- und Insichexistiren, in dem Selbstbestand des Wesens bestehen.

Und in der That, darin liegt unsere persönliche Selbständigkeit gegenüber der persönlichen Unselbständigkeit der Menschheit Jesu Christi, daß wir uns selbst gehören, ganz für uns existiren, nicht eines Andern Eigenthum sind, die menschliche Natur Christi aber nicht in sich, sondern im Logos ist, an dessen Person Theil hat.

2. Hier möge sogleich ein Einwand besprochen werden, der von Günther gegen die hypostatische Union erhoben worden ist: Der Verlust der Persönlichkeit ist ein sehr schmerzlicher Verlust, und darum darf die Persönlichkeit des Menschen Christus der Person des Logos nicht „geopfert" werden.

Von einem Christen darf ein solcher Einwand jedenfalls nicht vorgebracht werden, da er mit der Lehre und den ausdrücklichen Entscheidungen der ältesten Kirche in schroffem Widerspruche steht. Ist aber nach diesen Entscheidungen eine hypostatische Union zu glauben, dann muß allerdings die eigene Persönlichkeit des Menschen Christus aufgegeben, dem Logos „geopfert" werden. Aber hier von einem Opfer zu sprechen, ist doch die größte Ungereimtheit. Die Menschheit Jesu Christi hat unendlich viel gewonnen, daß sie nicht in ihrer eigenen menschlichen Hypostase subsistirt, sondern in der des Logos. Ein naheliegendes Beispiel kann dies erläutern. Ein armes Mädchen wird vom Fürstensohne zur Gemahlin genommen. Durch diese außerordentliche Erhebung büßt sie ganz ihren früheren Stand, ihre Selbständigkeit, selbst ihren Namen ein. Ist das etwa ein Verlust? Sie bekommt ja einen unvergleichlich höheren Rang, sie wird Königin und wird außerdem noch fürstlich ausgestattet. So verliert allerdings der Mensch Christus den Vorzug des menschlichen Selbstandes, aber er wird Gott, bekommt göttlichen Rang und Namen, und dazu wird die Menschheit mit unermeßlichen Schätzen der Weisheit, Gnade und Herrlichkeit ausgestattet. Nur ein teuflisch verboster Geist könnte die Selbständigkeit in der eigenen Armuth und Niedrigkeit einer solchen abhängigen Erhebung vorziehen, wie es ja allerdings auch stolze Bettler gibt, die ein kümmerliches und elendes Leben in Freiheit einer guten Versorgung durch Dienstleistungen oder in Wohlthätigkeitsanstalten vorziehen.

3. Wissenschaftlich gesprochen liegt die Lösung jener Schwierigkeit in der bereits im Eingange dieser Erörterung über die Hypostase gemachten Bemerkung, daß man zwischen zwei Arten von Vollkommenheit unterscheiden muß: die Vollkommenheit der Natur und die Vollkommenheit im Fürsich- und Insichsein. Die menschliche Seele ist in ihrer Natur weit vollkommener als ein materieller Körper; aber dieser existirt ganz für sich, während die Seele Theil eines Ganzen ist. Ist es nun besser, ein Körper oder Seele zu sein? Der todte Stoff

außerhalb des Organismus ist selbständig: im Körper tritt er in Abhängigkeit von der Seele, wird dessen Werkzeug, Diener. Hat aber dennoch der organisirte lebende Stoff im Menschen nicht eine unermeßlich höhere Vollkommenheit als die selbständigen anorganischen Massen?

Alles, was die menschliche Natur Jesu Christi vor uns voraus hat, ist Vorzug der Natur; unser Vorzug, wenn man ihn so nennen will, besteht in unserer Selbständigkeit, diese macht also die Persönlichkeit aus oder gehört wenigstens zu deren Begriff. Dieser Begriff wird noch bestimmter, wenn man in der allerheiligsten Dreifaltigkeit Person und Natur mit einander vergleicht.

4. Die göttliche Natur ist so absolut und selbständig, daß sie gar keinem Andern angehören kann: sie gehört sich als esse a se in einem wahren Sinne ganz und gar, und wenn wir bekennen, daß sie dem Vater, dem Sohne, dem heiligen Geist angehört, so sind diese nicht „Andere", von ihr unterschiedene Personen. Der Vater ist real dasselbe, was die göttliche Natur, der Sohn dasselbe, was diese Natur. Was kann also der alleinige Grund sein, daß diese gemeinsame Natur nicht Person genannt werden kann, sondern nur die drei Inhaber derselben? Offenbar der Umstand, daß sie diesen drei angehört, und nicht in jeder Beziehung sich selbst. Allerdings ist jede der drei Personen nicht real, sondern nur begrifflich von der Natur unterschieden, aber dieser Unterschied macht doch, daß die Person als Träger, Inhaber, Besitzer der Natur gedacht werden muß, während die Natur das Besessene, das Eigenthum der Person ist. Wenn ich frage: Wer ist? so wird mit der Person geantwortet; die Gottheit aber gibt an, Was die Person ist. Das Was gehört aber einem Wer an.

Ferner kann die Natur von den drei Personen ausgesagt werden: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott. Sie wird also, wenn auch nicht von einem Andern, das real von ihr unterschieden wäre, aber doch von Dreien ausgesagt, die begrifflich nicht dasselbe sind, wie sie selbst. Die Person kann aber nicht von einem Subjecte prädicirt werden, sie ist vielmehr als Individuum das letzte Subject aller Aussagen. Daraus ergibt sich, daß die Gottheit doch nicht den höchsten Grad des Sichselbstgehörens, Insichselbstseins besitzt. Dazu wäre erforderlich, daß sie gar nicht von Jemanden prädicirt würde, sondern vielmehr von ihr Alles ausgesagt würde; daß sie Keinem gehörte, nicht einmal einem Individuum, das nur begrifflich von ihr unterschieden wäre, sondern ihr vielmehr alles in Gott gehörte, was von Gott und einer göttlichen Person ausgesagt werden kann.

IV. Der Inhalt des so gewonnenen Begriffes wird noch bestimmter werden, wenn wir seinen Umfang genauer untersuchen, bezw. alles das kennen lernen, worauf er nicht Anwendung finden kann.

1. Aristoteles unterscheidet, um das Insichsein der Substanz genauer zu erklären, viererlei Bestimmungen. Es gibt erstens Realitäten, die in einem Subjecte sind und von einem Subjecte ausgesagt werden, zweitens solche, die in einem Subjecte sind, aber nicht von ihm ausgesagt werden, drittens solche, die nicht im Subjecte sind und doch von ihm ausgesagt werden, viertens endlich solche, die weder in einem Subjecte sind, noch von ihm ausgesagt werden. Nur letztere sind vollkommen in der Substantialität, es sind die individuellen existirenden Wesenheiten, wie: dieser Mensch, Sokrates. Er nennt sie οὐσίαι πρῶται, im Gegensatz zu Plato, der die allgemeinen Wesenheiten, wie Mensch, Thier, das Gute u. s. w., für die ersten und vorzüglichsten Substanzen hielt, welche den existirenden Individuen ihr Sein nachträglich und in abgeschwächter Weise als „zweiten Substanzen" mittheilten. Dagegen sagt Aristoteles mit Recht, daß die individuelle Wesenheit πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία ist, von der erst durch Abstraction die Universalien gewonnen werden. Denn diese sind zwar in sich, sie sind ja wie Mensch, Thier, die Wesenheiten von Substanzen, sie werden aber doch von Subjecten, nämlich von den Einzelwesenheiten ausgesagt; wie: Sokrates ist ein Mensch, dieses Thier ist ein Löwe. Die Einzelwesen aber, wie Sokrates, dieses Thier, sind nicht nur in sich selbst, sondern können nicht einmal von einem andern ausgesagt werden. Also steht die allgemeine Wesenheit eine Stufe tiefer in genere substantiae, als das Individuum. Noch tiefer steht der Theil, die Theilsubstanz, die zwar nicht vom Ganzen ausgesagt werden kann, aber doch im Ganzen ist. Die Hand des Menschen ist im Menschen, man kann sie aber nicht von ihm aussagen; dasselbe gilt selbst vom ganzen Körper, von der Seele. Die Seele ist zwar ein Bestandtheil des Menschen, man kann aber nicht sagen: der Mensch ist Seele. Am tiefsten in der Substantialität, in der Selbständigkeit steht das Accidens, das in einem Subjecte ist, und von demselben (wenigstens in concreto) ausgesagt wird: warm, blau ist ein Körper, und wird von ihm ausgesagt.

Da wir nun aus den Glaubensentscheidungen gerade die Selbständigkeit, logisches und ontologisches Fürsichsein, das jede Inhärenz in Anderem und jede Prädication von Anderem ausschließt, als Charakteristicum der Hypostase abgeleitet haben, so ist unmittelbar klar, daß nur die sogen. erste Substanz, die individuelle Substanz Hypostase sein kann. Diese Individualität muß nach dem Gesagten so verstanden werden, daß die Substanz nicht Allgemeinbegriff sein darf, nicht einmal Einzelbegriff, der aber, wie die göttliche Natur, doch von Dreien ausgesagt werden kann, nicht Theil eines Ganzen, und zwar nicht einmal so, daß sie, wenn auch eine ganze Natur, doch die

Natur und also Bestandtheil eines Höheren wird, ja, nicht nur nicht Natur eines Höheren, sondern nicht einmal Natur eines Individuums, das nur begrifflich von ihr unterschieden wäre.

Diese letzteren Bestimmungen sind implicite wohl in der Aristotelischen Bestimmung der Einzelsubstanz als πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία enthalten, aber nur der Glaube konnte uns die ganze Tragweite dieser Bestimmung eröffnen. Aristoteles hätte wohl die heilige Menschheit Jesu Christi, wie auch die Gottheit als Hypostase bezeichnen müssen, weil nach seiner Kenntniß sie den höchsten Grad der Substantialität besaßen. In der That haben sich die Häretiker in der Christologie vielfach auf Aristoteles berufen, aber weder sie hatten Recht, noch war die Entgegnung von orthodoxer Seite, daß er κατωτέρω τοῦ διαβόλου gestellt werden müsse, nach dem Obigen ganz gerecht. Die christliche Theologie hat den unvollständigen Bestimmungen des Stagiriten ihre rechte Bedeutung gegeben, während die Häretiker die unvollkommene Bestimmung des heidnischen Philosophen, trotz des neuen Lichtes, welches der Glaube auf die Begriffsbestimmung wirft, als exclusive und präcise Formulirung der Hypostase nahmen und so eine Natur, die zwar mehr oder wenig selbständig, aber doch nicht im denkbar höchsten Grade selbständig ist, eine Hypostase und Person nannten.

2. Man wende dagegen nicht ein, Aristoteles spreche von der οὐσία, also der Natur und Wesenheit, nicht aber von der Substanz, d. h. von der wesentlichen Beschaffenheit der Wesen, nicht von ihrem Insichsein. Darnach wären allerdings die göttliche Natur und die Menschheit in Christus πρώτως καὶ μάλιστα οὐσίαι; denn sie sind die vollkommensten Naturen.

Wir haben gerade keinen Grund, die Aristotelische Lehre in diesem Punkte zu vertheidigen; unsere obige Scala der Selbständigkeit im Sein hat auch ohne etwaige Aristotelische Voraussetzungen ihre Geltung. Jedoch ist der vorgebrachte Einwand durchaus nichtig. Denn Aristoteles spricht wirklich von der Substantialität, nicht von der wesentlichen Beschaffenheit, wenn er die Einzelsubstanzen die eigentlichen οὐσίαι nennt. Denn erstens ist die wesentliche Beschaffenheit der zweiten und der ersten Substanzen ganz dieselbe: der Mensch im Allgemeinen und „dieser Mensch" haben ganz genau dasselbe Menschsein; letzterer hat es nicht mehr, sondern eher weniger als der allgemeine (Ideal-) Mensch. Zweitens anerkennt Aristoteles gar keine Abstufungen der Wesenheiten an; sie sind ihm so untheilbar, wie die auf einander folgenden Zahlen: er kann also nicht von einem „in vorzüglicher Weise" Wesenheitsein sprechen. Drittens bezeichnet οὐσία nicht nur die Wesenheit, wesentliche Beschaffenheit eines Dinges, sondern

auch die Substanz bezw. die substantiale Wesenheit. Als Abstractum von ὄν kann es das Sein sowohl als Existenz, als auch als Essenz bezeichnen. Das Sein kommt, wie Aristoteles bemerkt, eigentlich nicht dem Accidens zu, es ist eigentlich kein ὄν, sondern ein ὄν ὄντος, das Sein einer Substanz, und diese ist also das eigentlich Seiende. Es ist, existirt also nach Aristoteles ein Jedes eigentlich nur in dem Maße, als es nicht einem Andern gehört, nicht in einem Andern existirt. Die Substanz also (und weiterhin die Hypostase mit vollendetster Substantialität) existirt, ist also eigentlich nur schlechthin: alles andere ist in ihr, gehört ihr. Insbesondere ist sie durch die Natur ein bestimmtes Etwas. Die Substanz ist schlechthin, durch die Natur ist sie Mensch, Gott u. s. w. Also kommen nur der Substanz, und in vollkommenem Sinne nur der Hypostase die Bestimmungen zu, welche Aristoteles der οὐσία zuschreibt. Demnach könnte ganz unbedenklich die Aristotelische Bestimmung πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία als Definition der Hypostase aufgestellt und ohne Irrthum auf die beiden großen Geheimnisse des Christenthums angewandt werden.

3. Somit ergibt sich uns die endgültige Definition der Hypostase: sie ist eine Substanz, eine Einzelsubstanz, eine ganz für sich bestehende Substanz, die weder als Accidens, noch als Theil, noch als allgemeine, noch als individuelle Wesenheit in einem Andern ist; und nur von sich, nicht von einem Andern ausgesagt werden kann, nicht einmal einem Andern von ihr sachlich gar nicht unterschiedenen inhärirend gedacht werden kann, sondern ganz und gar in sich subsistirt, die nicht einmal von andern Subjecten als deren real gemeinsame und von ihnen real nicht unterschiedene Realität ausgesagt werden kann, sondern — und damit kommen wir zu einer positiven Bestimmung der Hypostase in ihrem Unterschiede von der Natur — weil ihr Alles ist und gehört, was in einem Wesen sich findet, und sie auch in logischer Beziehung das einzige und letzte Subject aller Aussagen bildet.

§. 359.

Verhältniß der Hypostase zur Natur.

I. Mit Vorstehendem ist denn auch der begriffliche Unterschied zwischen Hypostase und Natur oder Wesenheit gegeben. Negativ kann kein Wesen, dem eine der gegebenen Bestimmungen fehlt, Hypostase genannt werden; es ist dann eben nur eine Natur mit den Wesensmerkmalen, welche in seiner Definition liegen.

1. Nämlich das eigentlich Seiende ist die Hypostase, während durch die Natur und Wesenheit der Seiende ein bestimmtes Sein hat. Dieser Mensch ist es, der ist, durch die (Menschen-) Natur ist er Mensch. Die Natur gehört sich als solche nicht selbst, sondern dem Individuum, also der Hypostase.

Die Natur oder Wesenheit wird allerdings gewöhnlich als letztes und adäquates Princip des Seins und Wirkens definirt. Aber dies ist sie erstens nur im Gegensatz zu den besonderen Fähigkeiten eines Wesens, welche unmittelbare und partielle Seins- und Thätigkeitsprincipien sind. Der Verstand ist unmittelbares Princip des vernünftigen Seins und Handelns des Menschen, er ist nur ein partielles Princip des ganzen Menschen neben dem Willen, der Sinnlichkeit u. s. w. Aber Grund von allem im Menschen ist die vernünftig-sinnliche Natur, in der zuletzt auch Verstand, Wille und Sinnlichkeit ihren Grund haben.

Zweitens ist die Natur in ganz anderem Sinne letztes und adäquates Seins- und Thätigkeitsprincip als die Hypostase. Diese ist der letzte und adäquate Träger und Inhaber aller anderen Bestimmungen, die Natur oder Wesenheit aber der formale Grund, aus welchem adäquat und in letzter Instanz alle Bestimmungen des Wesens sich ergeben oder fließen. Die Natur ist das principium, quo quis est, die Hypostase das principium quod est. Oder wenn man die Natur mehr in concreto faßt, so entspricht sie dem Inhalte der Definition eines Wesens: Der Träger dieses Inhaltes ist die Hypostase.

2. Damit ergibt sich der Sinn des Satzes: *Actiones* sunt suppositorum, der auffallen könnte, da doch viel gewöhnlicher die Natur als Princip der Thätigkeit bezeichnet und ganz gewöhnlich als principium agendi definirt wird.

Das Wirken entspricht dem Sein; agere sequitur esse, und darum wirkt die Hypostase wie sie ist, und die Beschaffenheit der Natur bestimmt die Beschaffenheit des Wirkens. Wegen dieses innigen Zusammenhangs zwischen Sein und Thätigkeit werden auch Wesenheit und Natur im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht unterschieden, obgleich, genauer gesprochen, die Wesenheit das Princip des Seins oder das specifisch eigenthümliche Sein selbst bezeichnet, die Natur aber das Princip des Wirkens oder die eigenthümliche Wirkungsweise selbst. Natur des Menschen und Wesenheit der Menschheit sind synonym; sie bedeuten die Vernünftigkeit-Sinnlichkeit; bei Natur denkt man nur specieller an die aus der Vernünftigkeit-Sinnlichkeit fließende menschliche Wirkungsweise. Durch die Natur oder Wesenheit wirkt und ist also ein Wesen, aber derjenige, welcher ist und wirkt, der eigentlich Seiende und Wirkende, ist der, welcher, wie Alles in ihm, so auch die

Natur und Wesenheit zu eigen hat. Die Hypostase ist aber das eigentlich Seiende, denn sie ist das letzte Subject und der eigentliche adäquate Träger alles dessen, was das Wesen ist, hat und wirkt. Sie ist es also, welche durch die Natur wirkt, wie sie durch die Wesenheit ist. Natura est principium *quo* agit hypostasis, hypostasis est *quae* agit per naturam.

3. Diesen Unterschied zwischen Natur und Hypostase suchen die heiligen Väter auf die mannigfachste Weise zu erläutern; so wenn sie das Geheimniß der Menschwerdung mit dem der Dreifaltigkeit vergleichend sagen, in jenem sei ein *ἄλλο καὶ ἄλλο*, nicht aber ein *ἄλλος καὶ ἄλλος*, umgekehrt aber in der Trinität *ἄλλος καὶ ἄλλος*, nicht aber ein *ἄλλο καὶ ἄλλο*. Das Masculinum bezeichnet den concreten Träger des Seins, den Seienden; das Neutrum das Getragene, das Sein, das Besitzthum. Darum haben wir in der Dreifaltigkeit drei Besitzer eines und desselben Besitzes, im Gottmenschen einen Träger zweier Besitzthümer, zweier specifischen verschiedenen Sein. Oder mit anderen Worten: die Natur antwortet auf die Frage: Was ist dieses Wesen, die Hypostase auf die Frage: Wer ist dies. Darum haben wir in Gott drei Wer und ein Was, in Christus einen Wer und zwei Was.

Bereits oben wurde bemerkt, daß die heiligen Väter die Natur als das Allgemeine, Unumschriebene, die Hypostase als das Besondere, Umschreibende, Fixirende bezeichnen. So besonders der heil. Basilius, der die Hypostase definirt: *ἡ τὸ κοινόν τὲ καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα* [1]).

Zum Verständnisse dieser Unterscheidung ist zu bemerken, daß sie zunächst für die drei Hypostasen der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgestellt ist. Die göttliche Natur ist das Gemeinsame, nicht individuell Abgegrenzte, sondern allen drei Personen Gemeinsame. Diese Gemeinsamkeit ist aber, wie der Glaube lehrt, nicht die eines Universalbegriffes, wie etwa Thier, Mensch, der in begrifflicher Einheit mehreren gemeinsam ist, sondern die göttliche Natur ist real eine und dieselbe im Vater, Sohn und heiligen Geist. Sie ist also eigentlich individuell, umschrieben, aber die letzte höchste Besonderung, Umschriebenheit bekommt sie erst in den einzelnen Personen. Die menschliche Natur Christi ist gleichfalls individuell, und also nicht etwas mehreren logisch Gemeinsames, sie ist eine existirende und also nothwendig individuell bestimmte, umschriebene Natur. Aber wiederum lehrt der Glaube, daß sie nicht die höchste Individualität, nicht die letzte Be-

1) Ep. 38. I.

sonderung in sich enthält. Denn jede endliche Creatur kann zum mindesten von einer göttlichen Hypostase angenommen werden; dieselbe ist also für sich betrachtet indifferent für verschiedene Persönlichkeiten: sie kann in eigener Hypostase, in einer der drei göttlichen Hypostasen und in abstracter Möglichkeit gesprochen, vielleicht auch in einer geschaffenen Hypostase existiren. Diese Unbestimmtheit, Allgemeinheit der geschaffenen Natur wird nun gehoben durch die Hypostase, in der sie thatsächlich existirt. Die Hypostase ist das endgültig Bestimmende, Fixirende.

4. So gefaßt, kommt die Definition des heil. Basilius auf die des Scotus hinaus, der die Persönlichkeit der Natur gegenüber als incommunicabilitas, und zwar in dem höchsten Grad der Unmittheilbarkeit, Einsamkeit (Fürsichsein), Unabhängigkeit setzt: Ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis[1]).

Wie man sieht, ist die Scotistische Fassung mit der unsrigen sehr nahe verwandt, indem sie nachdrücklicher; als dies die gewöhnliche, dem Boethius entnommene Definition der Scholastiker thut, die völlige, höchste Besonderheit betont. Sie schließt sogar die aptitudinalis dependentia der Hypostase von einem Andern aus. Eine solche nicht wirkliche, aber doch concret mögliche und bis zu einem gewissen Grade nothwendige Abhängigkeit findet sich z. B. in der vom Leibe getrennten Seele. Sie behält immer noch in sich die „Fähigkeit", mit dem Leibe Eins zu sein, und kann darum nicht im vollen Sinne Person genannt werden. Die Person ist der ganze Mensch, von dem als Ganzem die Seele in diesem Leben in actueller, im andern nur in aptitudinaler Abhängigkeit steht. Diese aptitudinale Abhängigkeit nähert sich der actuellen, wenn das Dogma von der Auferstehung des Fleisches vorausgesetzt wird; denn dann ist die Seele auch nach der Trennung vom Leibe thatsächlich auf den Leib hingerichtet, sie ist weniger vollständig und selbständig, als wenn die Trennung eine definitive wäre. In diesem letzteren Falle könnte man die Seele im Jenseits wohl recht gut eine Person nennen, weil sie auch mehr oder weniger eine selbständige Natur, ein Geist, wenigstens in ihrer Thätigkeit würde.

Den von Scotus zur Selbständigkeit der Hypostase geforderten Ausschluß der dependentia aptitudinalis darf man jedoch nicht von einer rein abstracten Möglichkeit verstehen. Jede geschaffene Natur hat, wenn sie auch thatsächlich als Hypostase existirt, doch die aptitudo, d. h. die absolute Möglichkeit, ihre Selbständigkeit zu verlieren und von einem Höheren angenommen zu werden. Diese abstracte Möglichkeit hindert aber nicht, daß sie wirklich in sich unabhängig und also Hypostase im vollen Sinne des Wortes genannt werde.

---

1) Sentent. l. 3. d. 1. q. 1. n. 17.

II. So besteht denn also ein sehr bedeutender, in der Natur der Dinge begründeter und von der Offenbarung geforderter, bezw. von derselben zum vollen Bewußtsein der Speculation gebrachter begrifflicher Unterschied zwischen Natur und Hypostase. Eine weitere Frage ist die, wie dieser begriffliche Unterschied ontologisch zu fassen ist, ob ein realer oder blos logischer Unterschied zwischen beiden besteht; mit anderen Worten, ob zu der Natur eine besondere Realität hinzukommen muß, damit sie Hypostase werde, oder ob sie einfach durch die Thatsache, daß sie für sich existirt, eo ipso schon Hypostase werde. Die Frage kann in concreto nur in Betreff der Menschwerdung gestellt werden. Denn in der Dreifaltigkeit ist zwischen Natur und Person auch nicht der geringste reale Unterschied. Durch dieselbe unendliche Vollkommenheit, durch welche der Vater Gott ist, ist er auch Vater: der Unterschied ist also hier nur ein virtueller. Anders beim Gottmenschen. Hier kann man fragen: Warum ist ontologisch die menschliche Natur nicht Person? kommt es daher, daß ihr eine Realität abgeht, die andere Menschen haben, oder ist sie einfach dadurch, daß sie nicht sich gehört, sondern dem Logos, keine Person?

1. Es werden hauptsächlich drei verschiedene Antworten auf diese Frage gegeben.

a) Die Thomisten lehren, zwischen Person und Natur sei ein realer Unterschied, derselbe nämlich, welcher zwischen Existenz und Wesenheit bestehe. Die Menschheit Jesu Christi hat darnach die menschliche Wesenheit, aber nicht ihre menschliche, sondern die göttliche Existenz des Logos.

b) Suarez, Gregor v. Valentia, D. Ruiz u. A. nehmen eine modale Unterscheidung zwischen Person und Natur an, wie sie zwischen einer Sache und ihrem Modus, etwa zwischen dem Körper und seiner Bewegung, bestehe. Diese Unterscheidung ist zwar auch real, aber nicht so stark wie die distinctio realis major, wie sie zwischen res und res, also etwa zwischen Essenz und Existenz besteht. Der Menschheit Jesu Christi fehlt dieser modus hypostaticus, während die übrigen Menschen ihn naturgemäß haben und haben müssen.

c) Die dritte und gegenwärtig wohl die verbreitetste Meinung erklärt, es reiche hin, daß ein Wesen vollständig für sich existire, um Hypostase zu sein, und es brauche nur das Fürsichsein zu verlieren, um zur bloßen Natur zu werden. Es werde aber das Fürsichsein nicht durch den Verlust einer Realität eingebüßt, sondern einfach durch die Verbindung mit einem Höheren; desgleichen reiche es hin, daß es von dem Höheren entlassen werde, um seine Selbständigkeit wieder zu gewinnen und Hypostase zu werden.

Wir haben keinen Grund, eine oder die andere dieser Auffassungen positiv zu bekämpfen: auf Grund einer jeden derselben kann das Offenbarungsdogma erklärt und vertheidigt werden; wir wollen darum nur kurz die Vorzüge und Schwächen der einzelnen berühren.

2. Es ist nicht zu leugnen, daß die letztere Meinung (sub c) der natürlichen Einsicht sich am besten empfiehlt. Für die Vernunft und Erfahrung liegt kein Grund vor, die persönliche Selbständigkeit, z. B. des Menschen, einer besonderen Realität zuzuschreiben; im Gegentheil, es liegt die Annahme am nächsten: er ist durch seine individuelle Natur auch selbständig und verliert die Selbständigkeit schon dadurch, daß er von einem Andern abhängig wird, er gewinnt sie wieder, sobald die Verbindung gelöst wird.

In diesem Sinne scheint auch der heil. Thomas die Unpersönlichkeit der Menschheit Jesu Christi zu fassen. Er sagt: Naturae assumtae non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanae naturae pertinet, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam[1]). — Separatio dat utrique partium totalitatem. Unde supposito quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali et *ex hoc ipso* acciperet rationem personae[2]). Also scheint der heilige Lehrer einen realen Unterschied zwischen Person und Natur positiv auszuschließen. Aber so ganz schlagend sind diese und ähnliche Stellen des heil. Thomas jedenfalls nicht; denn sowohl die Thomisten als auch Gregor v. Valentia berufen sich gleichfalls für ihre Meinung auf den heiligen Lehrer.

In der That wollen die Ausdrücke, in denen er der heiligen Menschheit Jesu Christi alles zuerkennt, was zur menschlichen Vollkommenheit gehört, offenbar nichts anderes sagen, als was die Väter und selbst die heilige Schrift betonen, daß Christus ein vollkommener Mensch war wie wir, daß seiner Menschheit als solcher gar nichts fehlte, was zum Menschsein gehörte. An die Frage, ob ihr eine substantiale Entität, ein modus hypostaticus oder etwas Aehnliches gefehlt habe, dachten sie dabei nicht. Auch was der heilige Lehrer weiter sagt, durch die bloße Entlassung aus der Hypostase des Logos werde dieser Mensch Hypostase, ist nicht durchschlagend, denn das trifft auch zu, wenn zu der Entlassung aus der Persönlichkeit des Logos die Herstellung einer eigenen realen Persönlichkeit erforderlich ist.

3. Damit wollen wir die vorliegende Meinung, welche zwischen Person und Natur nur einen logischen Unterschied cum fundamento in re annimmt, nicht widerlegt haben, wir würden sie vielmehr ohne weiteres

---

1) 3. p. q. 4. a. 2. ad 2m. — 2) In 3. d. 5. q. 3. a. 3. ad 3m.

acceptiren, wenn sie nicht in Betreff der realen Einheit zwischen Logos und Menschheit auf Schwierigkeiten stieße. Es ist nämlich schwer einzusehen, wie ein reales Wesen wird, wenn weder in dem einen noch in dem andern der zwei Bestandtheile etwas Reales vor sich geht. Der Logos bleibt absolut unverändert, die Menschheit ist ganz dieselbe wie die eines jeden andern Menschen: was geschieht denn da eigentlich in der Einigung? Man wird sagen: Gott will es, daß diese Natur nicht sich, sondern dem Logos gehöre; Gottes allmächtiger Wille ist aber wirksam; also muß ihm die reale Vereinigung der Menschheit mit dem Logos entsprechen.

Das ist ein sehr richtiger Gedanke und wird uns schließlich auch genügen müssen, um das Geheimniß der Menschwerdung wenigstens indirect begreiflich zu machen. Aber der Wille Gottes tritt doch nicht unmittelbar als Band zwischen Gott und Mensch auf; er bewirkt etwas in seinen Werken, was der unmittelbare Grund der thatsächlichen Erscheinungen und Verhältnisse bildet: wenigstens wird uns durch einen solchen unmittelbaren Grund die Wirkung Gottes erst verständlich. Darum wäre für unser Verständniß der Einigung der Mangel einer Realität in der Menschheit Christi und das Eintreten der göttlichen Hypostase an die Stelle jener Realität ein recht wünschenswerthes Hilfsmittel. Wie nämlich jene endliche Personal-Realität in der innigsten Weise mit jeder endlichen Natur verbunden ist, so wäre in der gemachten Voraussetzung nun die an ihre Stelle tretende göttliche Hypostase in der realsten Weise mit der menschlichen Natur geeinigt.

4. Eine solche Realität ist nun den Thomisten die Existenz der Menschheit Christi, welche durch die Existenz des Logos ersetzt wird. Nach ihnen ist nämlich in allen Geschöpfen Wesenheit und Dasein real unterschieden, nicht als wenn die Wesenheit ein abstracter Begriff, ein bloßes Nichts wäre, sondern sie ist nach ihnen eine reale Potenz zum Existiren, die durch die Existenz ihre letzte Vollendung im Sein erhält [1]). Mir scheinen die Gründe für eine solche Unterscheidung nicht durchschlagend, aber gerade das Geheimniß der Menschwerdung könnte durch diese Annahme ein leichteres Verständniß finden, und das möchte hinreichen, auch jene Unterscheidung für die Philosophie gelten zu lassen. Darnach hätten wir nur eine einzige Existenz im Gottmenschen, ein einziges existirendes Wesen, dem sowohl die Gottheit wie die Menschheit in realster Weise zugehört, die Gottheit mit Nothwendigkeit, die Menschheit mit freier Herablassung.

---

1) Vgl. Gutberlet, Allgem. Metaphysik, S. 18 ff.

H. Schell gibt dieser Lehre folgende modificirte Wendung: „Wir verstehen unter Person nichts anderes, als die geistige Natur in thatsächlicher Verwirklichung. Hypostase oder Selbstand ist das inhaltliche Sein (Natur) überhaupt in thatsächlicher Verwirklichung.“

„Die Person als Natur gedacht ist Individualität, Besonderheit oder allseitige Bestimmtheit; rein für sich gedacht, ist sie der Selbstand einer geistigen Natur, welche begriffsnothwendig allseitig bestimmt sein muß, während dies nicht sein muß, wenn die Natur als Natur gedacht oder in Gedanken vorgestellt wird. Die thatsächliche Wirklichkeit wie die Bethätigung (der actus substantialis et accidentalis) sind Sache des Seienden als principium quod, als allseitig bestimmten Einzelwesens. Die allseitige Bestimmtheit oder Individualisirung hinsichtlich des inhaltlichen Seins ist die letzte Vorbedingung und Vorbereitung, wodurch es zum thatsächlichen Sein und Handeln geeignet wird.“

„Die Natur ist das inhaltliche Sein, welches in allgemeiner oder vollkommener Bestimmtheit, d. h. als specifische oder singuläre Natur gedacht, als wesentliche oder unwesentliche Bestimmtheit, als substantielle oder accidentelle Bestimmtheit unterschieden wird; der Selbstand ist das thatsächliche Sein, in welchem alle diese inhaltlichen Bestimmungen Wirklichkeit gewinnen[1]).“

In einer eigenen Monographie begründet Fr. Albert diese Lehre als Doctrin des heil. Thomas[2]).

Gegen diese Lehre erhebt sich mir folgendes Bedenken: Die Existenz des Logos ist die Existenz Gottes. Gottes Existenz ist aber nicht nur in re, sondern auch begrifflich dasselbe wie seine Wesenheit; denn Gottes Wesenheit ist nach dem heil. Thomas das esse als Existiren. Wäre also das göttliche Existiren in Christus an die Stelle des menschlichen getreten, so hätten wir eine Einigung der Menschheit mit der göttlichen Natur, eine Einigung in der Natur im Sinne der Monophysiten.

5. Darum wäre ich eher geneigt, die Meinung des Suarez zu acceptiren, der in dem Personsein eine eigene, von der Natur unterschiedene Realität sieht. Dieselbe ist zu denken nach Art der modalen Accidentien, ist aber selbst kein accidentaler Modus, sondern ein substantialer: er gibt ja die letzte Vollendung in der Substantialität, im Fürsichsein.

Gegen die modalen Accidentien läßt sich auf philosophischem Gebiete nichts Entscheidendes einwenden[3]). Die Gestalt eines Körpers, seine Bewegungen sind so unselbständige Dinge, daß sie ohne ihren

1) Kathol. Dogm., 3. Bd., 1. Th., S. 62 ff.
2) Die Einheit des Seins in Christus. 1889.
3) Vgl. meine Allgem. Metaphysik, S. 66 ff.

substantialen Träger gar nicht existirend gedacht werden können; sie unterscheiden sich also nicht von demselben wie eine von ihm trennbare Realität (absolutes Accidens), etwa die Ausdehnung. Darum sind sie aber doch kein Nichts, keine bloße Beziehung, wofür sie gewöhnlich ausgegeben werden. Denn sie sind reale Wirkungen realer Thätigkeiten: nur durch Kraftaufwand kann eine Figur hergestellt, eine Bewegung erzeugt werden. Und diese Wirkungen sind wieder Ursachen von sehr realen Wirkungen. Die Form, Gestalt eines Werkzeuges hat realen Einfluß auf die Wirkung, die Bewegung ist ein ebenso realer Factor bei der Erzeugung von Beschleunigung, wie die Masse des Körpers. Der substantiale modus der Personalität wäre also nach Art der modalen Accidentien zu denken, aber zugleich mit einer Annäherung an die absoluten Accidentien, da er ja von der Natur trennbar sein soll (wenigstens im Geheimnisse der Menschwerdung).

Nun haben wir allerdings keinen Grund, aus der Vernunft oder Erfahrung eine ähnliche zur Natur hinzukommende Realität anzunehmen, wodurch dieselbe zur Person würde. Aber, wie bereits bemerkt, erklärt ihre Annahme besser die reale Einheit im Gottmenschen, als wenn die menschliche Natur Jesu Christi gar nicht real durch die Annahme verändert worden ist. Die Vernunft und Erfahrung bietet aber wenigstens einen Anhaltspunkt für eine solche Realität, insofern wir auch schon für das natürliche Verhalten der Dinge einen Unterschied zwischen der wesentlichen Vollkommenheit eines Dinges und seinem Fürsichsein annehmen müssen; einen Unterschied, der insofern ein realer genannt werden muß, als, wie wir oben sahen, die Vollkommenheit des Fürsichseins (hypostatische Vollkommenheit) nicht gleichen Schritt hält mit der Vollkommenheit der Natur.

6. Was man dagegen aus der Offenbarung, bezw. aus den heiligen Vätern und dem heil. Thomas vorbringt, haben wir, da es sich auch gegen die Thomistische Fassung der Persönlichkeit als real von der Wesenheit unterschiedener Existenz richtet, oben bereits berührt und werden noch einmal darauf zurückkommen. Man führt aber auch speculative Gründe dagegen in's Feld.

„Diese Theorie des Suarez ist seine Moduslehre, angewandt auf einen concreten Fall. Diese Moduslehre aber hat zur Zeit keine Anhänger mehr; denn ‚es ist sehr schwer, ja fast unmöglich zu begreifen, was jene Modi seien' (Tongiorgi), und hiermit bricht seine Lehre von der Subsistenz in ihrem Fundamente zusammen. Außerdem enthält sie eine Aequivocation von Subsistenz, indem darunter bald die concrete Person, bald die metaphysische Form verstanden wird. In der Trinität führt die Annahme einer absoluten und relativen

Subsistenz nothwendig dazu, neben der absoluten Existenz auch relative Existenzen anzunehmen, neben der entitas naturae auch entitates relationum, und entsteht so keine geringe Schwierigkeit, die völlige Einfachheit des göttlichen Wesens aufrecht zu halten. In der Incarnationslehre müßte man annehmen, daß der menschlichen Natur eine ihr connaturale Entität gefehlt habe, was alles gegen die Lehre der heiligen Väter, neu und erfunden ist[1])."

Allerdings hängt die Fassung der Hypostase bei Suarez mit seiner Moduslehre zusammen; dieselbe ist aber nicht so ohne weiteres abzuweisen, wie hier geschieht, und wenn selbst dieselbe in natürlichen Verhältnissen keine Stütze fände: das Geheimniß der Menschwerdung könnte ihr als solche dienen. Daß man jene Modi nicht begreifen könne, ist jedenfalls eine sehr unbillige Anklage: ihre Definition ist sehr klar, und ihre Unterscheidung von der Substanz wird auch ganz genau bestimmt: mit dem Verstande, nicht mit der Phantasie sind solche Verhältnisse aufzufassen. Vgl. auch des Verf. Metaphysik a. a. O.

Was die Aequivocation von Subsistenz bei Suarez anlangt, so ist dieselbe nichts anders, als die in der Sprache so häufige Verwechselung des Concretums mit dem Abstractum und umgekehrt. Subsistentia ist sprachlich kaum von substantia verschieden; denn substare und subsistere kommen darin überein, daß beide „einem Andern unterstehen", „in sich existiren" bezeichnen. Nur tritt bei subsistere mehr das letztere hervor, so zwar, daß das erstere auch ganz fehlen kann, wie in Gott, in dem keine Accidentien sind, und also die Substanz nicht einem Andern untersteht. Darum brauchen die Scholastiker das Wort subsistere für jenes der Hypostase zukommende vollkommene Insich- und Fürsichexistiren. Subsistentia also, das Abstractum davon, ist „die metaphysische Form", jene eigenthümliche Art des Fürsichexistirens, das der Hypostase, dem Suppositum zukommt: die suppositalitas, perseitas, wie sie sich auch ausdrücken, die Persönlichkeit. Wie aber substantia concret das Wesen bezeichnet, welches in sich existirt, so wird auch subsistentia für die concrete Hypostase genommen. Unser „Persönlichkeit", welches eigentlich das Personsein bedeutet, wird ja auch ganz gewöhnlich für die concrete Person gesetzt.

Die Schwierigkeit, welche aus der Trinität hergenommen ist, fällt mit der einen Bemerkung, daß in Gott von modi überhaupt nicht,

1) K. Braun, Der Begriff der Person. S. 71. Der Verf. folgt hierin dem Tiphanus, der in seiner Monographie über die Hypostase speciell die Modisten bekämpft. Das thun auch Petavius, Franzelin, Stentrup, Hurter u. A. aus der Gesellschaft Jesu, weßhalb man die Lehre des Suarez kaum als die Theorie der Jesuiten bezeichnen kann.

also auch nicht von modi hypostatici die Rede sein kann: die eine einfache Gottheit wird nicht durch irgend welche Realität oder Entität Person, sondern durch ihre eine unendliche Vollkommenheit, die einmal einer absoluten Entität, der göttlichen Natur, und dann noch einmal drei Relativen (Vater, Sohn, heiliger Geist) gleichwerthig ist. Eher träfe dieser Einwand die Thomisten; denn wenn die Existenz die Hypostase ausmacht, dann müssen wir in Gott drei relative Existenzen, daneben aber auch eine absolute, die vollkommen existirende Natur annehmen.

Daß diese Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung neu ist, können wir insofern zugeben, als eine tiefere speculative Erklärung damit versucht wird, welche die heiligen Väter noch nicht in Angriff genommen haben; darum kann sie nicht erfunden, am allerwenigsten den Vätern widersprechend genannt werden. Jedenfalls träfe dieser Vorwurf auch die Thomisten, welche ihre Lehre als die des heil. Thomas, also für die traditionelle ausgeben, wornach der Vorwurf der Neuheit und der Erfindung viel eher die Leugner der realen Unterscheidung zwischen Natur und Person treffen würde. Wenn übrigens jede neue tiefere Erklärung eines Dogmas verfehmt sein soll, dann gibt es keine wissenschaftliche Dogmatik mehr.

7. Mit dem letzteren Einwand verwandt ist ein anderer, der vom Thomistischen Standpunkte aus erhoben wird.

„Das Verhältniß des Selbstandes (Hypostase) zur Natur eines Seienden kann Anlaß zu Mißverständnissen und unberechtigten Ausdeutungen des behaupteten Unterschiedes werden, dadurch nämlich, daß man diesen Unterschied von demjenigen zwischen Wesen und Dasein trennt, und eine Verwirklichung in der Linie der Natur wie des Selbstandes annimmt. Dann ist das Suppositum nicht der actus essentiae selbst, sondern ein besonderer Modus von abschließender Bedeutung. Damit verliert die Unterscheidung von Natur und Selbstand ihre reale Grundlage und erscheint als dialektische Erfindung. Die Natur ist das inhaltliche Sein . . ., der Selbstand ist das thatsächliche Sein . . .[1])."

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Sein, Existiren als solches noch nicht die Persönlichkeit, das Suppositum ausmacht; denn es existirt Vieles und hat einen Inhalt, ohne daß man es als selbständigen Träger dieses Inhaltes, als Suppositum bezeichnen kann. Also muß das Existiren bestimmter gefaßt werden, um zum Subsistiren zu werden, und diese nähere Bestimmung liegt allerdings nicht in der Linie der Natur, aber auch nicht in der des

1) Schell a. a. O. S. 65.

Existirens schlechthin; es ist vielmehr eine besondere Art des Existirens, das Fürsichsein, welches die charakteristische Selbständigkeit des Suppositums bedingt. Dies haben wir oben mit logischer Nothwendigkeit abgeleitet, kann also nicht als dialektische Erfindung bezeichnet werden.

Ein specieller Grund dafür, daß die Existenz als solche nicht die Persönlichkeit schaffen kann, ergibt sich aus dem Geheimniß der Dreifaltigkeit. Die göttliche Natur besitzt das Existiren auf die denkbar vollkommenste Weise. Also müßte bei der Identificirung von Existiren und Subsistiren die göttliche Natur als solche Person sein. Es muß nämlich, wie bemerkt, die Persönlichkeit in einen höheren, vollkommeneren Grad des Existirens gesetzt werden, denn nicht jedes Existirende ist Person.

Die Thomisten wenden allerdings die Sache so, daß sie in der Trinität keine andere Wirklichkeit als die der drei göttlichen Personen anerkennen. „Gott hat nur Existenz durch die Dreipersönlichkeit; die Dreipersönlichkeit ist als solche die ganze und einzige Verwirklichung der unendlichen Vollkommenheit." (Schell.)

Diese Fassung scheint aber dem Geheimnisse der Dreieinigkeit nicht gerecht zu werden. Denn in Gott kann, wie die Thomisten zugeben, ja behaupten, von einem Unterschied zwischen Essenz und Existenz nicht die Rede sein; einer ihrer Hauptgründe für diese Unterscheidung in den Creaturen ist ja der, weil sonst Gott, dessen Wesenheit Existiren ist, nicht von dem Geschöpfe wesentlich und innerlich unterschieden wäre. Wenn es also in Gott nur drei Personen, drei Existenzen gibt, so ist die eine göttliche Natur keine wirkliche Natur; Gott also als einen zu denken ist eine bloße Abstraction, ähnlich der, welche mehrere Menschen als einen auffaßt. Damit ist aber das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgehoben.

Freilich ist mit allem dem nicht jene reale oder modale Unterscheidung der Subsistenz von der Natur dargethan: wenn man sie aber mit Rücksicht auf die Incarnation postuliren zu müssen glaubt, so kann auch dieses Postulat nicht als Erfindung bezeichnet werden. Denn die göttlichen Thatsachen berechtigen zum mindesten nicht weniger zu Hypothesen und Hilfsvorstellungen, wie die naturwissenschaftlichen Daten.

Am allerwenigsten aber darf von Thomistischer Seite eine Anklage gegen die modale Unterscheidung von Natur und Person erhoben werden. Denn diese Unterscheidung hat einen sehr bedeutenden Anhaltspunkt in der Thatsache, daß die Natur und die Subsistenz nach verschiedenen Linien des Seins auseinander gehen oder doch auseinander gehen können, so daß z. B. die vollkommenste Natur ohne Subsistenz sein, die unvollkommenste Natur eigene Subsistenz haben kann.

Aber Sein (Existiren) und Natur gehen so absolut nothwendig und genau einander parallel, daß die Vollkommenheit der Existenz ganz genau zu- und abnimmt, wie die (existirende) Natur. Das Sandkorn hat eine niedrige Natur, ihr entsprechend ist auch die Existenz, der Geist nimmt genau die Stufe der Vollkommenheit der Existenz ein, der ihm in der Stufenleiter der Wesenheiten zukommt.

Die Unterscheidung zwischen Natur und Subsistenz hat also ein realeres Fundament, als die zwischen Natur und Existenz; und doch nehmen die Thomisten für letztere eine vollständig reale Unterscheidung an, Suarez aber für beide Begriffspaare nur einen sehr abgeschwächten realen Unterschied.

8. Derselbe Dogmatiker wendet noch ein: „Wäre die Subsistenz eine Zuthat, so hätte sie einen Inhalt, und fiele demnach unter die Kategorie des esse essentiae; ihr Inhalt ist kein Was, sondern ein einfaches Daß, die reine Thatsächlichkeit dessen, was ein Etwas an einem Dinge ist[1]."

Dieser Einwand richtet sich, insofern er polemisch ist, erstens ebenso oder noch stärker gegen die Thomisten, und zweitens das, was er behauptet, bewahrheitet sich auch in der Modilehre. Man kann nämlich bezüglich des ersteren sagen: Wäre die Existenz eine Zuthat zur Wesenheit, so hätte sie einen Inhalt, fiele also unter die Kategorie des esse essentiae.

Ebenso können wir in Bezug auf das Zweite sagen: Der Inhalt der Subsistenz ist kein Was, sondern ein Daß, nämlich das Fürsichexistiren, die reine Thatsächlichkeit dessen, was an einem Dinge ist.

Freilich ist alles, was wir denken, auch ein Was, d. h. es hat eine bestimmte Definition; und darum ist auch das Fürsichsein ein Was; aber ein solches muß doch auch das Existiren sein, sonst könnte man sich nichts dabei denken. In der That läßt sich dieses Daß als Existenz kaum ohne ein Was, d. h. die Existenz nur als Existenz eines bestimmten Wesens denken, während man das Fürsichsein selbständiger denken kann; aber das beweist nicht, daß letzteres mehr ein esse essentiae ist als ersteres, sondern daß ein stärkerer Unterschied zwischen Subsistenz und Natur, als zwischen Existenz und Natur besteht.

9. Wenn man übrigens so kühn behauptet, die reale Unterscheidung von Natur und Hypostase sei ganz und gar gegen die Lehre der Väter, wie wir dies oben von Braun hörten, dem hierin Viele folgen, so ist das in seiner Allgemeinheit falsch. Man macht mehreren Vätern oder Kirchenschriftstellern den Vorwurf, sie hätten die vom Logos angenommene menschliche Natur für die universale Menschen-

1) A. a. O. S. 64.

natur gehalten; und wir haben oben gesehen, daß selbst der heil. Basilius durch seine Definition der Hypostase als des Umschreibenden und der Natur als des Unbestimmten zu einer solchen Deutung Veranlassung gibt. Entschiedener sprechen sich in diesem Sinne Gregor von Nyssa, Anastasius Sinaita u. A. aus, so daß Harnack es als weit verbreitete Lehre der älteren Väter bezeichnet.

Diese Auffassung ist nicht so abenteuerlich, wie sie beim ersten Anblick erscheint. Wenn man weiß, daß der Platonische Realismus bei den älteren Vätern starken Anklang gefunden, kann die weit verbreitete Annahme einer universalen Menschennatur nicht so sehr befremden. Denn nach Plato ist „der Mensch im Allgemeinen" eine Wirklichkeit. Der Logos hätte nach dieser Fassung keinen Menschen, der schon durch sich individualisirt gewesen wäre, angenommen, sondern einen, der durch seine Verbindung mit dem Logos individuell bestimmt worden wäre: die Hypostase des Logos hätte ihn „umschrieben", „fixirt". Nun besteht aber zwischen dem Universalmenschen und dem individualisirten ein realer Unterschied. Natürlicher Weise wird die Individualisirung nach Plato durch die Versenkung in die Materie bewirkt, oder nach anderer Fassung, der wir bei den Vätern begegnen, die Natur durch die Accidentien individualisirt. Jedenfalls fehlen nach dieser Auffassung der Menschheit Jesu Christi eine oder mehrere Realitäten, die anderen Menschen zukommen. Wenn man dagegen einwendet, platonisirende Väter könnten hierin keine Stimme haben, so bleibt doch so viel wahr, daß die Väter keine Schwierigkeiten in dem Mangel einer Realität im Menschen Christus fanden, dem sie sonst alles Menschliche, mit Ausnahme der Sünde, zuerkannten.

§. 360.

Christus hat zwei Naturen in einer Person.

1. Nach den vorausgehenden Erörterungen über den Begriff der Person und der Natur ist nun der vorstehende Satz, der das innerste Wesen der Menschwerdung nach den präcis formulirten Entscheidungen der Kirche enthält, ohne weitere Erklärung verständlich.

Er besagt nämlich: Dieselbe eine Person, nämlich der Logos hat alle die Bestimmtheiten, Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, welche der göttlichen Natur zukommen, er hat auch alle Bestimmtheiten, Thätigkeiten u. s. w. der menschlichen Natur. Diese Bestimmtheiten gehören zwar unmittelbar der Natur an, aber da die Natur nicht sich gehört, sondern der Person, dem letzten Subjecte des ganzen Seins eines Wesens, so gehört Alles endgültig der Person des Logos an, und vom Logos als ihrem realen Subjecte muß alles Göttliche und Menschliche in

Christus ausgesagt werden. Wie nicht eigentlich die Hand schreibt, nicht der Verstand denkt, sondern der Mensch mit der Hand schreibt, mit dem Verstande denkt, so ist es auch eigentlich der Logos, der durch die göttliche Natur uns heiligt, durch die menschliche Natur für uns leidet, arbeitet u. s. w.

2. Der heil. Thomas faßt unsere obigen Auseinandersetzungen über Person und Natur und über die Einigung in der Person in wenige Worte zusammen, die einerseits die Grundlage jener Auseinandersetzungen bilden, anderseits durch sie nunmehr trotz ihrer Kürze vollkommen verständlich sind. Auf die Frage: Utrum unio Verbi Incarnati facta sit in persona antwortet er:

Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in illa natura; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam, eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam „rationalis naturae individua substantia“ secundum Boethium. Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam di-

vinam pertinentem, consequens est, quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura [1]).

Durch unsere weiteren Ausführungen über den Monophysitismus, über die communicatio idiomatum wird übrigens das Gesagte in ein noch helleres Licht gestellt werden. Wir werden darum sogleich zu einigen irrigen Auffassungen der Person und der damit zusammenhängenden Irrthümer in Betreff des Geheimnisses der Menschwerdung übergehen.

§. 361.

Irrige Auffassungen von der Person und der persönlichen Einigung in Christus.

I. Wie gleich anfangs bemerkt wurde, ist der Begriff der Person im theologisch-kirchlichen Sinne erst in dem Lichte der Offenbarung zu klarer Entwickelung gekommen; die natürliche Vernunft und Erfahrung bietet nur Ansätze dazu dar.

1. Die natürliche Vernunft kennt die Persönlichkeit in einer dreifachen Bedeutung; es gibt eine Person im psychologischen, moralischen und im juridischen Sinne. Persönlich nennt die Psychologie jedes geistige Wesen im Gegensatz zum Unpersönlichen, dem Erkenntniß und Wille abgeht. In diesem Sinne spricht man von einem persönlichen und unpersönlichen Gott. Der Pantheismus nimmt meistens ein unpersönliches Urwesen als Grund der Welt an, welche aus ihm mit blinder Nothwendigkeit sich entwickelt, differenzirt u. s. w. Dagegen ist der persönliche Gott des Theismus eine unendliche Intelligenz, die einem absoluten Willen vorleuchtet. Auf diesem Standpunkte gibt es für die Vernunft nur eine göttliche Person, wie es nur einen intelligenten und wollenden Gott gibt. Damit man von mehreren göttlichen Personen sprechen könne, muß der Begriff der Person viel bestimmter gefaßt werden. Die Geistigkeit allein reicht nicht hin; wer also dieses unbestimmte Merkmal der Persönlichkeit als das ganze Wesen ausgibt, muß nothwendig das Geheimniß der Trinität leugnen, und in derselben Consequenz auch in Christus zwei Personen annehmen, da in ihm zwei geistige Naturen sich finden. Dies ist der gewöhnliche Irrthum unserer modernen Rationalisten, welche den psychologischen Begriff der Person für den adäquaten erklären; und auch dem Nestorianischen Rationalismus lag der Gedanke stillschweigend zu Grunde: Jeder Mensch ist als geistiges Wesen auch ein selbständiges persönliches Wesen.

---

1) 3. p. q. 2. a. 2.

Noch mehr aber spielt beim Nestorianismus die juridische Bedeutung des Wortes Person ihre Rolle. In juristischem Sinne vertritt ein Stellvertreter die „Person" eines Auftraggebers, z. B. der Gesandte die Person eines Fürsten, und Fürst und Gesandter bilden so eine Person. Dies war nach Nestorius die Einheit der Person zwischen Gott und dem Menschen Christus. Damit hängt nun zusammen der Begriff der „juridischen Person" als einer Mehrheit von Menschen, die rechtlich als ein Subject, d. h. als Träger bestimmter Rechte vom Gesetze angesehen wird. Und dies führt nun zu der Persönlichkeit im moralischen Sinne: Ein jedes vernünftige Wesen hat das Persönlichkeitsrecht, es ist Subject von unantastbaren Rechten zunächst auf sein eigenes Sein und Wirken, sodann aber auch auf äußere Gegenstände und Verhältnisse. Hier steht Person im Gegensatz zur Sache; die Sache gehört wesentlich einem Andern, die Person gehört sich, und ihr gehört Alles, was in ihr oder in ihrer rechtlichen Sphäre sich findet.

Dieser letzte Begriff der Person hängt mit dem theologischen Sinne sehr enge zusammen: wenn man das Sichselbstgehören im physischen Sinne nimmt, hat man, wie wir früher sahen, den richtigen Begriff der Person, bleibt man aber, wie Nestorius, der ja eine gänzliche Hingabe, Angehörigkeit des Menschen Christus an den Logos zugab, bei der moralischen Zugehörigkeit stehen, so kann von einer Einigung in der Person bei Christus nicht die Rede sein.

2. Diese moralische Persönlichkeit hängt andererseits auch mit der psychologischen auf's engste zusammen. Der prägnanteste Ausdruck der Geistigkeit liegt im Selbstbewußtsein, im Ichgedanken. Nur ein Geist kann sich als den dauernden Träger seiner wechselnden Zustände und Thätigkeiten diesen entgegenstellen, nur er kann sein Ich[1]) als das Subject erfassen, in dem alles vor sich geht, was es innerlich erlebt, und damit zugleich als das Ich, das sich selbst gehört, und dem auch alles Uebrige in ihm und an ihm gehört.

---

1) Das Ich ist zunächst ein logisches Subject alles dessen, was der Mensch von sich aussagt. Wenn er sagt: Ich denke, ich fühle Schmerz, so will er sich noch gerade nicht als substantiellen Träger diesen Zuständen gegenüberstellen, sondern er will nur sagen, daß diese Zustände die seinigen sind, als die seinigen empfunden werden. Es reicht aber geringes Nachdenken hin, um sein Ich auch als reales Subject dieser Zustände zu erfassen. Vgl. Metaphysik S. 44. — Das logische Ich ist dasselbe wie die grammatische erste Person. Die Person im grammatischen Sinne ist nämlich das sprechende Individuum, insofern es entweder redet, oder zu einem redet, oder von einem redet: Ich, du, er, wir, ihr, sie, oder erste, zweite, dritte Person.

Darum lag es sehr nahe, die Persönlichkeit geradezu in das Selbstbewußtsein zu setzen, wie dies seit Cartesius, der ja die subjective Seite des Geisteslebens in den Vordergrund seiner Philosophie stellte, ziemlich allgemein geschehen ist. Es läge auch gar kein Grund vor, von dieser Fassung der Persönlichkeit abzugehen, wenn uns der Glaube nicht belehrte, daß dieselbe zwar nicht falsch, aber mangelhaft sei. Nur durch den Glauben wissen wir, daß ein Wesen vollkommenstes Selbstbewußtsein haben könne und doch nicht ganz sich gehört. Der göttlichen Natur kommt ein unendliches Selbstbewußtsein zu, und doch ist sie nicht Person, sondern wir haben drei Personen. Auch der menschlichen Natur Jesu Christi kommt ein vollkommenes menschliches Selbstbewußtsein zu, sie hat den klarsten Ichgedanken, und doch ist sie nicht Person.

II. Diese Belehrung, welche uns die Offenbarung über den Begriff der Person gibt, hat A. G ü n t h e r und seine Schule nicht nur zurückgewiesen, sondern sie glaubten sogar die kirchlichen Concilsbeschlüsse, welche in Christus nur eine Person statuiren, nach ihrer philosophischen Auffassung von der Person als eines selbstbewußten Wesens verbessern zu können. In Christus, sagen sie, haben wir neben dem göttlichen ein wahres menschliches Selbstbewußtsein, also zwei Persönlichkeiten. Die Einheit zwischen Gott und Mensch ist keine reale, sondern eine logische, von Günther eine f o r m a l e genannt; sie besteht darin, daß sich Gott und Mensch E i n s w i s s e n.

1. Damit wird aber die reale Einheit zwischen Gott und Mensch aufgehoben und im Grunde der alte Nestorianismus im modernster Form wieder aufgefrischt. Denn was heißt: Gott und Mensch wissen sich Eins? Sicheinswissen ist nichts anders, als in inniger L i e b e mit einander verbunden, ein Herz und eine Seele sein. Das ist aber, wie wir sahen, einer der Titel, auf die Nestorius die rein moralische Einigung im Gottmenschen stützte.

Nimmt man aber das Sicheinswissen nicht in diesem vulgären, sondern im streng wissenschaftlichen Sinne, in dem es doch in der Theologie genommen werden muß, so müssen wir fragen: Ist jenes Sicheinswissen ein wahres, begründetes, oder ein falsches, unbegründetes? In ersterm Falle muß die Einheit als gegeben vorhanden sein; sie wird also nicht durch das Wissen, sondern durch objective Verhältnisse begründet. Ist das Wissen aber ein unbegründetes, falsches, dann kann es nur eine falsche Einheit, d. h. gar keine Einheit schaffen. Oder wird vielleicht dadurch, daß ein Bettler sich Eins weiß mit einem Krösus, aus beiden eine Einheit, oder entsteht dadurch auch nur eine Gemeinsamkeit des Besitzes?

Wir können die Frage auch etwas anders wenden, sie umkehren.

Besteht vor oder unabhängig vom Einheitsbewußtsein des Gottmenschen zwischen Logos und Mensch eine reale oder eine blos äußere, bezw. moralische oder gar keine Einheit? Ist letzteres der Fall, so kann ein Einheitsbewußtsein am allerwenigsten von Seiten der unendlichen Weisheit, aber auch nicht von Seiten der Menschheit, welche mit Schätzen der Weisheit ausgestattet ist, gar nicht stattfinden, und wäre es vorhanden, so wäre es ganz irrig, könnte also nur eine trügerische Einheit schaffen. Ist vor der Erkenntniß die Einheit eine blos moralische gegeben, so kann dieselbe durch die Erkenntniß nicht zur wirklichen werden. Das Bewußtsein gegenseitiger Liebe kann diese Liebe, also die moralische Einheit, stärker machen, diese kann nach einer innigeren in realem Besitze hindrängen, aber so lange sie blos Erkenntniß ist, macht sie keine reale Einheit. Selbst die innigste Verbindung der Seligen mit Gott und das klarste Bewußtsein von dieser Liebeseinigung macht nicht den Seligen zu einem Gottmenschen.

Ist die Einheit, deren sich der Mensch Christus mit Gott bewußt ist, eine reale, dann kann sie ein wahres Einheitsbewußtsein begründen, aber dann setzt dieses Bewußtsein erstere voraus, und macht sie nicht.

2. Es ist also sicher nicht zu viel behauptet, wenn wir die Günther'sche Auffassung von der Person und von der Incarnation als puren Nestorianismus bezeichnen; Günther selbst erkennt dies an, indem er verlangt, die Kirche müsse die Anatheme, die sie über jene Irrlehre verhängt, zurücknehmen; denn die kirchlichen Definitionen seien nur der Ausdruck des jeweiligen Standes der Wissenschaft; die jetzige wissenschaftliche Auffassung der Person habe die des 5. Jahrh. als unvollkommen dargethan.

Man sieht leicht, daß durch diese Theorie zugleich das unfehlbare Lehramt der Kirche, das sich nicht nur auf die Glaubenssätze, sondern auch auf deren Formulirung erstreckt, geradezu geleugnet wird. Aber davon abgesehen, ist denn die Günther'sche Personenlehre auch nur wissenschaftlich haltbar, geschweige denn maßgebend?

Es ist doch einleuchtend, daß das actuelle Bewußtsein nicht die Persönlichkeit ausmachen kann; sonst wären die Kinder, die Geistesschwachen, ja selbst die zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen im Schlafe, in der Ohnmacht, allgemein in der Bewußtlosigkeit nicht Personen; ja die Persönlichkeit würde sich im Grunde nur sehr selten geltend machen. Denn einfaches Bewußtsein haben wir im wachen, normalen Zustande zwar immer; wir sind uns unserer Gedanken, Erfahrungen u. s. w. bewußt: aber Selbstbewußtsein, d. h. Bewußtsein von unserem Ich haben wir nur selten. Dann nämlich tritt dieses Selbstbewußtsein auf, wenn wir ausdrücklich auf uns reflectiren, wenn wir unsere

seelischen Zustände unserem Ich als deren Träger gegenüberstellen, kurz wenn wir ein reflexes Vernunfturtheil fällen, in welchem das Ich als Subject fungirt. Dies thun wir aber eigentlich nur beim Studium der Logik und in Lebenslagen, die nicht zu den glücklichsten zu rechnen sind; denn der normale, geistig und körperlich gesunde Mensch richtet sein Denken vielmehr auf die objective Welt. Also wären wir nach jener Theorie nur selten, und nur im Unglück Personen; die Persönlichkeit wäre nicht ein so hoher, unverlierbarer Vorzug, wie er sich Jedermann darstellt.

Also kann höchstens im habituellen Selbstbewußtsein das Wesen der Persönlichkeit liegen. Aber habituelles Selbstbewußtsein ist nichts anders als die Vernunft, welcher die Fähigkeit zukommt, ihr Ich als Träger ihrer Zustände zu erfassen. Die Vernunft aber hängt mit der Würde der Persönlichkeit zwar enge zusammen, wie wir schon sahen und noch mehr ausführen werden, macht sie aber nicht endgültig. Denn wenn auch das vernünftige Wesen sich selbst besitzt, und Vieles ihm als Subjecte zugehört: so ist doch nicht ausgeschlossen, daß auch ein geistiges Wesen ganz und voll einem Höheren zu eigen werde; diese Möglichkeit lehrt uns aber der Glaube in Bezug auf die Menschheit Jesu Christi als Thatsache, welche am allerwenigsten ein Theologe ignoriren sollte.

Im Uebrigen wäre mit der Verlegung der Persönlichkeit in die Vernunft die specifisch Günther'sche Bewußtseinstheorie aufgegeben; dabei ist zuzugestehen, daß die Vernunft als Selbstbewußtsein, als Träger des Ichgedankens eine ganz besonders nahe Beziehung zur Persönlichkeit hat, wie wir oben sahen.

3. Nun könnte man aber gerade aus diesen innigen Beziehungen für die Günther'sche Personentheorie argumentiren: Das Selbstbewußtsein ist, insofern es sich im Bereiche innerer Thatsachen hält, unfehlbar. Dasselbe erfaßt aber sein Ich als den letzten adäquaten Träger aller Zustände, es findet sein Ich ganz unabhängig von Andern, sich selbst gehörend im vollsten Sinne des Wortes. Es berichtet also alle jene Merkmale, welche auch nach kirchlicher Auffassung das Wesen der Person ausmachen. Wenn nun die Seele Jesu Christi dieses Bewußtsein endgiltiger Unabhängigkeit nicht hatte, sondern auf den Logos alles das bezog, was wir auf unser Ich beziehen, so kann recht wohl die Persönlichkeit in's Bewußtsein gesetzt und die reale Einheit in Christus gewahrt werden.

Mit dieser Ausrede gelangt der Güntherianismus aus der Scylla des Nestorianismus in die Charybdis des Monophysitismus. Das Bewußtsein Jesu Christi mußte gerade so wie das unsrige alle inneren Zustände auf sein Ich, d. h. auf sein menschliches Ich beziehen; es konnte für

seine Schmerzen, seine Gedanken sich nicht den Logos, sondern nur sich selbst als Subject vorstellen; nur der Logos kann auf sich seine eigenen Gedanken beziehen. Ein Bewußtsein also, das auf ein göttliches Ich seine Zustände bezieht, muß Gott sein: also würde diese Auffassung die menschliche Natur in Christus leugnen. Umgekehrt aber können wir schließen: Der Ichgedanke kann nicht das Wesen der Person ausmachen; denn der Mensch Christus bezog auf sein menschliches Ich gerade wie wir alle menschlichen Zustände; also hätten wir, wenn der Ichgedanke, das Selbstbewußtsein die Persönlichkeit ausmachte, in Christus neben der göttlichen Person eine menschliche: was den formellsten Erklärungen der Kirche widerspricht.

Aber, hieß es in dem Einwande: dem Ich kommen doch alle Bestimmungen der Person zu: es ist letzter, sich selbst angehöriger Träger aller inneren Zustände, also wirklich die Person.

Allerdings ist unserem Bewußtsein das Ich der letzte, sich selbst angehörende Träger aller inneren Zustände, d. h. aller bewußten Zustände. Das Ich selbst können wir aber nicht wieder als einem andern inhärirend, ihm angehörig vorstellen, noch weniger eine solche Angehörigkeit empfinden, wie wir den Schmerz dem Ich inhärirend wahrnehmen. Ob aber unser Ich so in und für sich existirt, daß es nicht Theil eines Andern oder in einer anderen Weise von ihm abhängig ist, kann das Bewußtsein nicht sagen: denn eine solche Abhängigkeit gehört nicht zu den bewußten inneren Thatsachen. Unbewußte Thatsache, welche wir nur durch die Vernunft erkennen, ist es z. B., daß unser Ich in seinem Sein ganz und in jedem Augenblick von der schöpferischen Thätigkeit Gottes abhängig ist: um wie vielmehr kann es realer Theil eines höheren Wesens sein, ohne daß wir ein Bewußtsein davon haben? Auch die menschliche Seele Jesu Christi konnte nicht unmittelbar die Abhängigkeit oder Zugehörigkeit vom Logos im Bewußtsein haben. Sie fühlte sich allerdings unvergleichlich inniger mit Gott verbunden durch Liebe, klare Erkenntniß, Anschauung: aber das sind eben Bewußtseinsacte und Zustände. Die reale Einigung der Menschheit mit der Person des Logos dagegen konnte nicht unmittelbarer Gegenstand des Selbstbewußtseins der Menschheit Christi sein.

4. Wie wenig Günther Grund hatte, seine Wissenschaft den Entscheidungen der Kirche entgegenzustellen, sieht man leicht, wenn man die philosophische Grundlage dieser Theorie in Betracht zieht. Günther überträgt nämlich seine Lehre von der Einheit des Menschen auf die Einheit des Gottmenschen. Im Menschen haben wir nach ihm keine reale Einheit zwischen Geist und Natur, sondern ebenfalls nur eine formale, in der Synthese von Geist und Natursubstanz

wissen sich der Geist und die mit sinnlichem Bewußtsein ausgestattete Körpersubstanz Eins.

Dieser Trichotismus[1]) widerspricht den klarsten Thatsachen des Bewußtseins; denn hier trifft allerdings zu: das eine Ich bezieht auf sich sowohl die geistigen wie die sinnlichen und leiblichen Zustände: wir haben also nur eine Seele, einen Träger aller inneren Zustände. Wenn man das Sicheinswissen in diesem Sinne auf den Gottmenschen anwenden wollte, würde man, wie gesagt, dem Monophysitismus verfallen. Wenn man aber, wie Günther thut, die geistigen Zustände auf ein anderes Subject als die sinnlichen bezieht, und die Einheit nur als eine formale gelten läßt, so haben wir, den Gottmenschen in Bezug nach diesem Schema gefaßt, den ausgesprochensten Nestorianismus.

5. Vom Standpunkte der theologischen Wissenschaft aus betrachtet liegt der Hauptmangel der Günther'schen Personenlehre darin, daß sie den Begriff der Hypostase, der durch die christologischen Streitigkeiten so mannigfach entwickelt und genau bestimmt worden ist, ganz bei Seite setzt und dafür blos jenes Merkmal, welches die vernünftige Natur vor der unvernünftigen auszeichnet, zur Begriffsbestimmung der Person benutzt. Die Person im theologischen Sinne muß vor allem Hypostase sein; wenn dieser Begriff bestimmt ist, hat man die Hauptaufgabe gelöst, und zur Begriffsbestimmung der Person ist nur hinzuzufügen, daß die Person eine vernünftige, selbstbewußte Hypostase sein muß. Zu diesem Versehen konnte Günther durch den Umstand verleitet werden, daß die lateinischen Väter und Theologen meist nur von Person sprechen, wo die Griechen genauer die Hypostase nennen. Die Lateiner setzen aber erstens immer das Fürsichsein voraus, und zweitens sind die in den Geheimnissen in Betracht kommenden Hypostasen eben nur Personen, vernünftige Hypostasen; auch ist drittens das Wort Hypostase, sowie auch das entsprechende lateinische subsistentia, suppositum nicht in so allgemeinen Gebrauch gekommen, wie persona.

III. Die vielfachen, im Vorhergehenden aufgeführten falschen Auffassungen von der Person beruhen großentheils auf einer Verkennung des Verhältnisses der Hypostase zur Persönlichkeit. Die Selbständigkeit des Wesens, welche nach unseren Ausführungen das eigentliche Wesen der Person im physischen Sinne bildet, wird bei ihnen entweder ganz übersehen oder als Nebensächlichkeit behandelt, die Vernünftigkeit, Geistigkeit dagegen als das eigentliche Wesen der Person betrachtet.

---

1) Vgl. des Verf. Psychologie, S. 264 ff.

1. Bei unserer Auffassung dagegen könnte sich leicht der Gedanke aufdrängen, die Vernünftigkeit komme als etwas ganz Aeußerliches, Zufälliges zu der Hypostase hinzu, sie sei keine Vervollkommnung der Hypostase als solcher, d. h. ihrer Selbständigkeit, sondern lediglich eine Vervollkommnung der Natur der Hypostase, ein Zustand, der mit sehr großer Unselbständigkeit verbunden sein kann, wie wir dies z. B. an den geistigen Fähigkeiten des Menschen sehen, die gar kein selbständiges, aber ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach doch ein sehr vollkommenes Sein besitzen.

Dagegen läßt sich zeigen, daß die Vernünftigkeit nicht nur die Natur der Hypostase, sondern auch die Hypostase selbst in ihrer Selbständigkeit, in ihrem Fürsich- und Ganzsein vervollkommnet. Während also das „was ein Wesen ist", d. h. seine Natur, und die Selbständigkeit des Wesens im allgemeinen ganz verschiedenen Linien des Seins angehören, und ganz entgegengesetzte Richtung in ihrer Vervollkommnung einschlagen können, das eine zunehmen, das andere abnehmen kann, haben wir in der Vernünftigkeit eine Vollkommenheit, welche nicht minder die Selbständigkeit einer Hypostase als ihre Naturbeschaffenheit steigert: die vernünftige Hypostase, die Person, nimmt auch in der Scala der hypostatischen Selbständigkeit die höchste Stufe ein. Diesen Nachweis müssen wir um so mehr liefern, als diese Frage nicht etwa blos speculative Bedeutung hat, sondern eminent sachlich ist, indem sich wiederum daraus ergibt, daß der Begriff der Person, wie ihn die kirchliche Wissenschaft auf Grund der Offenbarung aufgestellt, keine dialektische Erfindung ist, um Widersprüche gegen die Vernunftwahrheiten zu lösen, sondern in der Natur der Dinge begründet ist, daß sie nur die consequente Entwickelung der Momente darstellt, welche in den natürlichen Vernunftbegriffen gegeben oder doch angedeutet sind.

2. Der heil. Thomas spricht sich hierüber in folgender Weise aus: Licet universale et particulare inveniatur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individuae substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis. Dicuntur enim hypostases vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori modo invenitur individuum et particulare in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus: et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias etiam quoddam speciale nomen habent singu-

laria rationalis naturae: et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae (Boethii) proponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis [1]).

Es hat also nach dem heiligen Lehrer die Individualität, die Besonderheit, das Insichabgeschlossensein verschiedene Grade. Die höheren, hervorragendsten Grade haben ihre besonderen Benennungen; einen besonderen Grad in der Individualität nimmt die substantia prima, die πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία ist, die Hypostase ein, einen noch höheren, den höchsten die Person. Denn gerade was die Hypostase zur Person macht, die Vernünftigkeit, ist die aus der Vernünftigkeit sich ergebende Selbstbestimmung, die Wahlfreiheit. Die unvernünftigen Hypostasen, wie die Thiere, die anorganischen Wesen bestimmen sich nicht selbst, sondern werden bestimmt und mehr von außen als von sich bewegt. Was sich aber selbst bestimmt, hat sein Sein in sich; denn das Wirken entspricht dem Sein. Damit hängt zusammen, daß das freie Wesen, das sich aus sich bestimmt, auch sich selbst zum Gegenstande seiner Bestimmung macht: es ist sich selbst Zweck, während die unvernünftige Natur ihr Ziel in den vernünftigen Wesen hat. Freilich kann das Geschöpf sich nicht zum letzten Zwecke seines Wirkens setzen, sondern hat denselben in Gott; daraus folgt allerdings, daß es keine absolute, unabhängige Persönlichkeit darstellt, aber bestehen bleibt, daß es in dem Maße Person ist, als es sich selbst zum Ziele setzen kann, also sich selbst gehört, eine gewisse, dem Geschöpfe überhaupt mögliche Selbständigkeit besitzt. Da aber die Persönlichkeit den vernünftigen Geschöpfen nach Aller Eingeständniß, ja nach den Pantheisten diesen allein zukommt, so ergibt sich, daß die Selbständigkeit ein wesentliches Merkmal der Person ist, also die Persönlichkeit die eigentliche Vollkommenheit der Hypostase, das Sichselbstgehören nur weiter führt [2]).

§. 362.

Die zwei Naturen in Christus. Der Monophysitismus.

I. Als Leugner der zwei Naturen in Christus, d. h. als Monophysiten, werden gewöhnlich nur die Eutychianer genannt. Sie haben freilich ausdrücklich die Einheit der Natur als Grundsatz

---

1) 1. p. q. 29. a. 1.

2) Ziemlich ausführlich hat K. Braun in der oben citirten Monographie über den Begriff der Person das Verhältniß zwischen Geist und Persönlichkeit dargelegt; man vgl. besonders S. 91—96.

aufgestellt und vertheidigt, während andere Häretiker allerdings auch die eine oder die andere Natur in Christus leugneten, aber doch die Natureinheit nicht gerade zum charakteristischen Merkmale ihrer Christologie machten.

1. So waren schon die Ebioniten und andere Häretiker der Urkirche, welche Christus zu einem bloßen Menschen machten, Monophysiten. Nicht minder die Arianer, welche die Gottheit leugneten, und die Apollinaristen, welche den Logos so mit dem sinnlichen Menschen Jesus zu einer Natur verbunden dachten, wie aus dem πνεῦμα und der Sinnlichkeit eine menschliche Natur wird. Apollinaris hat sich dabei ausdrücklich durch monophysitische Gedanken leiten lassen, indem er erklärte, aus zwei Vollkommenen könne nicht Eins werden: ein Satz, der nur wahr ist, wenn man die Einheit der Natur versteht. Er ist es auch, der zuerst den Ausdruck τραγέλαφος, Bockhirsch, auf den Gottmenschen anwandte, um die von den Katholiken behauptete Zusammensetzung aus Gottheit und Menschheit zu brandmarken. Den Eutychianern noch mehr verwandt sind andere Häretiker, welche die Menschheit Jesu Christi leugneten, wie die Doketen und Theopaschiten. Consequent müssen auch die Eutychianer dem Gottmenschen einen Scheinleib beilegen, wie die Doketen, und Leiden und Tod der Gottheit selbst zuschreiben, wie die Theopaschiten. Dies gilt wenigstens von Denen, welche bereits mit der Menschwerdung die Menschheit von der Gottheit absorbirt dachten — und diese Auffassung ist die allein consequente. Denn wenn die Menschheit neben der Gottheit nicht bestehen kann, dann muß sie schon mit der Empfängniß von dieser verzehrt werden. Erst mit der Auferstehung oder mit der Himmelfahrt die Einheit der Natur eintreten zu lassen, entbehrt jeder Berechtigung, wie sich noch deutlicher zeigen wird; es war dies auch nur eine spätere Ausflucht der Monophysiten.

2. So uneinig die Monophysiten in Betreff der Zeit des Eintritts der Natureinheit waren, so mannigfach waren auch die Meinungen in Betreff der Art der Einigung. Die Einen nehmen eine Vermischung der beiden Naturen, die Andern ein völliges Verschwinden der menschlichen Natur im Feuer der Gottheit, Andere eine Verwandlung der beiden Naturen in eine dritte, Andere eine Zusammensetzung[1]) der zwei Naturen an.

II. Im Grunde lassen sich aber alle diese Einigungsversuche auf zwei zurückführen: 1. Die menschliche Natur ist ganz in der

1) Vermischung und Zusammensetzung unterscheiden sich in der Weise, daß letztere eine innigere Einigung als erstere bezeichnet. So sind Sauerstoff und Stickstoff in der atmosphärischen Luft gemischt, in der Salpetersäure zu einer neuen Substanz verbunden, zusammengesetzt.

göttlichen aufgegangen. 2. Aus beiden ist eine dritte geworden. Dem ersteren stellt das Concil von Chalcedon, welches die Irrlehre des Eutychês verurtheilte, das ἀτρέπτως, dem zweiten das ἀσυγχύτως entgegen [1]). Beide Auffassungen der Irrlehrer widersprechen nicht minder der Vernunft als dem Glauben.

1. Die menschliche Natur wird von der göttlichen absorbirt, kann einen doppelten Sinn haben; es kann heißen: sie hört einfach auf, gegenüber der göttlichen zu existiren, oder sie wird so umgewandelt, daß sie selbst göttlich wird. Ersteres zu sagen, ist ungereimt, denn dann hätte ja in Wirklichkeit keine Menschwerdung stattgefunden, oder die menschliche Natur wäre nur mit der Gottheit verbunden worden, um sogleich wieder vernichtet zu werden. Das ist aber absurd, und es muß also wenigstens für einige Zeit die Menschheit neben der Gottheit bestanden haben. Konnte sie aber einige Zeit bestehen und der Gottmensch doch Einer in diesen zwei Naturen sein, so liegt keine Nöthigung vor, mit der Auferstehung oder Himmelfahrt die Menschheit in der Gottheit aufgehen zu lassen.

Der Grund für die Behauptung der einen Natur war nämlich das Bestreben, gegen die Nestorianer die reale Einheit des Gottmenschen recht nachdrücklich hervorzuheben, und die Majestät der Gottheit gegenüber der Niedrigkeit und Nichtigkeit der Menschheit im hellsten Lichte erscheinen zu lassen. Da also nach Eingeständniß jenes Zweiges der Monophysiten die zwei Naturen dreiunddreißig oder noch mehr Jahre neben einander bestehen konnten, unbeschadet der Einheit des Gottmenschen und der überwältigenden Macht seiner Gottheit, so ist es die größte Willkür, mit der Verklärung der Menschheit dieselbe verschwinden zu lassen. Im Gegentheil, ihre Verklärung verlangt erst recht ihren Fortbestand. Von der Gottheit durchdrungen, nicht von ihr vernichtet zu werden, ist wahre Verklärung für sie.

Aber, wird man sagen: die höchste Verklärung des Geschöpfes liegt in der Vergöttlichung, im Untergehen in der und Uebergehen in die Gottheit. Und damit kommen wir auf die zweite Auffassung von der Absorption der Menschheit durch die Gottheit: die menschliche Natur soll in die göttliche übergegangen sein.

2. In dieser Verwandlung der Menschheit in die Gottheit liegt ein doppeltes Absurdum; denn erstens die menschliche Natur kann überhaupt in eine andere nicht verwandelt werden; zweitens in die göttliche Natur kann nichts verwandelt werden.

Die Wesenheiten können nur dann verwandelt werden, wenn sie zusammengesetzt sind; dann können nämlich die Theile anders gelagert werden, wie wenn Kohle in Graphit oder Diamant verwandelt wird,

1) Vgl. oben S. 504.

oder wenn das Verhältniß der Theile sich ändert, oder der eine durch einen anderen ersetzt wird, wie wenn Stärke oder Zucker in Alkohol durch Gährung umgewandelt wird. Einfache Wesen können nicht umgewandelt werden. Nun ist aber wenigstens die Seele Jesu Christi einfach. Hier kann man nur insofern von einer Verwandlung sprechen, als das Eine aufhört und an seine Stelle ein anderes gesetzt wird. So könnte man wohl von einer Verwandlung einer Menschenseele in einen Engel sprechen, wenn die Seele vernichtet, und statt ihrer ein ganz neues Wesen von rein geistiger Natur geschaffen würde. Bei dieser Art von Verwandlung der Menschheit Christi mußte also zum mindesten die Seele Jesu Christi vernichtet werden. Ein Leib ohne Seele ist aber kein Mensch, also hätten wir dieselben Ungereimtheiten, wie beim gänzlichen Aufhören der Menschheit. Wir weisen aber auch die Existenz gerade der Seele Jesu Christi gegen die Arianer und Apollinaristen ausdrücklich nach.

Zweitens kann die Menschheit oder irgend etwas von der Menschheit am allerwenigsten in die Gottheit verwandelt werden. Man frage sich nur genauer, was das bedeuten soll. Soll etwas Menschliches Gott werden? ein Endliches zum Unendlichen? Das ist eine absolute Unmöglichkeit. Kommt denn etwas nach der Verwandlung zur Gottheit hinzu, oder bleibt sie, wie sie war? Offenbar das letztere; denn die Gottheit ist absolut unveränderlich, sie hat in ihrer Unendlichkeit schon alles Sein, auch das menschliche, insofern es urbildlich und virtuell in ihr enthalten ist; anders aber kann es in der göttlichen Natur nicht sein. Also geschähe wieder nichts anders, als daß die Gottheit einfach die menschliche Natur aufhöbe, sie vernichtete.

3. Sehen wir nun zu, ob die Zusammensetzung der zwei Naturen Jesu Christi zu einer Natur vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen kann.

Wenn aus zwei Naturen oder Substanzen eine Natur wird, so bilden die beiden Substanzen Bestandtheile der neuen Natur. So wenn aus Sauerstoff und Wasserstoff Wasser, aus Leib und Seele ein Mensch wird. Die Bestandtheile, Componenten eines Wesens sind aber unvollkommen, sie machen nicht die ganze Natur, sondern ein jedes nur einen Theil des Wesens aus. Sollte also die göttliche Natur mit der menschlichen eine neue Natur constituiren, so trügen beide das Ihrige zur Vollkommenheit derselben bei, sie ergänzten sich gegenseitig zur Gesammtvollkommenheit. Ob nun die menschliche Natur als ein so ergänzungsbedürftiges Wesen, als ein unvollkommener Theil einer ganzen Natur auftreten und betrachtet werden könne, um z. B. mit einem Engel ein neues Wesen zu constituiren, mag dahin gestellt bleiben, jedenfalls kann die göttliche Natur nie und nimmer als

ergänzender und ergänzungsbedürftiger Bestandtheil einer dritten Natur angesehen werden. Sie ist absolut selbständig und sich selbst genügend, in jeder Hinsicht vollkommen.

Ferner müssen die zwei Substanzen, welche eine neue, ganze Natur bilden, innerlich auf einander angelegt, auf einander hingerichtet sein; sonst kann eine reale Einheit, wie sie die Natur verlangt, nicht statt haben. So müssen die Bestandtheile einer chemischen Verbindung chemische Verwandtschaft besitzen, und zwar um so stärkere, je inniger, fester die Verbindung sein soll. Soll eine ganz neue Substanz resultiren, so ist die bloße gegenseitige Anziehung der constituirenden Atome nicht ausreichend, es müssen substantielle Veränderungen in ihnen vorgehen, also innere Beziehungen der Componenten zu einander und zu der Verbindung angenommen werden. Desgleichen kann aus Leib und Seele nur eine Natur werden, wenn die Seele kein reiner Geist ist, sondern durch ihre sinnliche Fähigkeit eine innere Beziehung zum Leibe, in dem allein jene Fähigkeit realisirt werden kann, besitzt.

Nun kann aber die göttliche Natur keine innere Hinordnung zu einem Geschöpfe haben; es steht dies mit der absoluten Selbständigkeit der Gottheit in evidentem Gegensatz.

Dagegen könnte man wohl einwenden, zur realen Einheit der Natur genüge die reale Hinordnung der Menschheit auf die Gottheit; diese selbst brauche keine reale Beziehung zur Menschheit zu haben; wie wir ja auch die reale Einheit in der Hypostase nur dadurch erklären können, daß die Menschheit reales Eigenthum des Logos wird, ohne daß der Logos selbst dadurch eine reale Beziehung zur Menschheit eingeht.

Allerdings ist die Beziehung der Hypostase des Logos zur Menschheit auch keine reale, aber doch besitzt die Hypostase in Wirklichkeit diese Menschheit; das widerspricht aber ihrer Selbständigkeit nicht, im Gegentheil gerade ihre Selbstheit gegenüber der menschlichen Natur tritt damit erst in's hellste Licht: es ist keine neue Hypostase, in welcher beide subsistiren, sondern in der unendlichen und absolut selbständigen Hypostase des Logos subsistirt auch noch eine geschaffene Natur. Hätten wir aber eine Einigung in der Natur, so könnte die göttliche Natur nicht als selbständiges Wesen gedacht werden, sondern wäre in Wirklichkeit Bestandtheil einer Wesenheit, sie bedürfte in Wirklichkeit der Menschheit zu ihrer Ergänzung, sie würde zu dieser hingerichtet, wäre also zum mindesten als begrifflich abhängig zu denken. Die göttliche Natur kann aber als unvollkommen, sich nicht genügend, abhängig nicht einmal gedacht werden. Also ist eine Zusammensetzung der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur zu einer neuen Natur ein widersprechender Gedanke.

4. Aber diese Möglichkeit auch zugegeben, sie widerspricht wiederum der Thatsache der Menschwerdung. Dieses neue Wesen mit einer neuen Natur wäre nicht Gott und wäre nicht Mensch. Das aus Leib und Seele gebildete Compositum Mensch ist nicht Leib und nicht Seele; das aus Wasserstoff und Sauerstoff gebildete Wasser ist nicht Sauerstoff noch Wasserstoff. Von einer Menschwerdung Gottes, von einem Gottmenschen könnte also nicht die Rede sein. Jenes von den Eutychianern vorgestellte Wesen wäre nicht gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit Gott dem Vater, noch gleichen Wesens mit seiner Mutter und mit uns, wie dies doch die Grundanschauung der Väter und der gesammten Kirche zu allen Zeiten war.

Diesem Gedanken hat Johannes Damascenus schönen Ausdruck verliehen. „Wenn die Natur aus zwei Naturen zusammengesetzt ist, so ist sie keiner von beiden consubstantial. Denn eine jede derselben hat nur ihre eigene Definition (Wesensbestimmung), die zusammengesetzte hat aber eine andere Wesensbestimmung, nämlich die zusammengesetzte. Es ist aber unmöglich, daß Wesen, die verschieden sind und verschieden definirt werden, von derselben Substanz seien. Wenn also Christus eine Natur hat, wie kann er dem Vater und der Mutter consubstantial sein? Denn jener ist Gott, diese Mensch. Gott und Mensch sind aber nicht derselben Natur[1]).“

5. Noch eine andere gegen das Geheimniß der Menschwerdung und gegen die ersten Grundsätze des Glaubens verstoßende Folgerung ergibt sich aus der monophysitischen Irrlehre. Wenn die menschliche Natur nicht mit der Hypostase des Logos als solcher, sondern mit dessen göttlicher Natur unmittelbar verbunden ist, dann ist nicht blos der Logos, sondern auch der Vater und der Heilige Geist Mensch geworden. Denn die göttliche Natur kommt allen drei Personen ganz in derselben Weise zu. Nur dadurch entgeht man diesem neuen Patropassianismus, daß man die Einigung direct mit der Hypostase und erst mittelbar durch die Hypostase mit der Natur sich vollziehen läßt, bezw. vollzogen denkt.

6. Einen besonderen Schriftbeweis für die zwei Naturen in Christus, specieller für den Fortbestand der Integrität der menschlichen Natur, welcher eigentlich nur von den Monophysiten geleugnet wurde, brauchen wir darum nicht mehr zu führen: wir haben ja die Menschwerdung ausführlich nachgewiesen und dabei bereits die monophysitische Deutung der darauf bezüglichen Schriftstellen ausgeschlossen. Es ist auch früher die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur Jesu Christi, insbesondere die Wirklichkeit seines Leibes gegen die Doketen,

---

1) De duabus volunt. n. 8. Cf. Contra Jacobitas n. 14.

seiner Seele gegen die Arianer, seines Geistes gegen die Apollinaristen nachgewiesen worden. Den dort gegebenen, etwas knapp gehaltenen Beweisen aus Schrift und Vätern fügen wir noch einige allgemeinere, tiefer in das Wesen des Menschen eingehende Ausführungen hinzu, welche jene Irrthümer specieller unter der Rücksicht des Monophysitismus betrachten, und die Vollständigkeit der menschlichen Natur Jesu Christi nach jeder Richtung hin in ein helles Licht zu setzen geeignet sind, zugleich auch die hohe Bedeutung, welche die Wahrung der vollkommenen Menschheit Christi in der Christologie hat, deutlicher erkennen lassen.

§. 363.

Vollständigkeit und Fortbestand der menschlichen Natur neben der göttlichen.

I. Daß Jesus Christus auch wahrer Mensch war, braucht in unserer Zeit nicht mehr bewiesen zu werden. In ihrer realistisch-naturalistischen Denkweise, die nur die in die Augen fallenden und empirisch constatirbaren Thatsachen anerkennt, ist ihr Jesus Christus so ganz und gar Mensch, daß sie auch das Höhere und Uebermenschliche in ihm nur nach Analogie menschlicher Verhältnisse und Zuständlichkeiten beurtheilt: er ist ihr ein sittlicher Heros, im besten Falle der einzige Idealmensch, aber immer nur Mensch; nur als Mensch könne er menschliches Interesse erregen, nur als Mensch Vorbild für Menschen sein. Solchen naturalistischen Anschauungen gegenüber hat man höchstens die Existenz des Menschen Christus, nicht seine menschliche Wesenheit nachzuweisen.

1. Es gehörte in der That eine dieser modernen Auffassung ganz entgegengesetzte Denkweise, die phantastische, der Wirklichkeit abgewandte, vom träumerischen Orient beeinflußte Speculation der Doketen und Gnostiker und die übertriebene mystische Gläubigkeit der Eutychianer dazu, um die Wahrheit und Wahrhaftigkeit des „Fleisches“ Christi zu leugnen.

Es kann kein Mensch sich so authentisch, bestimmt und deutlich als wahren Menschen documentiren, als es Jesus Christus gethan hat; wenn er trotzdem nur einen Scheinleib gehabt hätte, nur ein Scheinmensch gewesen wäre, so könnte man an der wahrhaften Leiblichkeit eines jeden Menschen zweifeln, Niemand könnte sich als wahren Menschen documentiren. Denn Alles, was Menschen thun, leiden, hat Jesus Christus, mit Ausnahme der Sünde, gethan und gelitten. Das einzige Mittel aber, um die Natur der Dinge und insbesondere der Menschen zu erkennen, sind ihre Aeußerungen; das innere Wesen schauen wir ja nicht. Darum bleibt aller-

dings die absolute Möglichkeit bestehen, daß etwa von einem Geiste jene Aeußerungen ausgingen, der entweder die Sinne der Beobachter täuschend beeinflußte, oder durch einen ätherischen, nicht wahrhaft menschlichen Leib sich den Anschein des Menschen gäbe; und gewiß, für einen speciellen Fall läßt sich nicht immer das Gegentheil beweisen. Aber die philosophische Erkenntnißlehre bezeichnet eine solche Annahme, wenigstens wenn es sich um die Realität der Körperwelt überhaupt handelt, als ein abenteuerliches Phantasiestück, das von Gott nicht gespielt oder auch nur zugelassen werden kann. Daß aber Gott selbst in seiner Person einen solchen trügerischen Schein erwecke, daß die ewige Wahrheit alles aufbiete, um den Schein eines wahren Menschen zu erwecken, während er doch kein Mensch ist, muß geradezu als Ungeheuerlichkeit bezeichnet werden.

2. Daß Jesus Christus wirklich alles aufgeboten hat, um sich in allem als wahren Menschen zu erweisen, thun die Evangelien vom ersten bis zum letzten Verse unwiderleglich dar. Er wird geboren, von einem Weibe geboren, er ist ein hilfloses, kleines Kind, er wächst und nimmt zu, wie ein Mensch, an Leib und Geist, er ißt und trinkt, schläft, ruht von der Müdigkeit aus, er weint, er leidet die Todesangst, er wird verwundet, getödtet, stirbt. Was konnte er mehr thun, um sich als Menschen zu erweisen? Er that noch mehr, indem er, wie die heiligen Väter bemerken, Manches, das ihm als Gottmenschen gar nicht zukam, oder wegen der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit ihm nicht nöthig war, blos unseretwegen that, um den Menschen ein Beispiel zu geben, oder geradezu um sich als wahren Menschen auch in der Niedrigkeit darzuthun. So seine Nachtwachen und Gebet, seine Versuchungen, seine Todesangst, seine Verlassenheit am Kreuze.

Er wird nicht nur von Freunden und Feinden Mensch genannt, sondern er nennt sich selbst einen Menschen; „Menschensohn" ist der ständige Name, den er sich beilegt. Der Sohn des Menschen ist aber selbst ein Mensch, ja es drückt nach unserer, wie nach biblischer Redeweise das Menschsein noch emphatischer aus, als die einfache Benennung „Mensch". Allerdings ist barnosch im Syrischen der regelrechte Ausdruck für Mensch, so daß man selbst das Menschwerden durch ethbarnasch ausdrückt, aber offenbar hat der Heiland gerade aus Demuth sich diesen Namen beigelegt, der nach dem Propheten Daniel[1]) allerdings den Messias bezeichnet, aber immerhin die Niedrigkeit der menschlichen

1) Et ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit ... Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient; potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur. Dan. 7, 13. 14.

Natur auch nach biblischem Sprachgebrauche ausdrücken soll. Man denke nur an den bekannten Psalmvers: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, oder der Sohn des Menschen, daß du ihn heimsuchst[1]?“ „Der Sohn des Menschen“ soll offenbar eine Steigerung der Niedrigkeit und der Unwürdigkeit vor Gott bezeichnen.

Dieselben Gedanken haben die heiligen Väter bereits gegen die alten Häretiker ausgeführt oder doch angedeutet. „Warum hat dann nicht auch Christus ein Phantom der Gottheit getragen? Oder soll ich ihm in Betreff seines inneren Wesens glauben, wenn er in Betreff des äußeren unzuverlässig ist. Wie kann er im Verborgenen wahrhaft sein, wenn er so trügerisch in der Offenheit erfunden worden ist[2].“

„Wie können sie selbst wahrhaft lehren, wenn ihr Lehrmeister ein Scheinmensch war. Oder was können sie Sicheres von dem haben, der nur Schein und nicht die Wahrheit wäre? . . . Darum ist alles bei ihnen Schein und keine Wahrheit. Ja man könnte dann wohl zweifeln, ob sie selbst Menschen sind, oder nicht vielmehr stumme Thiere, die nur den Schatten von Menschen umhertragen[3].“

„Wenn der Leib des Herrn ein Phantom war, so hat Christus getäuscht, und wenn er getäuscht hat, ist er nicht die Wahrheit. Christus ist aber die Wahrheit. Also war sein Körper kein Phantom[4].“

Hierher gehören auch die zahlreichen Stellen der Väter, welche die Congruenz oder relative Nothwendigkeit der Menschwerdung, speciell der Annahme des Fleisches darthun. S. §§. 326—328. Sie alle setzen die Wahrheit des Fleisches der Menschheit Christi voraus.

3. In der That hängt der Glaube an den wahren Menschen Christus mit dem Erlösungswerke und dem gesammten christlichen Heilswerke so innig zusammen, daß dessen Leugnung eine Leugnung des Christenthums bedeutet. So argumentirt schon Tertullian a. a. O. gegen Marcion: „Wenn das Fleisch Christi als Lüge sich herausstellt, so folgt, daß alles, was im Fleische Christi geschehen ist, lügenhaft geschehen ist . . . Vernichtet ist also das Werk Gottes, die ganze Bedeutung und Frucht des christlichen Namens; der Tod Christi wird geleugnet, den der Apostel so nachdrücklich als wahr hinstellt, als tiefstes Fundament des Evangeliums und unseres Heiles und seiner Predigt bezeichnet. Wenn aber sein Tod geleugnet wird, dann gibt es auch keine Auferstehung. Folglich wird mit der Beseitigung der Auferstehung Christi auch die unsrige in Frage gestellt.“

---

1) Ps. 8, 5. — 2) Tert. adv. Marc. l. 3. c. 8.

3) Iren. l. 4. c. 33. n. 5.

4) August. l. 83 qq. q. 14.

Ist unser Herr nicht wahrer Mensch, dann hat er nicht für uns den Erlösungstod erlitten, es ist nicht wahr, was die Kirche so laut verkündet, daß er unser Bruder, daß er unser Trost, Vorbild im Leiden geworden. Gerade daß unser Erlöser ein menschliches Herz, ein menschliches Fühlen und Mitleid mit den Seinigen hat, macht ihn uns so theuer, bringt ihn unserem Herzen so nahe. Das Sakrament der Liebe, in welchem er uns sein Fleisch und Blut gibt, wird nach der doketischen Irrlehre ein leerer Schein, ja Betrug. Weshalb nach dem heil. Ignatius M. die Irrlehrer sich der Eucharistie enthielten. Die Sakramente alle, welche in ihren sichtbaren Elementen die sinnliche Erscheinung des Herrn darstellen, da sie ja eigentlich nur Heilshandlungen Jesu Christi sind, werden zu sinnlosen Ceremonien, die ganze Kirche Christi, der mystische Leib des Herrn, wird in ihrer sichtbaren äußeren Gestalt beseitigt, und an ihre Stelle eine unsichtbare Geisteskirche der Häretiker gesetzt.

4. Während also die Wahrhaftigkeit der Menschheit Jesu Christi die fundamentale Voraussetzung des Christenthums ist, und mit allem Nachdruck von der Schrift und von der Tradition eingeschärft wird, können die Häretiker eigentlich nur ihre vorgefaßten falschen Meinungen über das Wesen der Materie, als einer aus sich schlechten Substanz u. dgl. vorbringen.

Die Materie ist nicht an sich schlecht; wenn sie freilich in der Stufenreihe der Weltdinge am tiefsten steht, so zeigt sich eben, wie die heiligen Väter ausführen, in der Herablassung zu ihr, oder besser zu dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen die unendliche Güte und Weisheit Gottes im hellsten Lichte. Wenn der Apostel sagt, Gott habe seinen Sohn in die Aehnlichkeit des sündigen Fleisches gesendet[1]), so nennt er das Fleisch nicht an und für sich sündig, denn das Fleisch als solches ist weder physisch bös, noch sittlich schlecht, noch weniger lehrt er blos eine Aehnlichkeit des Menschen Christus mit dem Menschen, sondern, wie er ausdrücklich anderswo erklärt, „war er, die Sünde ausgenommen, uns in Allem ähnlich.“ In diesem Sinne war seine menschliche Natur, sein Fleisch dem unsrigen, das zur Sünde neigt, nur ähnlich.

5. Sehr unglücklich ist die Berufung auf die Erscheinungen der Engel in phantastischen Leibern. Allerdings können uns Engel ebensowenig betrügen als Gott selbst; zudem werden ja die Angelophanien des A. B. vielfach als Theophanien angesehen, insofern man annimmt, daß der Logos seine Menschwerdung in den Erscheinungen

1) Röm. 8, 3.

des Malach Jehovah gewissermaßen anticipirt habe. Aber wo findet sich denn auch eine Spur von Betrug, sei es bei den Engel-, sei es bei den Gotteserscheinungen? Daß Gott nicht jenes Feuer war, das im Dornbusch erschien, und auch nicht ein Leib Gottes, war doch Moses und jedem Israeliten klar. Dasselbe gilt aber auch von den Engelleibern. Daß dieselben nur scheinbar angenommene, entweder phantastische oder zeitweilig gebildete sein konnten, wußten die Betreffenden recht wohl, sobald es ihnen klar geworden, daß es ein Engel sei, der ihnen erschien. Zudem wurde durch das plötzliche Erscheinen und das gleich schnelle Verschwinden die Unrealität der Engel-Leiber hinlänglich kundgethan. Es ist wahr, daß auch der Herr nach der Auferstehung in derselben Weise erschien und verschwand. Aber dies ist nicht blos bei einem phantastischen, sondern auch bei einem verklärten Leibe möglich; daß aber der Leib Christi ein wahrer, wenn auch verklärter war, hat er durch die untrüglichsten Beweise wie vor der Auferstehung so auch durch ausdrückliche Versicherung nach der Auferstehung erklärt. Als die Jünger ihn für ein Phantom hielten, sagte er: „Betastet mich und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Bein hat, wie ihr sie an mir sehet[1]).“

Der Engel Raphael bot allerdings auch in ähnlicher Weise, wie unser Herr, Alles auf, um als wirklicher Mensch zu erscheinen, aber nur für eine bestimmte Zeit, dann entdeckte er sich selbst. Bei Christus fehlt aber umgekehrt jedes Mittel, eine Täuschung zu erkennen.

Noch weniger können die Anthropomorphismen des A. B., welche Gott menschliche Thätigkeiten, Organe u. s. w. zuschreiben, auf Christus Anwendung finden, als wenn die ihm zugeschriebenen menschlichen Thätigkeiten nur bildlich zu verstehen wären, da andere Stellen des A. T. ganz evident solche Ausdrücke der Art als bildliche erkennen lassen, was bei Christus nicht der Fall ist[2]).

Unsere obigen Ausführungen über die Zulässigkeit eines Scheinleibes faßt der heil. Thomas kurz zusammen in der Summa theol. 3. p. q. 5. a. 1[3]).

---

1) Luk. 24, 39.

2) Der heil. Thomas bemerkt darüber: Licet rerum similitudines aequivoce rerum nomina sibi interdum assumant, non tamen competit S. Scripturae, ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur. C. gent. l. 4. c. 29.

3) Vgl. oben S. 362 f. Note.

Folgerung. Wenn Jesus Christus wahrer Mensch war, so mußte er auch einen wahren Leib, also einen menschlichen Leib haben, er mußte eine menschliche Seele, einen menschlichen Geist haben. Weil jedoch alle diese Punkte von Häretikern angegriffen worden sind, müssen wir noch einzeln davon handeln.

II. Christus hatte keinen ätherischen oder himmlischen, sondern einen menschlichen Leib von Fleisch und Blut.

1. Die Gnostiker Apelles und Valentinus glaubten Christus keinen irdischen Leib von sinnlichem oder doch verächtlichem Stoffe, sondern von Sternensubstanz oder doch feinerer Luft, ein Zweig der Eutychianer, die Aphthartodoketen, glaubten ihm nur einen unverweslichen Leib zugestehen zu können.

Diese abenteuerlichen Träumereien sind mit dem Nachweise der wahren Menschheit Jesu Christi und seines wahren Leibes schon widerlegt. Denn ein wahrer menschlicher Leib besteht aus Fleisch und Blut, ist also der Substanz nach nicht himmlisch, sondern irdisch.

Den Zusammenhang unseres gegenwärtigen Satzes mit dem vorhergehenden führt der heil. Thomas kurz und bündig so aus. „Aus denselben Gründen erhellt, warum der Leib Christi kein himmlischer sein durfte, durch welche gezeigt wurde, daß er kein phantastischer sein durfte. Erstens, wie die Wahrheit der menschlichen Natur in Christus nicht bestehen könnte, wenn sein Leib ein phantastischer war (wie Manes annahm), so könnte sie auch nicht bestehen, wenn er ein himmlischer wäre, wie Valentinus annahm. Denn da die Form des Menschen (die Seele) ein Naturwesen ist, so verlangt sie einen bestimmten Stoff, nämlich Fleisch und Knochen, welche in die Definition des Menschen aufgenommen werden müssen, wie das aus Aristoteles hervorgeht. (7. Metaph.)

„Zweitens weil dies auch der Wahrheit desjenigen, was Christus in seinem Leibe gewirkt hat, Abbruch thäte. Denn da ein himmlischer Körper nicht leiden und nicht vergehen kann, so hätte der Sohn Gottes, wenn er einen himmlischen Körper angenommen hätte, nicht gehungert, nicht gedurstet, noch auch das Leiden und den Tod erduldet.

„Drittens würde es auch der göttlichen Wahrhaftigkeit widerstreiten. Denn da der Sohn Gottes sich den Menschen in einem irdischen Leibe von Fleisch und Blut dargestellt hat, so wäre die Darstellung eine falsche, wenn er einen himmlischen Leib gehabt hätte [1])."

2. Der erste Grund ist dem Wesen des Menschen entnommen. Dasselbe ist aus der Seele, der Wesensform, und dem Leibe, der Materie, zusammengesetzt. Form und Materie entsprechen aber

1) 3. p. q. 5. a. 2.

einander in den Naturdingen so, daß eine bestimmte Form eine bestimmte Materie verlangt. Hatte also Christus eine menschliche Seele, so mußte auch die Materie dieselbe sein, wie bei allen Menschen: ein Leib von Fleisch und Blut. Kurz: ein Leib von Fleisch und Blut gehört zum Begriffe, zum Wesen des Menschen.

Der zweite Grund beweist nur auf dem Standpunkte der alten Naturauffassung, nach welcher der Stoff der Himmelskörper untrennbar mit ihren Formen verbunden ist, sie selbst also nicht verändert, nicht zerstört werden können. Aber die ganze Aufstellung der Gnostiker hat ja auch nur Sinn auf jenem veralteten Standpunkt. Da nach unserer heutigen Naturkenntniß die himmlischen Stoffe im Wesentlichen dieselben sind, wie die irdischen, haben wir gegen einen himmlischen, ätherischen Leib unseres Herrn nicht so viel einzuwenden. Wir können ihn auch einen himmlischen nennen, weil er durch den heiligen Geist selbst in und aus dem Schooße der Jungfrau gebildet wurde, und darum auch von feinerer, zarterer, geistigerer, d. h. für den Dienst der Seele und der Gottheit geeigneterer Structur war und sehr bald in einen völlig „himmlischen" Leib verklärt werden sollte. Und so kann man den Apostel verstehen, wenn er sagt: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis [1]).

Gerade die Geburt aus der Jungfrau Maria, welche so nachdrücklich in Verbindung mit seiner Abstammung aus dem Samen Abrahams, Davids von der heiligen Schrift bezeugt wird, lehrt, daß sein Leib aus demselben Fleische und Blute bestand, wie der seiner Mutter, seiner Väter. Ferner das „Fleisch", das er annahm, insbesondere aber das Blut des Herrn, das er am Kreuze für uns vergoß, das als blutiger Schweiß von seiner Stirne rann, beweisen ja die irdische Beschaffenheit seines Leibes so bestimmt, daß der heil. Thomas mit Recht an dritter Stelle die Leugnung derselben mit der Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes unverträglich erachtet.

III. Der Leib des Herrn war von einer Seele und zwar einer vernünftigen Seele belebt.

Die Arianer behaupteten, die Stelle der Seele habe in Christus der Logos vertreten, die Apollinaristen nahmen eine eigene sinnliche Seele in Christus an, meinten aber, an die Stelle des Geistes, den sie in trichotomistischer Weise von der sinnlichen Seele unterschieden, sei der Logos getreten. Beides widerspricht nicht minder der Vernunft als der Offenbarung.

A. 1. Wenn Christus wahrer Mensch war, so konnte ihm die Seele, welche zur Wesensconstitution des Menschen gehört, nicht fehlen. Ohne

---

1) 1 Kor. 15, 47.

Seele hätte er ja keine menschlichen Lebensthätigkeiten verrichten, nicht sehen, hören, gehen, Schmerz empfinden können. Denn diese Thätigkeiten und Zustände gehen von Leib und Seele als einem Thätigkeitsprincip aus. Man müßte dann sagen, die Gottheit selbst habe durch den Leib und in dem Leibe Sinnesthätigkeiten ausgeführt, Schmerzen erlitten, habe gehungert, gedurstet u. s. w. Das ist aber eine handgreifliche Absurdität, und wird von den heiligen Vätern, insbesondere an einer berühmt gewordenen Stelle des heil. Hilarius gegen die Arianer auf das entschiedenste zurückgewiesen. Homo itaque Jesus Christus unigenitus Deus, per carnem et Verbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem vero secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se, Deo, sumsit: in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens, aut aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in haec passio illata non retinet, tum in natura non est vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aerem vulnerari, quamvis natura teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est D. J. Chr. dum caeditur, dum suspenditur, cum crucifigitur, dum moritur: sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaevit et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas et super fluctus eat, et non degravetur ingressu neque aquae insistentibus vestigiis cedant; penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur. At vero si Dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et extructa transcurrat: quid per naturam humani corporis, conceptam ex Spiritu carnem judicamus? Caro illa, id est panis ille de coelis est; et homo ille de Deo est. Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum[1]).

Diese Ausführungen dienen offenbar dazu, die Arianer zu widerlegen, welche nach demselben heiligen Lehrer „das, was von Christus als Mensch gesagt wird, irriger Weise von der Schwäche der göttlichen Natur verstehen[2])." Der Gottmensch hat seiner Gottheit nach keinen

1) De Trinit. l. 10. n. 13. — 2) L. 9. n. 5.

Schmerz erlitten, als Mensch war er nicht wie wir dem Schmerze unterthan, wurde nicht vom Schmerz beherrscht: wer standhaft leidet, wie z. B. die heldenmüthigen Martyrer, fühlt keinen Schmerz. Hilarius freilich scheint noch einen Schritt weiter zu gehen und dem Leibe des Herrn als einem himmlischen auch jede sinnliche Schmerzempfindung abzusprechen; aber mit der thatsächlichen Schmerzlosigkeit ist nicht die Möglichkeit der Schmerzempfindung geleugnet, und Hilarius leugnet sie nicht, sondern behauptet sie mit den Worten habens ad patiendum corpus. Ohne Seele ist aber Leiden unmöglich. Eine solche erkennt auch Hilarius damit an, daß er sagt, Jesus Christus sei gekreuzigt worden und gestorben. Und dies reicht für unseren jetzigen Zweck hin. Da Hilarius aber sonst auch die Schmerzen und Leiden des Herrn anerkennt, so wird er an dieser Stelle auch nicht einmal die wirklichen körperlichen Schmerzen des Herrn geleugnet haben; sondern eben gegen die Arianer die Leidensunfähigkeit des Logos behauptet haben. Natürlich schrieben auch die Arianer der Gottheit jene menschlichen und sinnlichen Zustände nicht zu, ihnen war der Logos nur ein Geschöpf, und ein geschöpflicher Geist mag ja solche Leiden erfahren.

2. Aber auch so bleibt ihre Lehre unvernünftig. Denn ein reiner Geist kann mit einem Körper sich nicht zu einer Wesenheit und zu einem Thätigkeitsprincip verbinden. Ein Geist, der im Leibe empfinden, Schmerzen leiden soll, muß als Lebensprincip, als forma substantialis mit demselben sich verbinden, er muß darum innerlich in seinem Wesen auf den Leib hingerichtet sein. Dann ist er aber nicht reiner Geist, sondern eine Seele, wie die unsere, welche geistig und sinnlich zugleich ist [1]). Nun werden die Arianer am Ende auch vor einer solchen Abgeschmacktheit nicht zurückschrecken; aber dann können sie den Logos nicht einmal als das vorzüglichste, erste Geschöpf des Vaters, nicht als den höchsten und ersten der Geister anerkennen, sie müssen ihn zu einer bevorzugten Menschenseele machen, womit sie aufhören, überhaupt noch irgendwie Christen zu sein.

3. Christus hat ja wiederholt von seiner Seele in einer Weise gesprochen, daß nur die Häresie den klaren Wortlaut der betreffenden Aussprüche verdrehen kann. „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod [2]);" er beklagt sich über die Verwirrung, Erschütterung [3]) seiner Seele angesichts seines bitteren Leidens, er erklärt, daß er Gewalt habe, seine Seele hinzugeben, und Gewalt, sie wieder zu nehmen, daß sie Niemand ohne seinen Willen von ihm nehmen könne [4]). An letz-

---

1) Vgl. des Verfassers Psychologie. 2. Aufl. S. 288—296.

2) Matth. 26, 38. — 3) Joh. 12, 27. — 4) Joh. 10, 17. 18.

terer Stelle kann man allerdings ψυχή dem Hebräischen nephesch entsprechend für „Leben" nehmen, in welchem Sinne es auch im N. T. wohl vorkommt (z. B.: Qui odit animam suam, perdet eam); aber das kommt für unseren Zweck auf dasselbe hinaus: denn die Seele ist das Lebensprincip des Leibes, bezw. des Menschen; ein menschliches Leben hat seinen Grund in einer menschlichen Seele. Also ist „sein Leben hingeben" dasselbe, wie „seine Seele hingeben". Darum bezeichnen auch die Evangelisten sein Sterben als Aushauchen, Aufgeben seines „Geistes"[1]). Der Geist, den der Mensch im Tode aushaucht, übergibt, ist aber selbstverständlich sein Lebensprincip, die Seele.

Den auch hier wieder erhobenen Einwand: Im A. T. werde Gott eine Seele beigelegt, wie wenn es heißt: Euere Festtage verabscheut meine Seele, es könnte also wohl auch die Seele Christi metaphorisch genommen werden, weist der heil. Thomas mit folgenden Worten zurück: „Aber, wie Augustinus im Buche der 83 Fragen sagt, erzählen die Evangelisten in der evangelischen Geschichte, daß sich Jesus gewundert hat, daß er erzürnte, traurig wurde und daß er hungerte. Dies beweist so klar, daß er eine wahre Seele hatte, wie sein Essen, sein Schlaf, seine Müdigkeit die Wahrheit seines Leibes darthun. Wenn auch solche Ausdrücke metaphorisch genommen werden sollten, weil im A. B. ähnliche von Gott gebraucht werden, so verliert der evangelische Bericht alle Glaubwürdigkeit. Denn etwas anderes ist, was prophetisch in Figuren verkündet, und etwas anderes, was historisch von den Evangelisten als eigentliche Thatsache berichtet wird[2])."

4. Außer den ausdrücklichen Aussagen der heiligen Schrift fügt dann der heil. Thomas noch zwei andere Gründe für die Wahrheit der Seele Christi hinzu. „Der genannte (gegentheilige) Irrthum hebt den Zweck der Menschwerdung auf, welcher in der Erlösung des Menschen bestand." Und dies beweist er aus dem heil. Augustinus, der einen Gedanken ausführt, welcher bei den Vätern als Axiom gilt: „Was nicht vom Sohne Gottes angenommen worden ist, ist nicht erlöst worden. Nun bedurfte aber doch gerade unsere Seele der Erlösung, also mußte sie vor allem angenommen werden." Und hier können wir noch eine andere, den heiligen Vätern geläufige Auffassung hinzufügen: Der Leib sei nicht unmittelbar, sondern nur durch die Seele vom Logos angenommen worden. Ganz gewiß; denn nur durch die Seele ist der Leib ein menschlicher Leib, wird der Leib zum Menschen. Also geht die Menschwerdung eigentlich nur durch die Seele auf den Leib. Ein todter Leib hätte kaum angenommen werden können, jedenfalls hätten wir dann keine Menschwerdung.

---

1) Matth. 27, 50. Vgl. die Parallelstellen. — 2) L. c. a. 3.

Und damit kommen wir auf den letzten Grund, durch den der heil. Thomas die Seele Christi beweist. „Diese (entgegengesetzte) Annahme hebt die Wahrheit der Menschwerdung auf: denn das Fleisch und die übrigen Theile des Menschen bekommen ihr Wesen durch die Seele. Darum können nach Weggang der Seele Knochen oder Fleisch nur noch im tropischen Sinne so genannt werden, wie Aristoteles im 2. Buche von der Seele und im 7. der Metaphysik sagt."

5. Endlich möge noch bemerkt werden, daß die Seele unseres Herrn der eigentliche Schauplatz seines Gefühls- und Gemüthslebens ist. Gerade dieses Seelenleben, das Herz unseres Erlösers bringt ihn unseren Herzen nahe, macht seine Liebe zu einer menschlichen Liebe. Zwar ist auch das Innenleben eines Geistes nicht ohne Gefühle, insbesondere ist er zu einer vollkommeneren Liebe fähig, als unser menschliches Herz, aber jene Gefühle sind eben rein geistig, und entspringen, wenigstens bei uns, rein vernünftigen Motiven, abstracten Erwägungen. Warmes, lebendiges, menschliches Gefühl muß auch in der sinnlichen Sphäre einen Platz haben, in einer Seele, die in körperlichen Erregungen ihren Affecten Ausdruck verleiht. Dieses eigentliche und insbesondere anmuthende Gefühlsleben würde unserem Bruder, unserem Freunde, dem Bräutigam unserer Seelen fehlen, wenn er keine Seele, wenn er bloße Vernunft oder gar nur die unendliche Weisheit und Liebe der Gottheit besäße. Die uns unvorstellbare göttliche Liebe, die für uns abstracte, rein geistige Liebe tritt uns in dem göttlichen Herzen Jesu in anschaulich-sinnlicher, in menschlicher Weise sympathisch und anregend entgegen. Wie ganz anders muthen uns z. B. die Thränen Jesu Christi an, als die rein geistige Vorstellung von seiner Trauer über den Tod des Freundes Lazarus. Die Traurigkeit seiner Seele bis zum Tod, die ihm Angstrufe und blutigen Schweiß auspreßte, müssen selbst ein Herz von Stein rühren.

So würde also mit der Seele und selbst mit der sinnlichen Seele eine der schönsten Zierden dem Herzen Jesu genommen werden. Freilich gilt das Gesagte nur unter der Voraussetzung, daß das Seelenleben und das darin wurzelnde Gefühlsleben vom geistigen Leben abhängig ist, daß die Gefühle der sinnlichen Sphäre den Reflex, die Resonanz eines höheren, geistigen Gefühllebens darstellen. Das trifft bei uns nun nicht immer zu. Naturgemäß freilich finden die geistigen Acte in der Sinnlichkeit einen entsprechenden Ausdruck, heftiger geistiger Schmerz äußert sich in sinnlichen und in körperlichen Regungen, heftige geistige Liebe in sinnlicher Form, aber leider haben die sinnlichen Gefühle oft die Herrschaft über den Geist. In Christus aber waren sie stets in vollkommenster Harmonie mit dem Geiste, und so findet sich im heiligsten Herzen Jesu das vollkommenste und zugleich

reichste menschliche Gemüthsleben. Verkümmert, ja vollständig aufgehoben wird dieses Leben ebenso durch die Arianische Leugnung der Seele Jesu Christi wie durch die Apollinaristische Leugnung der Vernunft in seiner Seele. Doch ist davon noch etwas mehr zu sagen.

B. Wenn die Apollinaristen die Vernünftigkeit der Seele Jesu Christi leugnen und den Logos an die Stelle der vernünftigen Seele setzen wollen, so verbinden sie mit dem christologischen Irrthum noch einen anthropologischen, von denen jeder sowohl der Offenbarung wie auch der Vernunft, bezw. einer gesunden Philosophie widerspricht.

1. Der anthropologische, welcher dem christologischen als Grundlage dient, ist der Trichotomismus; derselbe nimmt im Menschen drei Wesensprincipien an: Leib, sinnliche Seele, Geist, ja nach Manchen gibt es sogar zwei, drei oder mehr sinnliche Seelen, z. B. eine begierliche und eine muthige. Diese Theilung des Seelenlebens widerspricht aller Erfahrung, da das nämliche Ich, welches in uns denkt, will (also der Geist), auch sinnliche Begierden hat, sieht, hört. Auch könnte eine Einheit der menschlichen Natur nicht bestehen, wenn neben der den Leib belebenden Seele noch ein selbständiger reiner Geist angenommen würde. Die Einheit könnte nur eine formale sein, wie sie Günther nennt, sie wäre darein zu setzen, daß sich Seele und Geist Eins wissen. Aber sie können sich doch nicht in Wahrheit Eins wissen, wenn sie es nicht sind, und thatsächlich weiß umgekehrt der Denkgeist, daß er auch körperliche Schmerzen empfindet, also muß er real Eins sein mit der sinnlichen Seele[1]).

Dieser Trichotomismus findet in der Offenbarung nicht nur keine Stütze, wie man vorgegeben hat, sondern wird durch die heilige Schrift, welche πνεῦμα und ψυχή promiscue gebraucht, ausgeschlossen. Speciell ist die Seele Jesu Christi nicht von seinem πνεῦμα verschieden. Denn der Tod Jesu wird von allen Evangelisten so bezeichnet, daß er seinen Geist ausgehaucht, übergeben habe. Nun ist es aber die den Leib belebende Seele, die sich im Tode von ihrem Leibe trennt.

2. Die Stellen, aus welchen wir weiter oben die sinnliche Seele Jesu Christi nachwiesen, bezeugen zugleich, daß seine vernünftige Seele von dieser nicht getrennt werden darf. Nehmen wir die bekannteste Stelle: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod.“ Hier ist also zweifelsohne von dem Lebensprincip, von der „Seele“ die Rede. Und es muß auch darum die den Leib belebende sinnliche Seele verstanden werden, weil nur sinnliche Vorstellungen unmittelbar so fürchterliche körperliche Alterationen, wie blutigen Schweiß, hervorbringen können: geistige Vorstellungen, mögen sie auch noch so intensiv sein, wirken nur vermittelst sinnlicher, phantastischer Vorstellung auf den Körper.

---

1) Vgl. des Verfassers Psychologie, S. 262 ff.

Ein von der Seele unterschiedener Geist könnte jedenfalls keine derartigen physiologischen Zustände erzeugen. Also von der Seele Christi gingen zunächst jene körperlichen Zustände aus, in seiner Seele hatte die Traurigkeit bis zum Tode ihren Sitz.

Fragen wir aber nach den Ursachen dieser Todesangst, so waren es zumeist geistige Vorstellungen: die Voraussicht seines schrecklichen Todes, die Nutzlosigkeit seiner Leiden für so Viele, die Belastung mit den Sünden der ganzen Welt u. s. w. Alle diese Erwägungen können aber nur von einer vernünftigen Seele, von einem Geiste angestellt werden. Also war die Seele Christi eine vernünftige Seele. Der Logos, die Gottheit konnte durch solche Vorstellungen nicht betrübt werden; sie konnten auch der sinnlichen Seele Christi von der Gottheit nicht mitgetheilt werden, denn die sinnliche Seele ist solcher geistigen Vorstellungen absolut unfähig.

3. Damit hängt aber weiter eine Folgerung von größter Tragweite zusammen. Hatte Jesus Christus keine vernünftige Seele, so waren alle Acte und Opfer sowohl seines Lebens, als seiner Passion und sein Tod selbst ohne allen sittlichen Werth. Er hat dann durch dieselben nichts verdient, keine Genugthuung geleistet, er hat uns nicht erlöst. Denn ein verdienstlicher und satisfactorischer Act muß vor allem ein sittlicher, also freier Act sein, er muß also von vernünftiger Erkenntniß ausgehen, die allein eine freie Entscheidung ermöglicht, dem Willen muß die Erkenntniß der sittlichen Motive und des sittlichen Endzwecks vorleuchten. Eine sinnliche Seele ist aber solcher Erkenntniß nicht fähig, wie sie ja nach Aller Anerkennung freier sittlicher Thätigkeit unfähig ist. Die göttliche Erkenntniß des Logos konnte aber die der sinnlichen Seele nicht ersetzen; denn der Handelnde selbst muß, um frei und sittlich zu wirken, die entsprechende vernünftige Erkenntniß haben. Der Logos als solcher ist des Verdienstes und der Genugthuung unfähig; dazu ist die freie Hinbeziehung einer Handlung als eines Dienstes auf Gott, das letzte Ziel, bezw. die geduldige Ertragung von Leiden erforderlich. Letzteres ist der Gottheit offenbar unmöglich, aber auch ersteres darum nicht, weil Gott zwar wesentlich heilig, Endziel der sittlichen Wesen und also Norm aller Sittlichkeit ist, aber selbst nicht sittlich, tugendhaft sein kann, der Gottheit keinen Dienst leisten kann.

Es ist also ein freies, vernünftiges Geschöpf allein der Sittlichkeit, des Verdienstes, der Genugthuung fähig, nicht ein sinnliches Wesen, aber auch nicht die Gottheit. Durch die mit der Menschheit verbundene Gottheit bekommt das geschöpfliche Verdienst einen höheren, unendlichen Werth, aber diese selbst verdient nicht. Auch vermag die Verbindung der Gottheit mit einem sinnlichen Wesen dessen Thätigkeiten und Leiden einen

sittlichen, erlösenden Werth nicht zu verleihen. Wohl würden die Handlungen eines solchen Wesens durch die hypostatische Union in hohem Grade geadelt werden, unendlich über ihren eigenen Werth erhoben: es wäre ja der Logos, der in diesem Wesen wirkte und litt. Gott würde durch die Augen dieses Wesens sehen, durch seine Ohren hören u. s. w. Aber diese Erhebung und Veredelung der Acte wäre sozusagen eine rein physische, keine sittliche: auf Verdienst könnten sie ebensowenig Anspruch erheben als die Thätigkeiten eines Thieres oder die Leistungen der Naturkräfte. Also ergibt sich unweigerlich, daß mit der Leugnung der vernünftigen Seele Jesu Christi das ganze Werk der Erlösung vernichtet wird.

4. Aber auch das heilige Tugendleben unseres Erlösers und damit das Vorbild und die Grundlage des christlichen Lebens wird mit jener Leugnung beseitigt. Wie schon bemerkt, ist die Gottheit nicht der Tugend fähig, am allerwenigsten aber jener Tugenden, welche den Grundcharakter des Lebens Jesu bilden, und in denen er sich seinen Jüngern als Vorbild hinstellt: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen." Die Tugenden der Geduld, der Armuth im Geiste, der Abtödtung, des Kreuztragens, des Gehorsams, welche der Herr in so strahlender Vollkommenheit und heldenmüthiger Selbstverleugnung geübt, und ohne deren Nachahmung Niemand sein Jünger sein kann, können ebensowenig vom Sohne Gottes in seiner eigenen göttlichen Natur, als in einer angenommenen sinnlichen Natur geübt werden.

Die Nachfolge Christi macht das eigentliche Wesen der christlichen Tugend aus, sie verleiht letzterer den specifisch christlichen Charakter und einen über jede rein philosophische Sittlichkeit erhabenen Werth. Insbesondere ist das Mitleiden mit unserem leidenden Herrn des Christen höchster Ruhm und stärkster Trost im Leben und im Tode. Er ist uns im Tode vorausgegangen, er hat einen über alle Vorstellung grauenhaften, aber immerhin menschlichen Todeskampf bestanden, er ist auch für die schrecklichste aller Lagen unser Trost und unsere Stärke geworden. Natürlich dies Alles nur, wenn er menschlich wie wir fühlte, menschlich wie wir dachte, menschlich wie wir duldete.

Es kann uns allerdings auch die Gottheit und Gottes heiliges Thun als Vorbild hingestellt werden, wie uns ja der Herr selbst ermahnt, „vollkommen zu sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist". Aber das gilt doch nur von sehr wenigen Handlungen des menschlichen Lebens; speciell bezieht sich diese Mahnung der Bergpredigt auf die Feindesliebe. Wir sollen Gott nachahmen, der seine Sonne aufgehen und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. So-

dann wird uns damit nur ein ideales Vorbild vorgehalten, nicht ein reales Tugendideal, dem wir nacheifern können. Die realen menschlichen Tugendbeispiele sind es, welche nicht blos lehren, sondern auch ziehen, insbesondere wenn sie in so sympathischer und anschaulicher Weise uns entgegentreten, wie in unserem Herrn.

5. Die Apollinaristen heben aber nicht blos die menschliche Thätigkeit Jesu Christi auf, sie beseitigen nicht nur sein Erlösungswerk und sein Tugendleben, sondern vor allem sein menschliches Sein selbst; nach ihnen gibt es überhaupt keine Menschwerdung, sondern der Logos hat sich mit einem unvernünftigen Wesen, im Grunde einem Thiere von menschlicher Gestalt (der heil. Augustinus und der heil. Thomas brauchen die Ausdrücke pecus, bestia und bellua) vereinigt. Die Vernünftigkeit gehört zum Wesen des Menschen. Durch sie unterscheidet er sich wesentlich vom Thiere. Hätte sie also der Seele Christi gefehlt, so wäre sie eine thierische Seele gewesen und hätte mit dem Leibe auch nur ein thierisches Wesen, was freilich im Linnée'schen System keinen Platz haben konnte, constituiren können. Hätte der Leib auch die vollendetsten menschlichen Umrisse gehabt, es wäre doch nur ein Thierkörper, und selbst äußerlich als solcher nicht zu verkennen gewesen. Denn was dem menschlichen Antlitz, insbesondere dem Auge seinen menschlichen Ausdruck verleiht, das ist der intelligente Blick, das verständige Mienenspiel. Und nun gar die hohe Majestät, das Anziehende, Hinreißende der äußeren Erscheinung des Herrn, die Anmuth des schönsten der Menschenkinder sollte mit einer solchen, der vernünftigen Seele entbehrenden körperlichen Erscheinung vereinbar sein!

6. Aber, wird man erwiedern, das Alles ersetzt in der vollkommensten und eminentesten Weise der göttliche Logos.

Dieser Einwand führt uns auf die eigentliche innere Absurdität der Apollinaristischen Irrlehre, die sie, wie wir anfangs bemerkten, neben ihrem Widerspruch mit dem Glauben in sich schließt. Der göttliche Logos kann in keiner Weise die vernünftige Seele des Menschen Christus vertreten, er kann überhaupt nicht in ein inneres Abhängigkeitsverhältniß zu dem Leibe treten, wie es die Seele zu ihrem Körper aufweist. Vertrete der Logos die Stelle des πνεῦμα im Menschen, so gehörte er so innerlich zu der menschlichen Natur, wie jeder Geist in den übrigen Menschen. Die Gottheit kann aber nicht Wesensbestandtheil einer Natur werden, ihre unendliche Ganzheit widerstreitet jeder Zusammensetzung, sowie jeder Verbindung mit anderen Theilen zu einer neuen ganzen Wesenheit. Sodann widerstreitet es der absoluten Selbständigkeit der göttlichen Person, in der Weise auf die menschliche Natur oder auf deren anderweitige

Bestandtheile hingeordnet zu sein, wie die Vernünftigkeit auf die Sinnlichkeit oder den Körper hingerichtet, d. h. innerlich angelegt ist. Nicht einmal ein endlicher Geist, wenn er reiner Geist, wie ein Engel ist, sofern er nicht, wie unsere Seele, zugleich auf die Belebung und Beseelung des Leibes angelegt ist, kann eine reale Verbindung mit dem letzteren eingehen. Am wenigsten also der reinste, unabhängigste, selbständigste, göttliche Geist. Daß er aber gar dem Antlitz des Herrn seine geistige Hoheit verliehen, daß die unendliche Weisheit des Logos sich unmittelbar im geistvollen Blicke des Herrn gespiegelt habe, dürfte doch auch der abenteuerlichste Phantast nicht behaupten wollen.

Kurz: nach der Lehre der Kirche, welche von der Philosophie vollauf bestätigt wird[1]), ist die vernünftige Seele essentialiter, per se und immediate forma corporis[2]), durch welche der Körper Leben, Bewegung, Empfindung hat. Nach Apollinaristischer Vorstellung müßte also der Logos unmittelbar durch sich, kraft seiner wesentlichen Bestimmung seinen Körper beleben, so daß die Empfindung, das Sehen, Hören, das Gehen desselben demselben nicht blos als Person zugeschrieben, sondern von ihm als sinnlichem Princip ausginge. Eine solche Vorstellung von der göttlichen Natur hebt deren absolute Geistigkeit geradezu auf.

7. Die heiligen Väter behaupten nicht nur, sondern beweisen die vernünftige Seele Christi unter anderm mit dem ihnen geläufigen Satze: Quod assumtum non est, sanatum non est. Gewiß mußte vor allem das Geistesleben des gefallenen Menschen wieder hergestellt werden. So sagt der heil. Gregor von Nazianz: „Wer auf einen Menschen ohne Vernunft sein Vertrauen setzt, der ist in der That selbst ohne Vernunft, und nicht werth, daß er ganz gerettet werde. Denn was vom Logos nicht angenommen worden ist, wird der Heilung nicht theilhaftig, was aber mit der Gottheit verbunden ist, dem wird Heil zu Theil. Wenn nur der halbe Adam gefallen ist, braucht auch nur halb zu sein, was angenommen und geheilt wird. Wenn aber der ganze gesündigt hat, so hat er sich auch mit dem ganzen verbunden, und er erlangt ganz das Heil[3])."

Dieselbe Verwerfung der Apollinaristischen Irrlehre liegt in der Consubstantialität mit seiner Mutter und mit uns, welche die Väter dem Gottmenschen beilegen. Wie er als wahrer Gott dem Vater ὁμοούσιος ist, so ist er als Mensch dem Menschen gleichartig,

1) Vgl. des Verfassers Psychologie, 2. A., S. 291 ff.

2) Concil von Vienne, Clement. Fid. cath. de summa Trin. et fide cathol. I, 1. Pius IX. an den Kardinal Geissel, 15. Juni 1857.

3) Ep. 101 ad Cledonium n. 7.

also vollkommener Mensch. So erklärt das Concil von Chalcedon, indem es zugleich die Eutychianer und Apollinaristen verurtheilte: „Den heiligen Vätern folgend, bekennen wir alle übereinstimmend einen und denselben Sohn und unseren Herrn Jesus Christus, und ebendenselben vollkommen in der Gottheit und den nämlichen vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, denselben aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe bestehend, consubstantial dem Vater der Gottheit nach, denselben uns consubstantial der Menschheit nach, in allem uns ähnlich, mit Ausnahme der Sünde, von Ewigkeit vom Vater erzeugt der Gottheit nach, denselben in den letzten Tagen wegen uns und wegen unseres Heiles aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, geboren der Menschheit nach."

Eigens und feierlich wurde der Apollinarismus von der Kirche schon vom I. Allgemeinen Concil von Constantinopel (381) verworfen, und schon vorher von Papst Damasus. Der Papst erklärt: Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram i. e. rationabilem et intelligibilem sine peccato animam susceperit atque salvaverit[1]).

8. Bei dieser allgemeinen und entschiedenen Verurtheilung der Apollinaristischen Irrlehre seitens der Kirche sogleich bei deren erstem Auftreten und der Berufung auf die früheren Väter zur Constatirung der vollkommenen Menschennatur in Christus klingt der Vorwurf, den man den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern: Clemens Rom., Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes, Tertullian gemacht, sie hätten keine Seele, oder doch keine vernünftige Seele in Christus angenommen, zum mindesten sehr unwahrscheinlich, und wegen der entgegenstehenden Aussprüche derselben Väter erweist er sich als unwahr.

Er wird aber in keiner Weise begründet; denn wenn sie allerdings zumeist von einer Fleischwerdung sprechen, so leugnen sie die Seele ebensowenig, als die Kirche, die in dem Apostolischen Glaubensbekenntniß bekennt: Et incarnatus est, oder der heil. Johannes, der verkündet: Das Wort ist Fleisch geworden. Es hat doch kaum einer der Evangelisten das menschliche Innere unseres Herrn, sein Seelen- und Geistesleben uns so anschaulich eröffnet, wie der Lieblingsjünger, und doch spricht er, und mit Beziehung auf ihn die Väter, von einer Fleischwerdung, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Der erste war die Bekämpfung des Doketismus, der bis in die Anfänge des Christenthums hinaufreicht: Simon Magus erklärte das Leiden

1) Confess. fid. ad Paul. Antioch.

für Schein, die doketisirenden Irrlehrer Saturnin, Cerdo, Marcion mußten bereits von Johannes und von den Apostelschülern bekämpft werden, noch nachdrücklicher mußte seit dem Auftreten des Julius Cassian, der nach Clemens Al. der eigentliche Urheber des dogmatischen Doketismus ist, das Fleisch des Herrn betont werden.

Das zweite, für alle Zeiten geltende Motiv, die Menschwerdung eine Fleischwerdung zu nennen, liegt in der Niedrigkeit des Fleisches. Die heilige Schrift nennt gern synekdochisch alles Lebendige Fleisch, um seine Vergänglichkeit, Schwäche, Niedrigkeit auszudrücken. Omnis caro foenum. Omnis caro corruperat viam suam. Besonders lehrreich aber ist die Stelle bei Jeremias: „Verflucht sei der Mensch, der Fleisch zu seinem Arme (zu seiner Stütze und Kraft) macht." Es wird also die unfaßbare Herablassung Gottes in der Menschwerdung recht anschaulich bezeichnet, wenn er nicht blos Mensch, sondern Fleisch geworden genannt wird: Er hat unsere Natur bis auf den Stoff mit allen seinen Erbärmlichkeiten angenommen. Besonders deutlich tritt dieser Contrast zwischen der unendlichen Hoheit des Logos und der Niedrigkeit der angenommenen Natur gerade im Prolog des Evangeliums des heil. Johannes hervor, wo die erhabene Schilderung des vorzeitlichen, schöpferischen Wortes abschließt mit den Worten: Et Verbum caro factum est.

Man kann wohl zugeben, daß auch dogmatische Gründe, wie sie zum Theil für die Arianer und Apollinaristen maßgebend waren, die Ausdrucksweise, nicht die Auffassung jener Väter bestimmten. Die Häretiker glaubten die Einheit des Gottmenschen dadurch leichter begreiflich zu machen, daß sie in der Menschennatur den Logos an die Stelle der Seele setzten. Dieselbe Einheit brachten die Väter zum Ausdruck, wenn sie den Logos nicht mit einer selbständigen Natur, einer Menschennatur, sondern mit dem unselbständigen, abhängigen Fleische geeinigt erklärten.

So wäre also nachgewiesen, daß Jesus Christus eine wahre menschliche Natur besaß, daß dieselbe, wie jeder Mensch, aus Leib und Seele, und nicht blos einer sinnlichen, sondern einer geistigen Seele bestand. Damit sind die Monophysiten aller Schattirungen widerlegt, nicht etwa blos diejenigen, welche die Menschheit in der Gottheit aufgehen lassen, sondern auch die, welche eine Vermischung oder Zusammensetzung mit der göttlichen Natur annahmen. Denn wie wir sahen, bliebe bei der letzteren Annahme das Compositum nicht wahrer Mensch, sondern würde ein neues drittes Wesen.

IV. Nur gegen diejenigen, welche die Vergöttlichung der Menschheit erst mit der Auferstehung oder Himmelfahrt erfolgen lassen, wäre noch etwas zu sagen, da unsere vorstehenden Beweise direct nur auf

den Gottmenschen für den Stand seiner Erniedrigung im diesseitigen Leben gehen.

1. Aber was zunächst den auferstandenen Christus anlangt, so sind die Beweise für seine menschliche Natur zum Theil noch stärker als für den leidensfähigen Erlöser. Denn er hat nach seiner Auferstehung nicht nur einen sichtbaren, greifbaren Leib gehabt, er hat nicht nur gesprochen, gewandelt, gegessen, sondern er hat diese menschlichen Handlungen mehrmals zum Beweise seiner wirklichen Menschheit gebraucht. Weil die Apostel nicht glauben wollten, daß er es sei, ließ er sich zu essen geben, und er aß von dem gebratenen Fisch und vom Honig und ließ sodann von den Ueberbleibseln auch die Apostel essen. Zum Beweise, daß sie kein Phantom, keinen Geist vor sich sähen, sollen sie ihn berühren, da ein Geist nicht Fleisch und Bein habe[1]). Den Apostel Thomas läßt er zur vollständigen Constatirung der Identität zwischen dem gekreuzigten und verklärten Leibe die Hände in seine Wunden legen[2]).

Daß diese verklärte Natur nicht allen Schwächen oder auch natürlichen Zuständlichkeiten, wie die unsrige, unterworfen war, sondern durch verschlossene Thüren hindurchging, das Grab verließ, ohne dessen Verschluß zu erbrechen, nach Belieben erscheinen und verschwinden konnte, beweist nicht die Unrealität, sondern die Verklärung des Leibes. Denn auch unser Auferstehungsleib wird nach der Lehre des heil. Paulus vergeistigt sein und doch unser Leib bleiben. Da nun nach demselben Apostel unsere Auferstehung die des Herrn zum Vorbild und zur Ursache hat, so muß auch der Leib des Herrn nach der Auferstehung ein wahrer, mit dem sterblichen identischer gewesen sein. In der That wäre ja Christus überhaupt nicht auferstanden, wenn er den menschlichen Leib nicht wieder angenommen hätte. Dann wäre aber nach demselben Apostel unser Glaube eitel, unsere Hoffnung nichtig. Denn die Auferstehung des Herrn ist das vorzüglichste Fundament unseres Glaubens, und wenn er nicht auferstanden ist, „sind wir noch in unseren Sünden", auch wir können keine Auferstehung erwarten.

Es vereiteln also das Erlösungswerk nicht minder diese gemäßigteren Monophysiten, wie diejenigen, welche die menschliche Natur in Christus schon vor der Auferstehung verschwinden lassen.

2. Ungefährlicher möchte die Behauptung der gemäßigtesten Monophysiten erscheinen, welche erst mit der Himmelfahrt die Menschheit in die Gottheit aufgehen lassen. Aber auch diese Aufstellung ist jedenfalls willkürlich, der Schrift zuwider und in ihren Consequenzen sehr bedenklich.

1) Luk. 24, 38—44. — 2) Joh. 20, 24 ff.

Sie ist willkürlich; denn was hat man für einen nur einigermaßen plausibelen Grund, die Menschheit mit der Himmelfahrt verschwinden zu lassen? Man könnte vielleicht sagen, das Erlösungswerk sei vollbracht; die Menschwerdung aber habe ihren adäquaten Zweck in der Erlösung.

Es ist allerdings das Erlösungswerk mit dem Tode Jesu insofern vollbracht, als er von da an nicht mehr zu verdienen, Genugthuung zu leisten braucht: aber die Erlösung ihrem vollen Begriffe nach wird erst mit dem Ende der Zeiten abgeschlossen sein, wenn dem Vater Alles, auch der Sohn, unterworfen sein wird[1]). Er kann aber nicht der Gottheit nach, sondern nur der Menschheit nach dem Vater unterworfen werden. Die Erlösung findet erst ihren Abschluß mit dem Weltgerichte. Dies wird aber der Sohn abhalten, dem „der Vater alles Gericht übergeben hat", als Menschensohn, den, wie er vor seinen Richtern erklärt, seine Feinde in den Wolken zum Gerichte kommen sehen werden.

Jesus Christus ist auch Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedechs in Ewigkeit: als Hoherpriester des N. B. ist er in ein Zelt, nicht von Menschenhand gemacht, in das himmlische Heiligthum eingetreten[2]). Priester kann er aber nur als Mensch sein. Insbesondere aber verlangt das Priesterthum nach der Ordnung Melchisedechs seine menschliche Natur, sein Fleisch und sein Blut. Dieses Priesterthum verwaltet er nämlich im Eucharistischen Opfer, wo er unter den Gestalten von Brod und Wein sein Fleisch und Blut opfert: der menschliche Priester ist dabei nur der Diener, Stellvertreter des ewigen Hohenpriesters; in seinem Namen spricht er: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Wenn er aber in diesem heiligen Opfer nur als Mensch Priester sein kann, so ist er auch nur als Mensch Opfergabe. Denn nicht die Gottheit, sondern die Menschheit, die durch die Gottheit allerdings einen unendlichen Werth erhält, ist die Opfergabe, und zwar zunächst kraft des speciellen Charakters des eucharistischen Opfers, sein Fleisch und Blut. Es ist aber das Fleisch und Blut in der Eucharistie nicht etwa jenes, das Christus einmal vor seiner Himmelfahrt mit seiner Hypostase vereinigte, sondern nach der Auffassung der Kirche, wie sie sich besonders in der Liturgie ausspricht, ist es derselbe Leib, welcher im Himmel zur Rechten des Vaters thront und hier auf dem Altare geopfert und genossen wird.

---

1) Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia. 1 Kor. 15, 28.

2) Hebr. 9, 11.

Daß Jesus Christus zur Rechten des Vaters sitzt, ist ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift[1]) und des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dies kann aber nur von seiner allerheiligsten Menschheit verstanden werden; denn die Gottheit nimmt denselben Sitz der Majestät ein, wie der Vater; sie braucht nicht erst auf Geheiß des Vaters zur Rechten Gottes gesetzt zu werden, wie dies in der angeführten Psalmstelle angedeutet wird.

Also auch dieser „gemäßigte" Monophysitismus ist durchaus schriftwidrig und führt zu sehr verderblichen Folgen; was aber das Merkwürdigste ist: er berührt sich mit dem Nestorianismus und älteren Häresien, mit der der Seleucianern, des Photinus und Marcellus von Ancyra, welche nach Johannes von Damascus wie die Nestorianer χριστόλυται genannt zu werden verdienen, weil sie lehrten, Christus sei ohne den Körper, den er auf Erden gelassen, in den Himmel aufgefahren. Gegen beide Auffassungen hat der Grundsatz der Väter Geltung: Quod semel assumsit, non amplius dereliquit.

V. Einen eigenen Traditionsbeweis für die zwei Naturen in Christus, bezw. für die Wahrung und den Fortbestand der menschlichen Naturen zu führen, ist kaum nöthig.

1. Wir haben die Väter und Concilien schon bei der Widerlegung der verschiedenen Positionen des Monophysitismus zu Worte kommen lassen. Die klare Darlegung des Geheimnisses der Menschwerdung, insbesondere der Unterschiedenheit der beiden Naturen in dem einen Christus, wie sie Leo d. Gr. in seinem berühmten Schreiben an Flavian gibt, und welche dem Concil von Chalcedon als Richtschnur diente, ist nur die Wiederholung und Zusammenfassung der Lehre der früheren Väter und ein authentischer Ausdruck der Tradition der römischen Kirche. Nicht nur der griechische Scholastiker Johannes von Damascus argumentirt aus den Vätern gegen die Monophysiten, und der Diakon Ferrandus schrieb ganze Abhandlungen gegen die Monophysiten, die ihrerseits die Lehre der früheren Väter zu Grunde legen, sondern wir haben schon aus der Zeit des Concils von Chalcedon eine ausführliche Zusammenstellung der betreffenden Väterstellen von Theodoret[2]).

Von größerem Interesse wird es sein, diejenigen Ausdrücke der Väter etwas genauer zu prüfen, welche die Monophysiten für ihre Zwecke mißbrauchten.

2. Es sind dies vor allem jene Ausdrücke, welche die Bekämpfer des Nestorius gebraucht hatten, um recht stark und nachdrücklich die

---

1) Mark. 15, 29. Ps. 109, 1 ff.

2) Migne 83, 75. Vgl. Petavius, l. 3. c. 5.

reale Einheit im Gottmenschen zu bezeichnen. Die ganze wohlgemeinte Tendenz der Eutychianer war anfangs darauf gerichtet, recht entschieden den Nestorianismus zurückzuweisen. Selbst Leo d. Gr. gesteht, daß er anfangs gar nicht verstanden habe, „was den Katholiken an Eutyches mißfalle.“ Es war also eine starke Reaction gegen die Nestorianische Theilung, welche, wie es bei Reactionen häufig geschieht, in's andere Extrem verfiel. Da kamen ihnen die Ausdrücke sehr zu statten, welche von den Bekämpfern des Nestorianismus, insbesondere vom heil. Cyrillus v. A., der Nestorianischen Auflösung des Gottmenschen entgegengesetzt worden waren, wie ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, μία φύσις σεσαρκωμένη u. s. w. Daß die Monophysiten daraus nichts für sich fructificiren können, ist bereits oben, wo wir aus ihnen den Nestorianismus widerlegten, dargethan worden, und ergibt sich, von allem andern abgesehen, schon vornherein aus dieser speciellen Veranlassung zur Anwendung solcher Ausdrücke. Es gibt jedoch auch Sätze, welche zu allen Zeiten ihre volle Geltung haben, und doch im monophysitischen Sinne leicht mißdeutet werden können.

3. So wenn die Einheit zwischen dem Logos und der Menschheit verglichen wird mit der Einheit zwischen Leib und Seele. Schon der heil. Irenäus erläutert mit diesem Vergleiche das Geheimniß der Menschwerdung, und das Symbolum Athanasium hat daraus eine Glaubensformel gemacht. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus . . . Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

Was wollen die Väter damit bezeichnen, was wollen sie nicht sagen? Welches ist das tertium comparationis?

Manchmal wollen die heiligen Väter bei diesem Vergleiche gar nichts über die bestimmte Art der Zusammensetzung, weder im Menschen, noch im Gottmenschen aussagen, sondern nur das Geheimnißvolle in beiden Einigungen kommt dabei in Betracht: Du verstehst nicht einmal die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele, und es macht dir Schwierigkeit, die Einigung in Christo anzunehmen, weil du sie nicht erklären kannst? So z. B. der heil. Augustinus: „Manche pflegen zu untersuchen, wie Mensch und Gott geeinigt werden könnten. Sie suchen nach der Erklärung dieses Geheimnisses, das sich ein einziges Mal vollzogen hat, während sie doch ganz und gar nicht erklären können, was immer geschieht, nämlich wie die Seele mit dem Körper verbunden wird, um einen Menschen herzustellen. Wie also die körperliche Substanz mit der unkörperlichen verbunden wird, um einen Menschen herzustellen, so ist der Mensch mit Gott verbunden worden, und es wurde Christus[1].“

1) Sermo 371. Cf. Ep. 173 ad Volus. n. 11.

Das ist offenbar zunächst nur ein argumentum ad hominem. Das tertium comparationis liegt in dem Geheimnißvollen, Unbegreiflichen beider Verbindungen. Und in der That gibt es wohl für die natürliche Vernunft in der natürlichen Ordnung der Dinge kaum etwas Geheimnißvolleres als die Verbindung von Leib und Seele; sie kann also das Unbegreifliche in der Menschwerdung, welches ein unendlich höheres Gotteswerk darstellt, dem stolzen Grübeler zur klaren Anschauung bringen. Selbst die Irrthümer, in welche in Betreff von Einheit und Seele die Philosophie verfallen ist, sind ganz analog den christologischen Häresien. Die Materialisten lassen die Seele ganz im leiblichen Organismus aufgehen, sie entsprechen den Ebioniten, Arianern und andern, welche die Gottheit Jesu Christi leugneten. Andere, die Spiritualisten, lassen den Leib in der Seele aufgehen; derselbe ist blos eine Veräußerlichung, nach den Idealisten eine bloße Vorstellung der Seele; ihnen entsprechen die Doketen, Eutychianer. Die Anhänger des philosophischen Parallelismus und die Occasionalisten, sowie die prästabulirte Harmonie von Leibniz leugnen alle innere Abhängigkeit des Leibes von der Seele und umgekehrt; sie sind die philosophischen Nestorianer, welche die Einheit ganz aufgeben, die sie nicht zu erklären vermögen. Wie nun in der Philosophie nur diejenige Theorie die wahre sein kann, welche die thatsächliche Einheit festhält und sie nach den Thatsachen und der Natur der Dinge genauer zu bestimmen sucht, so muß dasselbe Verfahren auch auf dem Offenbarungsgebiete eingehalten werden. Dieses Verfahren führt nun wie in der Philosophie zur Einheit der menschlichen Natur und Hypostase, so, wie wir oben ausgeführt haben, auf theologischem Gebiete zur Einheit der Hypostase in Christus und Zweiheit seiner Naturen[1]).

Es ist also durchaus nothwendig, klar zu stellen, in wie weit die Einigung zwischen Leib und Seele mit der zwischen Gott und Mensch übereinstimmt, und in wie weit, zu welchem Zwecke sie von den Vätern zur Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung verwendet worden ist. Allerdings liegt es an und für sich näher, den Vergleich zur Behauptung der Einheit der Natur zu verwenden, wie dies meistens von den Häretikern geschehen ist: von den Arianern, Apollinaristen, Eutychianern; aber auch die N e s t o r i a n e r und G ü n t h e r i a n e r haben damit ihre Trennung der Gottheit von der Menschheit beweisen wollen: er muß also jedenfalls nicht nothwendig monophysitisch gedeutet werden. Er darf aber auch nicht so gedeutet werden, und ist von den recht-

1) Vgl. des Verfassers Psychologie, S. 275—291.

gläubigen Vätern nicht in diesem Sinne verstanden worden. Was sie damit erklären wollten, war die reale substantiale Einheit zwischen Gott und Mensch, die nicht in einer moralischen aufgeht, wie sie etwa zwischen Mann und Frau besteht, sondern so innerlich und wesenhaft ist, wie zwischen Leib und Seele.

Ferner illustrirt der Vergleich die völlige Abhängigkeit und Unselbständigkeit der menschlichen Natur in Christus, die ebenso ganz und gar dem Logos angehört, ihm untersteht, seinen Einfluß erfährt, von ihm geleitet wird, wie der Leib von der Seele. Die Einigung von Leib und Seele stimmt auch darin mit der zwischen Mensch und Gott in Christus überein, daß, wie die Seele als Geist nicht ganz in jener Einigung aufgeht, sondern ein Sein und eine Thätigkeit besitzt, an welcher der Leib nicht Theil haben kann, so der Logos in seiner Allmacht und Unendlichkeit nicht auf die Menschheit in seiner Gegenwart und Thätigkeit eingeschränkt ist, sondern unendlich über sie hinausgreift. Dabei muß freilich sogleich der Unterschied hervorgehoben werden, daß die Seele in diesem Leben außerhalb des Leibes nicht sein und wirken kann, eine Einschränkung, welche auf den Logos gegenüber seiner Menschheit nicht gemacht werden darf.

In gleicher Weise muß aber bei der Uebertragung der Einigung von Leib und Seele im Menschen auf die Einigung der beiden Naturen in Christus alles, was dem Wesen der Gottheit oder der Menschheit oder ihrem gegenseitigen Verhältnisse oder auch der Offenbarung in Betreff dieses Geheimnisses widerstreitet, ausgeschieden werden; nur dadurch, daß die Monophysiten diese erste und selbstverständliche Regel für Beurtheilung des tertium comparationis eines Vergleiches außer Acht lassen, konnten sie den vorliegenden für ihre Zwecke ausdeuten. In welchem Sinne die Väter diesen Vergleich nehmen, was sie damit sagen, und was sie nicht sagen wollen, erklären sie meist selbst. Man kann darüber Petavius[1]) nachlesen. Zum Verständniß der Sache selbst bemerken wir Folgendes.

Aus dem Vergleiche folgt jedenfalls nicht das Mindeste für den Monophysitismus. Zunächst nichts für die verbreitetste Form desselben, welcher eine Vermischung beider Naturen oder ein Aufgehen der menschlichen in der göttlichen behauptet, dieselbe wird vielmehr dadurch widerlegt. Denn der Leib behält sein eigenthümliches Sein in der Verbindung mit der Seele, und von einer Vermischung von Leib und Seele kann auch nicht die Rede sein. Es könnten also nur diejenigen Monophysiten die Einheit des Menschen mit der Einheit des Gottmenschen identificiren, welche eine Zusammensetzung der

1) L. 3. c. 10; l. 6. c. 10.

Gottheit und Menschheit zu einer neuen Natur annehmen; denn aus der Zusammensetzung von Leib und Seele wird allerdings eine neue Natur, welche wir nicht Leib und nicht Seele, sondern Mensch nennen.

Daß aber in dieser Weise nicht eine Natur in Christus entstehen kann, ist nach unseren obigen Ausführungen so einleuchtend, daß man den Vätern eine solche Vorstellung nicht unterschieben darf, wenn sie nicht ausdrücklich sich in einem solchen Sinne darüber erklären, was nicht der Fall ist. Im Gegentheil: sie sagen von Christus aus, daß er Gott und daß er Mensch sei. Er wäre aber nicht Gott und nicht Mensch, wenn er eine aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur hätte, wie der Mensch, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, weder Leib noch Seele ist.

Der Grund, warum Christus sowohl Gott und Mensch genannt werden kann, ist lediglich der, daß die *eine* Hypostase sowohl nach der einen, wie nach der andern Natur benannt werden kann; denn die Hypostase ist das letzte Subject der Aussagen. Ausführlicher wird davon noch bei der Lehre von der communicatio idiomatum die Rede sein.

Wenn man nun fragt, warum aus Leib und Seele nicht nur *eine* Hypostase, sondern auch eine Natur, in Christus aber bei der ganz gleichen innigen Einigung *nur* eine Einheit der Hypostase zu Stande komme, so ist dafür ein doppelter Grund vorhanden. Zur Einheit der Natur gehört innere Hinbeziehung der Wesensbestandtheile auf einander und Ergänzungsbedürftigkeit des einen durch den andern. Eine solche Abhängigkeit und Unvollständigkeit ist aber bei der unendlichen, sich selbst genügenden Substanz Gottes undenkbar. Zweitens kann der Logos seine unendliche Persönlichkeit in keiner Weise verlieren. Durch solche ist er absolut selbständig, für sich und ein Ganzes. Er kann also nicht, wie die menschliche Seele, erst in Verbindung mit dem Leibe vollständiges, für sich bestehendes Ganze werden, sondern die Einigung kann nur darin bestehen, daß der Logos neben seiner göttlichen Natur auch noch eine menschliche besitzt.

4. Ein anderes, mit dem gegenwärtigen zusammenhängendes Bild: die Menschheit ist das *Werkzeug* der Gottheit, wird gleichfalls von den heiligen Vätern häufig gebraucht. Dasselbe ist wieder sehr geeignet, die völlige Unselbständigkeit der menschlichen Natur Jesu Christi, ihre gänzliche Abhängigkeit vom Logos, der sie leitet und durch sie wirkt, zu erläutern, aber das ihr eigene Sein wird damit in keiner Weise geleugnet. Im Gegentheil, das *Werkzeug* kann real von der Hauptursache, die es gebraucht, unterschieden, ja sogar von ihr getrennt und nur äußerlich mit ihr verbunden sein. Einen solchen Zusammenhang der Menschheit Christi mit dem Logos

gab auch Nestorius zu, ja unter den vielen Rücksichten, unter welchen nach ihm der Mensch Christus mit dem Logos vereinigt sein sollte, führte er auch die an, daß dieser den Mensch als Werkzeug gebrauche. Also können die Monophysiten aus solchen Vergleichen ebensowenig als die Nestorianer gewinnen. Erst wenn man das Werkzeug als Organ, als lebendiges Werkzeug faßt, wird durch den vorliegenden Vergleich der Nestorianismus ausgeschlossen, und wäre die Möglichkeit gegeben, ihn im monophysitischen Sinne zu deuten. Um die reale Einheit des Gottmenschen recht anschaulich und nachdrücklich zu bezeichnen, kann man mit voller Wahrheit sagen: Die Menschheit gehört so wahr dem Logos, wie die Glieder, die Sinnesorgane, etwa wie die Hand, das Auge dem Menschen, sie und ihre Thätigkeit ist so wenig sich selbst, wie die Hand und ihre Thätigkeit sich gehört; wie der Mensch durch die Hand und nicht die Hand selbst wirkt, so wirkt der Logos durch die Menschheit und nicht die Menschheit für sich. Die Hand und jedes andere Organ macht nun allerdings eine Natur mit dem Organismus aus, und wenn man den Vergleich so weit ausdehnen wollte, d. h. wenn man sagen wollte: die Menschheit als Organ der Gottheit muß auch *einer* Natur mit ihr sein, würde man ihn monophysitisch deuten können, aber dazu bieten uns die Väter, welche jenen Ausdruck gebrauchen, nicht den mindesten Anhaltspunkt: wir dürfen also den Vergleichungspunkt nicht so weit ausdehnen, zumal eine solche Deutung der Intention und andern Aussprüchen der Väter nicht minder als der Natur der Sache widersprechen würde.

Es waren mehr die Monotheleten, welche aus dem behaupteten Verhältnisse der menschlichen Natur zum Logos die Einheit der *Thätigkeit* in Christus erschließen wollten. Aber es ist einleuchtend, daß diese noch weniger es für sich fructificiren können. Denn aus den Thätigkeiten des Werkzeugs und der Hauptursache wird nicht *eine* Thätigkeit, sondern wie beide im Sein unterschieden sind, ist auch ihre Thätigkeit unterschieden. Operari sequitur esse. Und selbst die Thätigkeit des Organs ist nicht genau dieselbe, wie die des Organismus. Wenn der Organismus z. B. durch die Hand wirkt, so muß er eine ganze Reihe von Thätigkeiten im Gehirn, in den Nerven, Muskeln aufbieten, die nicht mit der Thätigkeit der Hand zusammenfallen. Ferner bleibt doch dem Organe seine Thätigkeit wie sein Sein, nach den Monophysiten aber soll die Thätigkeit (wie auch das Sein) der Menschheit Christi ganz aufhören. Also beweist das von den Vätern zur Erläuterung der Menschwerdung herbeigezogene Verhältniß von Haupt- und Instrumentalursache nicht für, sondern gegen sie.

Der heil. Thomas bemerkt auch treffend: Das Werkzeug als

Werkzeug hat allerdings nur eine Thätigkeit mit dem, der es führt; wenn es aber ein eigenes Sein hat, kann es auch noch eine Thätigkeit neben der des Gebrauchenden haben. Die Menschheit Jesu Christi hatte aber ein eigenes, von der Gottheit unterschiedenes Sein, also auch eine eigene Thätigkeit[1]). Das ist ganz durchschlagend gegen die Monotheleten; gegen die Monophysiten können wir umgekehrt subsumiren: die menschliche Natur hatte gewiß Thätigkeiten, von denen der Gottheit unterschieden, wie Essen, Leiden. Also hatte sie auch ein diesen menschlichen Thätigkeiten entsprechendes Sein und war also hierin nicht Werkzeug der Gottheit im strengen Sinne des Wortes. Doch müssen wir darauf noch einmal bei Behandlung des Monotheletismus zurückkommen.

5. Die Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christus, von der die heiligen Väter oft sprechen, könnte dem Wortlaute nach direct für die monophysitische Auffassung ausgebeutet werden, insbesondere wenn sie erklären: Die Menschheit wird von der Gottheit so durchdrungen, wie das Eisen vom Feuer, welches das kalte Metall glühend und so ganz zu Feuer macht.

Dagegen ist aber zu bemerken, daß die θείωσις auch von den übrigen Menschen ausgesagt wird: wir werden durch den Gnadenstand alle vergöttlicht. Diese Vergöttlichung besteht aber in einer bloßen Theilnahme an der Gottheit, in einer himmlischen, übernatürlichen Ausstattung der begnadigten Seele. Also verlangt jener Ausdruck keine Verwandlung in die Gottheit. Allerdings wird der Menschheit Jesu Christi eine viel vorzüglichere, ja eine ganz eigenartige Vergöttlichung zugeschrieben, aber dies verlangt immer nicht einen Uebergang in die Gottheit, sondern nur eine ganz eigenartige, vorzügliche Theilnahme an der Gottheit.

Im allgemeinen läßt sich der Ausdruck, von Christus gebraucht, in dreifachem Sinne nehmen. Erstens im monophysitischen: die Menschheit ist in die Gottheit übergegangen. Zweitens im Sinne der hypostatischen Union: der Mensch Christus ist Gott geworden, was er nicht aus sich ist. Drittens: die Menschheit hat eine so herrliche Ausstattung und reichliche Theilnahme an der göttlichen Natur erhalten, wie sie keinem bloßen Geschöpfe zukommt, sondern nur der mit dem Logos hypostatisch verbundenen, ihm selbst gehörenden Menschheit würdig ist.

Man kann zugeben, daß dem Wortlaute nach der erste Sinn der nächstliegende wäre, er ist es aber nicht nach christlichem Sprachgebrauche, im Gegentheil ist er auf christlichem Standpunkt absurd und gotteslästerisch. Wir hätten nämlich dann nicht eine eigentliche Ver-

1) 3. p. q. 19. a. 1. ad 2m.

göttlichung des Geschöpfes, sondern dessen Vergottung oder Vergötterung: also heidnisches, gotteslästerisches Wesen. Es bleiben also nur die beiden anderen Bedeutungen des Wortes; denn nur sie sind der Offenbarung, der Vernunft und dem christlichen Sprachgebrauch entsprechend.

Was nun das Bild des Eisens und Feuers anlangt, so ist dasselbe sehr geeignet, die letzte der oben angeführten Bedeutungen der θείωσις zu erläutern. Durch die hypostatische Einigung ist die Menschheit der Gottheit so nahe gebracht, daß sie die mächtigsten Einflüsse von ihr erfährt, unermeßliche Schätze des Wissens, der Gnade, der Heiligkeit erhält. Dieselbe erhebt sie über alles Geschöpfliche weit hinaus, ihre Schätze sind, wie wir sehen werden, in einem gewissen Sinne unendlich: sie erscheint dem geistigen Blicke fast wie Gott selbst. Wie ja auch das Eisen durch die unmittelbare Verbindung mit dem Feuer so in dessen Natur umgewandelt wird, daß es selbst Feuer zu sein scheint.

Daraus kann man aber gerade gegen die Monophysiten argumentiren: Das Eisen bleibt Eisen, wenn es auch vollständig glühend gemacht, und also Feuer zu sein scheint; es behält seine dem Eisen ähnliche Natur und Thätigkeit, wie ja auch offenbar ein glühendes Eisen etwas anderes ist und wirkt, als glühende Holzkohlen oder glühendes Kupfer. Es könnte aber im Grunde ein Metall leichter in Feuer übergehen als ein Geschöpf Gott werden kann. Also bleibt auch der menschlichen Natur in Christus trotz ihrer Vergöttlichung das ihr eigenthümliche Sein und Wirken.

Dies ist nicht nur unmittelbar evident, sondern wird von den Vätern ausdrücklich hervorgehoben. So sagt Theorian: „Die ganze Sache ist auch klar an dem Beispiele des glühenden Schwertes. Denn dasselbe schneidet und brennt zugleich, und ohne Zweifel geht das Brennen nicht vom Eisen, sondern vom Feuer aus, das Schneiden aber nicht vom Feuer, sondern vom Eisen: und Brennen und Schneiden sind Thätigkeiten verschiedener Naturen, aber wegen der Einigung sagen wir, daß das Brennen nicht blos vom Feuer, sondern auch vom Eisen ausgeht[1])." Doch dies führt uns unmittelbar zum Monotheletismus.

§. 364.

Die zweifache Thätigkeit in Christus.

Durch die Verurtheilung des Monophysitismus auf dem Concil von Chalcedon glaubten sich die Monotheleten nicht getroffen. Severus von Antiochien, die Bischöfe von Constantinopel, Sergius,

1) Dial. adv. Armen.

Pyrrhus und Paulus, Cyrus von Alex. u. A. nahmen die Entscheidungen des Concils in Betreff der zwei unvermischten und unveränderten Naturen in Christus an, glaubten aber doch nur eine Thätigkeit, insbesondere nur einen Willen annehmen zu können. Dagegen definirt das III. Concil von Constantinopel (680): „In Christus verkündigen wir gleichmäßig zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten ohne Theilung, ohne Veränderung, ohne Trennung, ohne Vermischung nach der Lehre der heiligen Väter."

I. Es wiederholt also das Concil wörtlich von den Thätigkeiten und Willen des Gottmenschen, was das Concil von Chalcedon von den zwei Naturen erklärt hatte: Wie die Naturen nicht getheilt und getrennt, aber auch nicht verändert und vermischt sind, so haben wir auch dasselbe Verhältniß bei den Thätigkeiten und speciell bei den beiden Willen.

1. Den logisch berechtigten Uebergang von der einen Definition zur andern zeigt Johannes Damasc., der seinerseits damit nur die geläufigen Gedanken der früheren Väter [1]) wiederholt: „Da in Christus zwei Naturen sind, muß man auch zwei Thätigkeiten in ihm bekennen. Denn wo die Natur verschieden ist, da ist auch die Thätigkeit verschieden, und umgekehrt, wo die Natur dieselbe ist, da ist auch dieselbe Thätigkeit. Wo aber eine Handlung ist, da ist auch eine Substanz nach den Vätern, welche die göttlichen Geheimnisse erklärt haben [2])."

Dieser Zusammenhang zwischen Natur und Thätigkeit, zwischen Einheit der Natur und Einheit der Thätigkeit, Zweiheit der Natur und Zweiheit der Thätigkeit tritt noch klarer hervor, wenn man den Begriff der Natur selbst in's Auge faßt: die Natur ist ja gerade das Thätigkeitsprincip, principium agendi. Genauer, das specifische Thätigkeitsprincip, d. h. die specifische und also wesentliche Beschaffenheit der Thätigkeit wird durch die Natur des Thätigen bestimmt. Wenn es im allgemeinen ein unumstößlicher Grundsatz ist: die Weise zu wirken folgt der Weise zu sein, das Thun entspricht dem Sein, weil es dessen Aeußerung, Darstellung, die Entfaltung seiner Kraft ist, so gilt dies noch dringender von dem specifischen Sein und der specifischen Thätigkeit. Die Natur als das specifische Seins- und Thätigkeitsprincip ist ja genau für die einem Wesen eigene Thätigkeit eingerichtet: sie ist eine bestimmte Summe von Kräften und Anlagen, die auf die entsprechenden Thätigkeiten abzielen. Die Natur der Dinge können wir zumeist gar nicht in sich erkennen, ihr Sein können wir nur aus ihren Aeußerungen, ihren Thätigkeiten erschließen. Die

---

1) Vgl. Petavius, l. 8. c. 7 et sqq. — 2) De fide orth. l. 3. c. 15.

Natur des Geistes als geistiges Sein kennen wir nur aus seinen Aeußerungen im Denken, Wollen u. s. w., die Natur der Körper, ihr Sein nur aus ihren Anziehungen, Abstoßungen, Widerstandskräften u. s. w. Darum ist die Definition eines existirenden Dinges, d. h. die Bestimmung seines specifischen Seins für uns nur dadurch möglich, daß wir es zunächst mit einem sehr allgemeinen Merkmal, wie Subject, Kraft bezeichnen und die nähere Charakteristik dann durch die mannigfachen Thätigkeiten und Erscheinungen geben. So kennen wir z. B. den Geist zunächst nur als ein Wesen, das die Fähigkeit zu denken und zu wollen besitzt. Der Körper ist uns ein Wesen, das sich durch Ausdehnung, Widerstandskraft kund gibt. Diese Begriffsbestimmungen sind nur insofern zutreffend, als die äußeren Kundgebungen eines Dinges seinem inneren Wesen entsprechen; denn nur dann können uns jene dieses Wesen bestimmen, was eben die Aufgabe der Definition (Begriffsbestimmung) ist. Man definirt also im Grunde meistens die Wesenheit durch die Natur, d. h. das Seinsprincip oder die specifische Seinsweise durch das Thätigkeitsprincip, durch die specifische Beschaffenheit des Wirkens. Beide hängen aber nach dem Gesagten so innerlich zusammen, daß man meistens Wesenheit und Natur sprachlich gar nicht unterscheidet: menschliche Wesenheit und menschliche Natur sagt man unterschiedslos.

Dies vorausgeschickt kann nur ein Monophysit die zwei Thätigkeiten in Christus leugnen; hätte Christus nur eine, d. h. einerlei Thätigkeit, dann hätte er auch nur eine Natur, nur eine Wesenheit, und umgekehrt mit der doppelten Natur ist auch die doppelte Thätigkeit nothwendig gegeben. Und diese Nothwendigkeit ist eine so absolut innere, daß selbst die Allmacht des Logos nichts daran ändern kann, daß sein unendliches Uebergewicht in dieser Verbindung die menschliche Thätigkeit nicht beseitigen kann: nur durch Absorbiren der menschlichen Natur durch die göttliche kann jene als Thätigkeitskraft und Fähigkeit zu wirken aufhören zu sein.

Wenn die Monotheleten also unter der menschlichen Thätigkeit die F ä h i g k e i t menschlich zu handeln verstehen, so brauchen sie nicht mehr eigens widerlegt zu werden: alles, was wir aus der Offenbarung und der Vernunft gegen die Einheit der Natur angeführt haben, beweist auch die Zweiheit der Thätigkeit. Oder genauer gesprochen: wir haben hauptsächlich aus der Doppelthätigkeit die Doppelnatur erschlossen; weil Christus neben den göttlichen Thätigkeiten auch rein menschliche aufweist, muß er nach dem Princip modus agendi sequitur modum essendi außer der göttlichen Natur auch eine menschliche haben. Die Zeugnisse, welche unmittelbar die menschliche Natur darthun, sind gegenüber denen, welche die menschlichen Thätigkeiten, Zu-

stände, Leiden berücksichtigen, nicht die zahlreichsten und nicht die schlagendsten. Aber daß er gehungert, gelitten, geweint, gestorben ist u. s. w. u. s. w., muß auch dem übertriebensten Allegoristen und Mystiker den Beweis für die Realität der menschlichen Natur liefern.

Zugleich aber machen diese letzteren Beweise die eigentliche Position und den letzten Rückhalt der Monotheleten unhaltbar. Diese geben nämlich auf diesem Standpunkte die menschliche Thätigkeit in actu primo, d. h. als Fähigkeit, Menschliches zu handeln, zu, leugnen aber dieselbe in actu secundo, d. h. die wirkliche Ausübung dieser Fähigkeiten. Wenn nun gerade die heilige Schrift die menschlichen Thätigkeiten, Leiden, Zustände in actu secundo so nachdrücklich bezeugt, so ist jene Unterscheidung, welche logisch wohl möglich wäre, hinfällig.

2. Diese letztgenannte Modification des Monotheletismus, welche nur die Ausübung menschlicher Thätigkeit, nicht die Fähigkeit leugnet, ist also nicht, wie der Monophysitismus und die erstgenannte Form des Monotheletismus, gegen den Glauben und die Vernunft zugleich, sondern kann endgültig nur durch die Offenbarung, welche uns über die thatsächlichen Willensäußerungen und andere menschliche Thätigkeiten Jesu Christi belehrt, widerlegt werden.

Das Gebundensein der menschlichen Seelenkräfte durch den überwältigenden Einfluß der Nähe der Gottheit enthält nämlich so wenig ein Absurdum oder Abstoßendes, daß es vielmehr ein Grund- und Lieblingsgedanke der Mystiker bildet: Der Monophysitismus und speciell sein Ausläufer, der Monotheletismus, hat ja einen entschieden mystischen Anstrich, die ganze Richtung gewann unter den Mönchen schon aus Gegensatz zu dem nestorianischen Liberalismus besonders Boden. Der Mönch Severus (später Bischof) berief sich für die eine gottmenschliche Thätigkeit ausdrücklich auf Dionysius den Areopagiten, dessen mystisch angehauchte Schriften in dieser Periode zuerst auftauchten. Auch ganz kirchliche Mystiker lehren das Verschwinden und Aufgehen der menschlichen Thätigkeiten im göttlichen Sein und Wirken. So sagt z. B. die heil. Katharina von Genua: „Wenn der Geist in sein eigentliches und reines Sein und Leben mit Gott zurückgeführt ist, so bleibt er ein so zartes und geringfügiges Ding, daß es der Mensch nicht mehr erkennt und versteht. Es ist wie ein Tropfen Wasser, den man in das Meer geworfen. Wenn man ihn sucht, man findet nichts anderes als Meer, das heißt Gott. Wenn aber die Seele, die noch im Leibe bleibt, sich so der entsprechenden Hilfe des Geistes beraubt sieht, so bleibt sie gleichsam in Verzweiflung, indem sie ihr Vermögen nicht wie sonst gebrauchen kann . . . Von dieser letzten Vollkommenheit kann man nicht reden; denn alle Worte, Bilder und

Gleichnisse, die es geben könnte, würden nur Karikaturen und Unwahrheiten sein, da hier kein Verhältniß statt hat .... Wenn wir zu diesem Ziele gelangen sollen, so muß uns Gott innerlich und äußerlich aufreiben, und das menschliche Sein so in uns vernichten, daß sich nichts mehr rege, gleich als wäre es ein todter Leib, ohne Gefühl und Empfindung. Das Innere muß, ich sage es, nothwendig in sich selbst ersterben, und sein Leben und Sein muß ganz in Gott verborgen sein. Es darf nichts wissen, nichts wissen können, nichts denken, — gerade als hätte es kein Leben, kein Sein mehr. Der Mensch muß in Bezug auf das Aeußere blind, stumm, taub, ohne Geschmack, ohne Thätigkeit des Verstandes, Gedächtnisses und Willens sein [1])."

Aus diesen mystischen Zuständen, welche allerdings meistens nur vorübergehend waren, könnte man für eine dauernde Zuständlichkeit in Christus im Sinne der Monotheleten argumentiren. Kein Mensch war je so innig und unmittelbar mit der Gottheit verbunden, wurde so ganz und gar in seinem Thun von ihr getragen und geleitet, so sehr von sich losgelöst und mit dem göttlichen Sein verschmolzen, als die Menschheit Jesu Christi. Wenn nun schon jene ungewöhnlich geistigen Menschen so sehr durch die Gottesnähe entäußert wurden, daß ihre eigene Thätigkeit aufhörte und nur Gott in ihnen wirkte, dann muß dies in weit höherem Grade von der Menschheit Christi gelten, und dieser Zustand muß bei ihm nicht ein zeitweiliger, sondern der normale gewesen sein.

Diese Schlußfolgerung wollen wir nicht ganz abweisen: es war nie ein Mystiker in seinem Sein, in seiner Thätigkeit, seinem Denken und Wollen so in Gott versenkt, von Gott erfaßt und beherrscht, wie der Mensch Jesus Christus. Aber sein Leben war nicht blos ein mystisches, sondern auch ein eminent thätiges, wie es uns die heilige Schrift berichtet. In den gewöhnlichen Mystikern tritt eine Störung des geistigen Gleichgewichts ein: die eigene Thätigkeit oder, genauer gesprochen, die „äußere", auf Außergöttliches gerichtete Thätigkeit tritt hinter den göttlichen Antrieben stark zurück, so daß der Geist ganz zu ruhen scheint; in diesem Zustande muß das thätige Leben sehr zurückgedrängt, ja zeitweise ganz unterdrückt sein. Aber in der allerheiligsten Seele Jesu Christi war durch eine wunderbare Veranstaltung der göttlichen Weisheit und Allmacht die schönste Harmonie zwischen mystischer Ruhe und apostolischer Wirksamkeit hergestellt, die, rein psychologisch gesprochen, nicht möglich gewesen wäre. Das hei-

---

1) Leben und Schriften der heil. Katharina von Genua von P. Lechner. S. 201 f.

ligste Herz Jesu darf aber nicht nach den gewöhnlichen psychologischen Gesetzen erklärt werden. Seine menschlichen Handlungen werden durch den allmächtigen Einfluß der Gottheit nicht in ihrem echt menschlichen Sein behindert, sondern veredelt und vervollkommnet und zugleich, weil von einer unendlichen Person ausgehend, mit unendlichem Werthe bekleidet.

3. Wir haben übrigens auch ein ähnliches Verhalten bei einem jeden Menschen. Der Mensch besteht zwar nicht aus zwei vollkommenen, sondern aus zwei Theilnaturen, aus dem Leibe und der Seele, welchen auch zweierlei Thätigkeiten, speciell Seelenthätigkeiten entsprechen; manche derselben, wie die sinnlichen Gefühle, haben das Compositum aus Leib und Seele zum Subjecte, die geistigen Gefühle gehen von der Seele bezw. dem Geiste allein aus. Manche Philosophen behaupten nun, neben den geistigen Gefühlen, z. B. der geistigen Liebe, könnten die sinnlichen nicht bestehen; mit dem Erwachen der Vernunft kämen die rein sinnlichen Triebe in Fortfall. Diese finden in derselben Weise, wie die Monotheleten, ihre Widerlegung: erstens die sinnlichen Fähigkeiten bestehen fort, also auch ihre Thätigkeiten; denn die Vernunft behindert sie nicht immer und nothwendig. Zweitens lehrt die Erfahrung, daß wir auch beim vollsten Vernunftbewußtsein noch immer sinnliche Triebe und oft sehr starke haben, so stark, daß die Vernunft ihrer nicht Herr werden kann; denn ihre Herrschaft über sie ist, wie Aristoteles bemerkt, nicht eine despotische, sondern eine politische. Man sieht leicht, wie man dieses Analogon gegen die Monotheleten wenden kann; oder vielmehr a minori ad majus schließen kann: die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit war in Christus nicht so innig, wie die von Leib und Seele, von Geist und Sinnlichkeit. Und doch hebt dieselbe die Thätigkeit der Sinnlichkeit nicht auf: also noch weniger die Nähe der Gottheit die Thätigkeiten der Menschheit.

Jedenfalls ergibt sich aus dem Gesagten, daß Severus mit Unrecht das menschliche Compositum als Stütze für seine eine θεανδρικὴ ἐνέργεια anführte. Allerdings wird aus Leib und Seele ein Wesen, welches Princip einer geistig-körperlichen Thätigkeit wird; aber dieses Wesen hat auch nur eine Natur, der dann auch nur einerlei menschliche Handlungen entsprechen. Und doch bleibt auch hier wahr, daß manche Thätigkeiten ausschließlich vom Geiste ausgehen, wie Denken und Wollen, andere, wie Widerstand leisten, groß sein, bewegt werden, nur vom Körper.

II. Wie ist also die eine ἐνέργεια θεανδρική, die eigentlich wieder dem Mystiker Dionysius dem Areop. entlehnt ist, theologisch correct zu verstehen?

1. Im Grunde kann man jede vom Gottmenschen ausgehende

Handlung ἐνέργεια θεανδρική nennen, mag er sie nun durch seine Gottheit oder seine Menschheit bewirken. Gottmenschlich war die Heilung des entfernten Sohnes des Centurio, obgleich sie nur von der Gottheit bewirkt werden konnte. Gottmenschlich war sein Essen, Schlafen, Weinen, obgleich nur die Menschheit solcher Acte fähig war. Da nämlich die Hypostase das Subject der Thätigkeit ist, so muß der Person des Gottmenschen alles zugeschrieben werden, was immer sie in irgend einer ihrer Naturen wirkt, und kann demgemäß auch die menschliche Handlung nach der Hypostase gottmenschlich, Handlung des Gottmenschen genannt werden.

Aber solche von einer einzigen Natur ausgehende Thätigkeiten sind nicht gottmenschlich im vollen Sinne des Wortes: sie werden zwar vom Gottmenschen, aber nicht insofern er Gottmensch ist, verrichtet. Nur diejenigen, welche zugleich von den beiden Naturen ausgehen, sind gottmenschlich im vollen Sinne des Wortes, sie sind Thätigkeiten des Gottmenschen als solchen. Das Compositum Gott-Mensch ist dann nicht blos principium quod, sondern auch principium quo: die beiden Naturen betheiligen sich an der Thätigkeit. Derart sind die Heilungen, welche Jesus Christus durch Berührung, Handauflegung bewirkte. Derart ist auch die Wirksamkeit, welche der Herr in der heiligen Eucharistie ausübt. Die heilige Menschheit ist das Werkzeug im vollen Sinne des Wortes, durch welches die Gottheit die Heilung, die Gnadenspendung bewirkt: es geht auch von der Menschheit, vom Fleische, dem Leibe des Herrn „eine heilende Kraft aus".

2. Wenn wir aber genauer zusehen, so finden wir, daß eigentlich alle Thätigkeiten des Gottmenschen von beiden Naturen ausgehen, d. h. bei allen Menschliches und Göttliches zusammenwirkt. Zunächst ist klar, daß die menschlichen Thätigkeiten so von dem göttlichen Einflusse getragen, geleitet, verklärt, in ihrem Werthe erhöht werden, daß sie nicht rein menschliche Vollkommenheit und nicht rein menschlichen Werth haben. Aber auch die göttlichen Thätigkeiten Jesu Christi, wie die Erhaltung der Welt, die Vorsehung stehen nicht isolirt, sondern werden von entsprechenden menschlichen Thätigkeiten der Gutheißung, der Unterwerfung begleitet. Der Logos wirkt nach der Menschwerdung nichts Göttliches ohne Mitwissen und Betheiligung des Menschen.

Diesen letzten Gedanken hat schon der heil. Johannes von Damascus, der dabei fast wörtlich die dogmatische Erklärung des heil. Leo in seinem Schreiben an Flavian wiederholt, den Monotheleten entgegengehalten: „Jede Natur in Christus wirkt gemeinsam mit der anderen, die göttliche Natur nimmt nämlich Theil an der Thätigkeit

des Fleisches, einmal weil der göttliche Wille zuläßt, daß es leide und wirke, was ihm eigenthümlich ist, sodann aber, weil sie die Thätigkeit des Fleisches heilbringend macht, was viel mehr von der göttlichen als der menschlichen Thätigkeit kommt. Es nimmt aber an der göttlichen Thätigkeit des Wortes, welches die Welt leitet und regiert, die menschliche Natur durch ihr Wissen und Anerkennen Theil, da es nicht der bloße Verstand eines Menschen ist, sondern, mit Gott hypostatisch vereinigt, Verstand Gottes geworden ist[1]).

3. Der heil. Thomas erklärt bei dieser Gelegenheit sehr treffend, wie trotz der Unterschiedenheit und der Zweiheit der Thätigkeiten im Menschen Christus doch eine einzige menschliche Thätigkeit behauptet werden kann. Die Gedanken, die er dabei entwickelt, können leicht auch auf die Einheit der Thätigkeit im Gottmenschen übertragen werden.

Quia homo est id, quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quae a ratione procedit per voluntatem, quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae . . . . Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana: et similiter etiam operatio animae sensitivae, quantum ad id quod non movetur a ratione; sed quantum ad id quod movetur a ratione est eadem operatio partis sensitivae et rationalis . . . Sic igitur in quolibet puro homine est una tantum operatio quae proprie humana dicitur; praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivae partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis ejus erat, ut caro ejus ageret et pateretur quae sunt sibi propria. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine[2]).

Man kann doch nicht leugnen, daß auch alle Thätigkeiten des ganzen Menschen Christus in vollständigster Abhängigkeit von der Gottheit des Logos standen: sie bildeten also in gleicher Weise eine Einheit mit der göttlichen Thätigkeit, wie die sinnlichen Acte des reinen Menschen mit der Vernunft, welche sie dirigirt und befiehlt.

Die gottmenschliche Thätigkeit des Pseudo-Dionysius erklärt er kurz so: Dionysius ponit in Christo operationem θεανδρικήν i. e.

1) De fid. orth. III. 19. — 2) 3. p. q. 19. a. 2.

divinam virilem vel divinam humanam non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinae operationis[1]).

§. 365.

Die zwei Willen in Christus.

I. Wenn mit den zwei Naturen in Christus zwei Thätigkeiten gegeben sind, dann insbesondere auch zwei Willen.

1. Denn der menschliche Wille, die wesentliche, die vorzüglichste Ausstattung des Menschen, konnte dem Gottmenschen am wenigsten fehlen. Insbesondere wäre ohne seinen freien menschlichen Willen für ihn kein Verdienst, keine Erlösung möglich gewesen, ohne freie Uebung der Tugend hätte er uns kein Beispiel geben können. Beim Nachweis der vollkommen menschlichen Natur Jesu Christi haben wir ganz besonders seine in der heiligen Schrift enthaltenen Willensäußerungen und darunter die Affecte, welche nur Thätigkeiten oder Zuständlichkeiten des Willens darstellen, berücksichtigt. Aber noch mehr, es wird der menschliche Wille Jesu Christi nicht nur vom göttlichen des Vaters, der ja mit dem des Sohnes Gottes identisch ist, unterschieden, wie wenn er erklärt, daß er immer thue, was dem Vater wohlgefällig ist, wenn er das Setzen zu seiner Rechten als Sache des Vaters, nicht als seine Sache bezeichnet, sondern er setzt seinen menschlichen Willen geradezu in Gegensatz zum Willen des Vaters, also zu seinem eigenen göttlichen: „Mein Vater, wenn es möglich ist, laß an mir diesen Kelch vorübergehen, doch nicht wie ich will, sondern wie du[2])."

Man bemerke aber wohl, daß hier nicht von einem bloßen Vermögen des Menschen Jesu zu wollen, sondern von einem wirklichen Willensacte die Rede ist. Ein Tugendbeispiel konnte uns der Herr ja auch nicht durch eine bloße Potenz, sondern nur durch seine tugendhaften Willensentschlüsse geben, unsere Erlösung konnte er nur durch wirkliche freiwillige Hinopferung vollbringen.

2. Kann demnach über die Thatsächlichkeit des menschlichen Willens Jesu Christi kein Zweifel bestehen, so macht doch das Wie nicht geringe Schwierigkeit; dieselbe erschien den Monotheleten so groß, daß sie einfach die menschlichen Willensthätigkeiten leugnen zu müssen glaubten. So sehr trat in dem Streit über die eine oder zweifache Thätigkeit die Willensfrage in den Vordergrund, daß man die Monergisten schlechthin nur Monotheleten nennt.

Das Verfängliche in der Frage liegt zunächst darin, daß der Ausdruck

1) Ibid. a. 1. ad 1m.

2) Matth. 26, 39 mit den Parallelstellen.

zwei Willen nach gewöhnlichem Sprachgebrauche zwei entgegengesetzte oder doch auf zwei verschiedene Objecte gerichtete Willensäußerungen bezeichnet, wie umgekehrt ein Wille so viel heißt als einen auf dasselbe Object gerichteten Willen. Mann und Weib sollen einen Willen haben, d. h. ihre Willen sollen nicht aus einander gehen; wenn sie „zwei Willen" haben, so versteht man darunter Meinungsverschiedenheit. In diesem Sinne glaubte man also mit Recht in Jesus Christus keine zwei Willen annehmen zu dürfen: der sinnliche Wille erhob sich nicht gegen den vernünftigen, der menschliche Wille war stets im Einklange mit dem göttlichen. Beim Willen Jesu Christi handelt es sich nämlich nicht blos um eine vollständige Abhängigkeit der menschlichen Thätigkeit von der göttlichen, wie bei dem übrigen, man könnte sagen, rein physischen Wirken der menschlichen Natur, sondern die Willensthätigkeit ist wesentlich sittlich; da nun der Wille Jesu Christi die Norm der Sittlichkeit auf das Vollkommenste befolgte und befolgen mußte, so war in ihm eine andere Willensregung und Bewegung, als welche der absolut sittliche Wille Gottes wollte, nicht möglich.

Alles dieses kann und muß man unbedenklich zugeben; es schließt aber das menschliche Wollen neben dem göttlichen und selbst das sinnliche neben dem geistigen nicht aus. Denn es kann auch zwei Willen geben, die auf das nämliche Object gehen, die also nicht entgegengesetzt, sondern nach vulgärem Sprachgebrauch als ein Wille bezeichnet werden können. Gott will die Erlösung der Menschen und der Mensch Jesus Christus will sie gleichfalls mit seinem menschlichen Willen.

3. Wir haben ja ein ganz analoges Verhältniß in jedem Menschen. Der höhere geistige Wille geht auf Geistiges und hat im Geiste als solchem seinen Sitz. Daneben besteht aber auch der sinnliche Wille, der auf sinnliche Güter gerichtet ist, sinnlicher Erkenntniß entspricht und in dem Compositum aus Leib und Seele seinen Sitz hat. Wie schon oben bemerkt, haben manche Philosophen das sinnliche Wollen neben dem geistigen nicht zugeben wollen; aber sie werden am handgreiflichsten, ähnlich wie die Monotheleten, durch den nicht seltenen Widerstreit zwischen geistigen und sinnlichen Strebungen widerlegt. Das sinnliche Streben geht auf Genuß. Das geistige will zu gleicher Zeit die Entsagung. Es ist wahr, daß, wenn das geistige Streben dem sinnlichen in solchen Conflicten entgegentritt, das sinnliche Streben nicht allein in der sinnlichen Sphäre sich hält, sondern auch der Geist in ernstlicher Versuchung nach dem unerlaubten Genuß, den er auch geistig sich vorstellt, hingezogen wird: aber es bleibt immer wahr, daß ein Verlangen zunächst ganz sinnlich sein kann, und dann ein geistiger Willensentschluß in denselben einwilligen oder dagegen reagiren kann. Wir haben also wirklich zwei Willen im Menschen,

und diese Unterschiedenheit wird auch nicht beseitigt, wenn der höhere und niedere Wille auf dasselbe gerichtet sind, wenn Vernunft und Sinnlichkeit „einen Willen" haben, was eigentlich die Regel ist. Denn stärkere Regungen der sinnlichen Sphäre, lebhafte Affecte erregen die entsprechenden geistigen Entschlüsse, und energische Willenshandlungen des Geistes gehen umgekehrt auf die sinnliche Sphäre über und veranlassen entsprechende sinnliche Regungen und Affecte. Beide stehen eben in so inniger Abhängigkeit von einander, daß ihr Unterschied der oberflächlichen Beobachtung entgeht.

Wenn man also im gewöhnlichen Menschen zwei Willensäußerungen annehmen kann und muß, dann noch weit dringlicher in Christus, da der göttliche und menschliche Wille nicht in einem so innigen Abhängigkeitsverhältnisse zu einander stehen, wie der sinnliche und geistige Willen des Menschen, die in einer Natur gründen. Daß der menschliche Wille Christi dem göttlichen nicht entgegengehen kann, wie der sinnliche dem geistigen des natürlichen Menschen, ändert an der Sache nichts. Denn wir können uns auch einen tugendhaften Menschen denken, bei dem entweder durch Uebung oder doch durch göttliche Einflüsse, wie bei Adam und der seligsten Jungfrau, die Sinnlichkeit so dem Geiste unterworfen ist, daß niemals ein sinnlicher Trieb gegen den Willen sich erhebt. Auch hier bleiben die beiden Willen unterschieden; der geistige kann auftreten ohne den sinnlichen, der sinnliche ohne den geistigen, aber auch wenn sie zusammen auftreten und auf dasselbe Object gehen, bleiben es zwei subjectiv unterschiedene Willen.

Das Mißverständniß der Monotheleten kann also kurz dadurch charakterisirt werden, daß man sagt: sie verwechselten die objective Einheit der Willen in Christus mit der subjectiven. Subject des Wollens ist der Wille, d. h. die geistige Natur: wenn also die subjective Einheit der Willen behauptet wird, so ist damit die Zweiheit der Naturen aufgegeben. Das erklärt denn auch das sechste ökumenische Concil in der Verurtheilung des Monotheletismus: „Wir verkündigen ihn vollkommen in der Gottheit und denselben vollkommen in der Menschheit nach den alten Ueberlieferungen der Väter und der göttlichen Formel, die zu Chalcedon festgesetzt worden ist. Und wie uns zwei Naturen überliefert worden sind, so anerkennen wir zwei natürliche Willen und zwei natürliche Handlungen desselben. Denn wir vermessen uns nicht, zu behaupten, daß eine der zwei Naturen bei seiner Menschwerdung ohne Willen oder Thätigkeit sei, damit wir nicht, indem wir ihre Eigenthümlichkeiten aufheben, die Naturen selbst aufheben [1])."

1) Act. 18.

II. Nicht blos einen geistigen, sondern auch einen sinnlichen Willen müssen wir in Christus annehmen.

1. Denn das sinnliche Begehrungsvermögen gehört nicht minder zur menschlichen Natur wie das geistige. Auch wurde in Christus das sinnliche Begehren nicht durch das geistige aufgehoben, wie dies ja nach Obigem auch beim gewöhnlichen Menschen nicht der Fall ist. Nur eine sinnliche Regung gegen das vernünftige Wollen war in Christus nicht möglich, nicht einmal eine unüberlegte. Denn seine Erkenntniß war so vollkommen, seine geistige Verfassung so harmonisch, daß seine Vernunft nicht von sinnlichen Regungen überrascht werden konnte, sondern alle sinnlichen Strebungen der Ueberlegung der Vernunft unterworfen waren. Dies drückt auch der Papst Honorius in dem bekannten Schreiben an Sergius aus, wenn er sagt, Christus habe nicht den sündigen Willen, sondern jenen, welchen Adam vor der Sünde hatte, angenommen.

2. Man führt zum Beweise eines sinnlichen Begehrens in Christus sein Gebet im Oelgarten an, in welchem er nach dem niederen Willen vom bevorstehenden Leiden befreit sein wollte, während der geistige Wille sich dem Willen des Vaters unterwirft.

Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß der Wille des Gottmenschen, der vor dem Leiden zurückschreckte, kein blos sinnlicher, sondern ein geistiger war. Denn der Wille folgt der Erkenntniß: dem geistigen muß geistige Erkenntniß des Objectes vorleuchten, dem sinnlichen die sinnliche Vorstellung eines sinnlichen Gutes oder Uebels. Nun waren es aber vor allem nur geistig zu erfassende Uebel und Leiden, welche ihm die Todesangst auspreßten: die Sünden der Menschen, seine Schmerzen und Verunglimpfungen u. s. w. — lauter Uebel, die von der Sinnlichkeit nicht vorgestellt werden können; und selbst die körperlichen Leiden mußten zunächst, weil zukünftig, von dem Verstande erfaßt werden, da die sinnliche Erkenntniß nur Gegenwärtiges erfaßt. Freilich hätte die geistige Vorstellung nicht so fürchterliche Gewalt auf den Leib des Herrn, wie sie sich besonders im blutigen Schweiße, im Zittern, in der tödtlichen Herzensangst offenbart, ausüben können, wenn nicht die Leiden sich ihm auch sinnlich dargestellt hätten, und die geistigen Willensaffecte, insbesondere die Traurigkeit, nicht auch über die niedere Sphäre sich verbreitet hätten. So kann also die Todesangst des Herrn allerdings als Beweis für die Sinnlichkeit und den sinnlichen Willen des Herrn dienen, aber ein Widerstreit des sinnlichen Willens gegen den geistigen liegt darin nicht.

Viel eher könnte man darin die Möglichkeit eines Widerstreites des geistigen Willens gegen den göttlichen erblicken. Aber auch das ist nicht statthaft. Denn der Wille des Herrn, der wünschte, daß

der Leidenskelch vorübergehen möchte, war kein absoluter, sondern ein bedingter: wenn der Wille Gottes, die Erlösung der Menschheit, auch so, ohne Leiden in Erfüllung gehen könnte, hätte er diese Art der Erlösung gewünscht. Diese Velleität hat der Herr nicht darum, weil er nicht leiden wollte, sondern nur darum ausgesprochen, um uns sein menschliches Fühlen, die Größe seines Schmerzes recht klar vor Augen zu stellen. Aber selbst diese Velleität war nur vorübergehend, da er alsbald sein wirkliches Wollen dem göttlichen unterwarf. Das Bedingte des sich sträubenden Willens liegt in den Worten und in der Sache selbst, wird aber vom heil. Matthäus und Lukas auch ausdrücklich hervorgehoben. Der letztere gibt das Gebet des Herrn mit folgenden Worten: „Vater, wenn du willst, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen, jedoch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe [1]."

III. Wenn man bisweilen sagt, der niedere Wille in Christus habe dem höheren widerstrebt, so meint man unter dem niederen nicht den sinnlichen, sondern versteht darunter nach Vorgang des heil. Augustinus eine Richtung des geistigen Willens selbst. Der höhere geistige Wille die ratio superior, ist unwandelbar und unverrückt auf das Ewige, Göttliche gerichtet, der niedere, die ratio inferior, auf das Natürliche, Zeitliche, Nächstliegende; denn auch das Natürliche, Zeitliche kann Gegenstand des geistigen Begehrens und Strebens sein.

1. Dieser Unterscheidung entsprechend kann man sagen: Es wollte nur der niedere, auf die Erhaltung des Lebens, auf die Abwehr von schweren Leiden gerichtete, sehr natürliche Wille des Herrn das Vorübergehen des Kelches, der höhere und unverwandt auf die Ehre Gottes und das Heil der Menschen gerichtete Wille wollte stets, auch in der Todesangst, die Erduldung der Leiden.

Der heil. Thomas erklärt dies so: Manifestum est, quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut *natura* repudiat ea quae sunt naturae contraria et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia hujusmodi; sed haec tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem . . . Voluntas autem Dei erat, ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista a Deo volita essent secundum se sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet, quod Christus secundum voluntatem sensualitatis et secundum voluntatem rationis, quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus; sed secundum voluntatem quae est per

1) Luk. 22, 42.

modum *rationis,* semper idem volebat quod Deus: quod patet ex hoc ipso quod dicit: Non sicut ego volo, sed sicut tu. (Marc. 14, 36.) Volebat enim secundum rationem, voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum quandam aliam ejus voluntatem [1]).

2. Das war aber kein wahrer, ernster Widerstreit zweier Willen. Denn treffend bemerkt der heil. Thomas, daß zu einem Gegensatz im Wollen zweierlei gehört. Erstens daß die Willensäußerungen sich auf dasselbe Object, und zwar unter derselben Rücksicht beziehen müssen. Zweitens daß das Wollen von demselben Willen ausgehe, nicht etwa das eine Wollen vom geistigen, das andere vom sinnlichen Willen. Nur in diesen beiden Fällen **kann** ein wahrer Conflict der Willen eintreten; wenn er aber aus besonderen Umständen nicht eintreten kann, wenn der eine Wille den andern thatsächlich nicht behindert, kann auch dann nicht und so überhaupt nicht von einem Gegensatze die Rede sein. Dies vorausgeschickt, sagt er von dem Gegensatz der Willen in Christus:

„Obgleich der natürliche und der sinnliche Wille in Christus etwas anderes wollte, als der göttliche Wille und sein eigener vernünftiger Wille, so bestand doch kein Gegensatz der Willen. Erstens weil weder der natürliche, noch der sinnliche Wille sich gegen den Grund erhoben, dessentwegen der göttliche und sein vernünftig menschlicher Wille das Leiden wollten. Denn auch der unbedingte, natürliche Wille in Christus wollte ja das Heil des Menschengeschlechtes, aber er vermochte nicht das Leiden als Mittel zu einem andern zu wollen; die Regungen der Sinnlichkeit aber konnten sich nicht darauf richten. Zweitens weil weder der göttliche noch der vernünftige Wille in Christus verhindert oder auch nur geschwächt wurde durch den natürlichen oder sinnlichen Willen. Umgekehrt verdrängte oder schwächte auch nicht der göttliche oder vernünftige Wille in Christus die Acte des natürlichen Willens oder die Regungen der Sinnlichkeit. Denn es gefiel Christus nach seinem göttlichen und seinem vernünftigen Willen, daß der natürliche und der sinnliche Wille in der Sphäre ihrer Natur sich bethätigten. Und so ist offenbar, daß in Christus kein Widerstreit oder Gegensatz der Willen bestand [2]).

3. Wenn der heilige Lehrer nun weiter erklärt, die Todesangst des Herrn sei nicht aus einem Widerstreite im vernünftigen Willen entstanden, als wenn verschiedene Motive und Rücksichten entgegengesetztes, verschiedenes Wollen in Christus veranlaßt hätten, sondern sei nur eine Zuständlichkeit des sinnlichen Menschen gewesen, so ist das nach Obigem so zu verstehen, daß die Furcht nicht allein sinnlicher Natur

---

1) 3. p. q. 18. a. 5. — 2) q. 18. a. 6.

war, sondern auch den natürlichen geistigen Willen ergriff. Dieser widersetzte sich aber nicht der Vernunft, sondern war überhaupt kein absoluter Wille, dem Leiden sich zu entziehen. Der heilige Lehrer fügt darum hinzu: es wäre Mangel an Einsicht gewesen, wenn er das Leiden nicht als schlechthin besser erkannt und gewollt hätte: der natürliche Wille geht aber gar nicht auf das Bessere, sondern auf das Nächstgelegene.

Zwar bemerkt der heil. Thomas: Agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum aliquis secundum quod ratio considerat unum vult hoc, et secundum quod considerat aliud vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest dijudicare, quid sit simpliciter melius: quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius, quod per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus[1]). Ein wahrer Conflict wäre erst dann im Willen des Herrn aufgetreten, wenn er mit freiwilliger Entscheidung das Leiden wegen seiner Entsetzlichkeit absolut nicht gewollt hätte, zu dem er aus höheren Gründen sich absolut und frei entschied.

Wenn man aber einwenden wollte, ein rein natürlicher, also unüberlegter Willensimpuls sei mit der hohen geistigen Ausstattung des Menschen Christus, wie sie hier der heil. Thomas betont, nicht vereinbar, so könnte dasselbe auch von den Regungen der Sinnlichkeit gesagt werden. Wenn die hohe Geistesausstattung, also die vollkommenste Herrschaft der Vernunft, sinnliche Furcht gegen den Entschluß des freien Willens aufkommen lassen kann, dann streitet auch die natürliche Furcht der geistigen Fähigkeiten nicht mit der Herrschaft der Vernunft. Wie aber umgekehrt der Herr aus weisen und gütigen Absichten die Regungen der Sinnlichkeit nicht unterdrücken wollte, so aus demselben Grunde nicht die natürlichen Regungen des geistigen Willens. Aber selbst der vollständig freie Wille konnte, zwar nicht absolut, aber doch bedingungsweise den Vorübergang des Kelches wünschen: wenn es nämlich dem Willen des Vaters nicht zuwider wäre. Dieser Wunsch, obgleich mit voller Ueberlegung geäußert, enthielt keinen Conflict mit dem göttlichen, also noch weniger mit einem höheren menschlichen Willen des Herrn.

4. Weil, wie gesagt, der sinnliche Wille Christi in vollkommenster Abhängigkeit und Harmonie mit dem geistigen stand, und das sinn-

1) q. 18. a. 6. ad 3^{m}.

liche Begehren im eigentlichen Sinne gar nicht Wollen genannt wird, so wird regelmäßig nur von einem menschlichen Willen in Christus gesprochen, der neben dem göttlichen bestehen blieb.

Der heil. Thomas erklärt dies im Zusammenhange mit dem Nachweis des sinnlichen Willens Christi in folgender Weise: „Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur mit allem angenommen, was zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört. In der menschlichen Natur ist aber auch die sinnliche Natur enthalten, wie in der Art die Gattung eingeschlossen ist. Darum mußte der Sohn Gottes mit der menschlichen Natur auch das, was zur Vollkommenheit der sinnlichen Natur gehört, annehmen. Dazu gehört aber das sinnliche Begehren, die auch Sinnlichkeit genannt wird. Daher muß man sagen, daß in Christus sinnliches Begehren oder Sinnlichkeit sich fand. Es ist auch zu bemerken, daß die Sinnlichkeit oder das sinnliche Begehren, insofern es der Vernunft naturgemäß gehorcht, nach Aristoteles vernünftig durch Theilnahme genannt wird, und da der Wille in der Vernunft ist, so kann auch die Sinnlichkeit Wille durch Theilnahme genannt werden[1])." „Wo eines wegen eines andern ist, da ist eigentlich nur eins, wie die Oberfläche, welche durch die Farbe sichtbar ist, ein Sichtbares mit der Farbe bildet. Und ebenso weil die Sinnlichkeit nur Wille genannt wird, weil sie am vernünftigen Willen Theil hat, so nimmt man mit der einen Natur in Christus auch nur einen Willen an[2])."

§. 366.

Die Freiheit des menschlichen Willens Christi.

I. Alle Beweise für den menschlichen Willen und die Willensthätigkeit Jesu Christi beweisen auch die Wahlfreiheit desselben.

1. Die Wahlfreiheit ist ein wesentliches Attribut der menschlichen Natur, sie ist nothwendig mit der vernünftigen Erkenntniß gegeben[3]), sie ist unerläßliche Bedingung zum Verdienste, ohne sie ist Tugendübung und sittliches Handeln überhaupt nicht möglich. Da also Jesus Christus eine wahre menschliche Natur besaß, da er eine menschliche Vernunft und einen menschlichen Willen hatte, da er uns durch seinen Kreuzestod unendliches Verdienst erworben, da er endlich uns das erhabenste und wirksamste Tugendbeispiel gegeben hat, so mußte er einen freien Willen haben.

2. Der freie Wille Jesu Christi erlitt allerdings durch die hypostatische Union sehr bedeutende Modificationen in seinen Aeuße-

---

1) 3. p. q. 18. a. 2. — 2) Ibid. ad 3m.

3) Vgl. des Verfassers Schrift: Die Wahlfreiheit und ihre Gegner. S. 26 ff. und Psychologie, S. 186 ff.

rungen, so daß derselbe dem unsrigen nicht in allem gleicht, sondern sich der Freiheit Gottes oder doch derjenigen der Seligen nähert. Völlig aufgehoben kann die Thätigkeit des freien Willens nicht sein, wie die Monotheleten behaupten, aber sie kann doch Einschränkungen erfahren, die freilich eher als Vervollkommnung bezeichnet werden müssen. Wenn nämlich lediglich die Zahl der Objecte, zwischen denen zu wählen ist, vermindert wird, so ist das nicht nothwendig eine Unvollkommenheit, sondern nur dann, wenn der wählende Wille sich auf werthvolle Objecte nicht erstrecken kann. Werden dagegen werthlose Güter oder gar Uebel von der Wahlfreiheit ausgeschlossen, dann ist diese Beschränkung der Freiheit ein sehr wünschenswerthes Gut. Es wird Niemand in Abrede stellen, daß die Freiheit Gottes und der Seligen, die nicht mehr zwischen dem höchsten Gut und der Sünde wählen können, unvergleichlich höher steht, als die unsrige, kraft deren wir die traurige Fähigkeit haben, unsere Wahl auch auf die Sünde auszudehnen.

Die Sünde müssen wir ganz entschieden von der Wahlfreiheit Christi ausschließen, nicht blos in dem Sinne, daß er nie eine, auch nur die leichteste Unvollkommenheit sich zu Schulden kommen ließ, sondern es steht fest, daß er gar nicht sündigen konnte. Die Unsündhaftigkeit kommt dem Gottmenschen nicht blos als Thatsache zu, sondern als Unfähigkeit zu sündigen; sie ist nicht bloße impeccantia, sondern impeccabilitas.

3. Dieselbe beruht auf einem vierfachen Titel, und hat dem entsprechend eine vierfache Abstufung. Der Mensch Jesus Christus war erstens mit dem donum integritatis, d. h. dem posse non peccare, ausgestattet und zugleich in der Gnade befestigt, woraus die moralische Unmöglichkeit zu sündigen sich ergibt; er besaß zweitens die Anschauung Gottes, mit der zu sündigen physisch unmöglich ist; er war drittens Gott selbst, dessen innerem Wesen es widerstreitet, zu sündigen (metaphysische Unmöglichkeit); er besaß viertens die substantiale Heiligkeit, die *in terminis* der Sünde widerspricht.

a) Die Befestigung in der Gnade konnte dem Gottmenschen nicht fehlen, da sie ja auch reinen Geschöpfen, wie der seligsten Jungfrau und den Aposteln, verliehen worden. Dieselbe hebt die Freiheit, ja selbst die Möglichkeit zu sündigen nicht auf, sondern die so Begnadigten erhalten eine innere ständige Ausstattung (Maria), oder jedenfalls werden sie so von Gott geleitet, bekommen in jedem einzelnen Falle so viele und so wirksame Gnaden, daß sie sicher nicht sündigen werden. Die Gnade hebt die Freiheit nicht auf, sondern weiß sich so der Freiheit anzuschmiegen, daß sie die freiesten Entscheidungen mit der unfehlbarsten Sicherheit herbeiführen und für ihre Ziele verwenden kann. Solche Gnaden gibt Gott eben dann, wenn

er einen Auserwählten ganz sicher und doch mit dessen freier Mitwirkung zu einem Ziele hinführen will, womit die Sünde nicht vereinbar ist. Wenn also je einem Geschöpfe diese Freiheit von der Sünde gegeben werden mußte, dann vor allem dem Erlöser des Menschengeschlechtes; anderseits konnte diese Gabe seine Freiheit ebensowenig beeinträchtigen, wie die seligste Jungfrau oder die Apostel durch sie unfrei geworden sind. Die Unmöglichkeit zu sündigen ist hier eine blos *moralische*, insofern jeder Gnade gegenüber der Wille physische Fähigkeit zu sündigen behält.

b) Mit der seligen Anschauung des unendlichen Gutes ist die Sünde ganz und gar unvereinbar. Denn der Selige erkennt mit unmittelbarster Klarheit, daß Gott allein das wahre Gut ist, daß es also außer ihm, jedenfalls gegen ihn kein anderes geben könne, das vor ihm den Vorzug verdiente. Der Wille kann aber trotz seiner Freiheit doch nur etwas, was ihm als gut erscheint, wählen; der Sünder kann nur insofern ein irdisches Gut vorziehen, als er in seiner Verblendung dasselbe auch im Gegensatz zu Gott als ein Gut ansieht. Wer aber Gott intuitiv erkennt, der kann einer solchen Verblendung nicht mehr anheimfallen; die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes und die Ausschließlichkeit seiner Güte erfaßt der Verstand des Seligen so mächtig, daß er außer Gott überhaupt nichts, sondern alles nur in ihm lieben kann, geschweige denn daß er ein endliches, sündhaftes Gut ihm vorziehen könnte. Es ist gegen die Natur des Willens, also *physisch* unmöglich, daß er in diesem Zustande sündige.

Die Freiheit der Seligen ist aber damit nicht aufgehoben: sie haben noch die Freiheit, und zwar eine sehr vollkommene, durch keine äußeren Reize angefochtene Freiheit, zu wählen zwischen verschiedenen Gütern, z. B. zwischen dieser oder jener Art, Gott zu verherrlichen (libertas specificationis); sie können auch wählen zwischen einem Acte und dessen Unterlassung (libertas contradictionis). Nur die libertas contrarietatis in Bezug auf Gut und Bös haben sie nicht[1]). In dieser Beziehung stimmt ihre Freiheit mit der göttlichen überein,

---

1) Man darf nicht einwenden, die Seligen im Himmel könnten wegen der Anschauung Gottes nichts Verdienstliches mehr thun, ein Gleiches sei also auch von Christus, der schon in diesem Leben comprehensor war, zu sagen. Dies ist kein stichhaltiger Einwand, weil die Seligen trotz der Anschauung Gottes noch frei sind, wenigstens libertate specificationis und contradictionis; daß sie nicht mehr verdienen können, kommt daher, daß sie sich nicht mehr in statu viae, wo allein Verdienst nach *Gottes Anordnung* möglich ist, befinden; Christus war aber nicht blos comprehensor, sondern zugleich auch viator.

nur daß die darin enthaltene Unsündhaftigkeit nicht in einer inneren Unmöglichkeit ihren Grund hat, wie in Gott, sondern nur eine thatsächliche, freilich mit der Seligkeit nothwendig gegebene ist. Wie also die Unsündhaftigkeit Gottes und der Seligen ihre Freiheit nicht aufhebt, so läßt auch die entsprechende Unsündhaftigkeit Jesu Christi seine Freiheit bestehen.

c) Also selbst die innere Unmöglichkeit, zu sündigen, hebt die Freiheit nicht auf, wie uns dies die Freiheit Gottes selbst zeigt. Und diese innere, der Gottheit zustehende Unmöglichkeit zu sündigen, müssen wir dem Menschen Jesus Christus zuerkennen. Denn der Sohn Gottes kann nicht nur nicht in seiner göttlichen Natur, mit seinem göttlichen Willen sündigen, sondern auch nicht in seiner menschlichen Natur mit seinem menschlichen Willen. Immer wäre es ja Gott, der gesündigt hätte. Denn die freien Handlungen werden zwar zunächst dem Willen als principium quo zugeschrieben, aber eigentlich und zuletzt ist die Person, die Hypostase für dieselben verantwortlich, ihr werden sie imputirt. Da es also einen inneren Widerspruch einschließt, zu sagen: Gott, die substantiale Heiligkeit, die Norm aller Sittlichkeit, habe gesündigt, so ist es metaphysisch unmöglich, d. h. innerlich undenkbar, daß der Mensch Jesus Christus sich mit einer Sünde oder auch nur mit der mindesten sittlichen Unvollkommenheit beflecke.

d) Die Menschheit Jesu Christi ist selbst in sich substantiell heilig, da sie nicht blos durch eine accidentelle Beschaffenheit, die geschaffene Gnade, mit der Gottheit in Verbindung gesetzt ist, an der göttlichen Natur Theil hat, sondern durch die substantielle Einigung mit der Hypostase des Logos, mit der Substanz der Gottheit unmittelbar geheiligt ist. Nun ist aber schon mit unserer Heiligkeit, die durch die Gnade als einer übernatürlichen Qualität, einem vergöttlichenden Accidens hergestellt wird, die Sünde, wenigstens die Todsünde, unvereinbar, mag der Widerspruch zwischen Gnade und Sünde nun ein innerer, physischer sein, wie die Thomisten wollen, oder blos ein moralischer, wie andere Theologen wollen. Bei uns bewirkt dieser Gegensatz, daß die Sünde und Gnade nicht zugleich in der Seele bestehen können, sondern die Sünde die Gnade tilgt, und umgekehrt, aber die durch die hypostatische Einigung gegebene Verbindung mit der Gottheit kann nie gelöst werden. Also kann die Sünde nie und nimmer Zutritt zu der allerheiligsten Menschheit Jesu Christi haben. Und dies ist nicht blos moralisch, sondern innerlich unmöglich, da der Gegensatz zwischen Gottheit und Sünde gewiß ein absoluter ist, und dies nicht blos zwischen Gottheit und Todsünde, sondern auch zwischen der unendlichen, substantiellen Heiligkeit Jesu

Christi und jeder selbst leichten sittlichen Unvollkommenheit. Die Menschheit Jesu Christi ist nämlich heilig durch die Gottheit selbst, durch ihre Substanz; sie hat also eine in einem wahren Sinne substantiale unendliche Heiligkeit.

Da nun aber nicht einmal die wesenhafte Heiligkeit Gottes die Freiheit, sondern nur die Sünde ausschließt, so hebt auch die entsprechende Unsündhaftigkeit Christi seine Freiheit nicht auf.

II. Dagegen wird aber eine sehr ernste Schwierigkeit erhoben. Jesus Christus war nicht nur in der Lage, sich zwischen gut und gut, sondern auch zwischen gut und bös zu entscheiden. Denn erstens trat vor seinem öffentlichen Auftreten die Versuchung an ihn heran. Die Versuchung aber, welche im Ernste diesen Namen verdient, ist eine Prüfung auf Sündigen und Nichtsündigen. Zweitens hatte der himmlische Vater ihm aufgetragen, die Menschheit zu erlösen. Ohne Sünde konnte er also den Kreuztod nicht umgehen. Er mußte also sich entscheiden zwischen Pflicht und Pflichtverletzung; oder wenn ihm die Möglichkeit zwischen beiden zu wählen fehlte, so war der Kreuzestod selbst nicht verdienstlich, er hat uns nicht erlöst.

Drittens wird vom Propheten Isaias[1]) ausdrücklich vorausverkündigt, daß der Emmanuel zwischen Gut und Böse wählen werde.

1. Was zunächst die Versuchung des Herrn anlangt, so sind allerdings manche Theologen nicht abgeneigt, eine Prüfung auf Vermeidung der Sünde beim Herrn anzunehmen; erst durch die wirkliche Ueberwindung der Sünde, meinen sie, sei er in der Heiligkeit bestärkt, für seinen hohen Beruf ausgerüstet worden.

Aber eine solche Annahme ist dogmatisch nicht zulässig und ist exegetisch nicht gefordert. Denn es kann eine Versuchung namentlich von außen an Jemand herantreten, ohne Aussicht, daß der Versuchte die Probe nicht bestehen wird. Es kann z. B. einem rechtschaffenen Mann, dem eine Ungerechtigkeit gegen den Nächsten ein Greuel, eine psychologische Unmöglichkeit ist, begegnen, daß ein Betrüger den Versuch macht, ihn in ein unsauberes Geschäft zu verwickeln, selbst wenn er dessen Charakter kennt. Denn er kann immer noch hoffen, durch recht anziehende Vorspiegelungen seinen geraden Sinn zu beugen. So trat auch der Versucher an den Herrn heran, dessen eigentliches Wesen er jedenfalls noch nicht genau kannte. Wahrscheinlich wollte er aus dem Erfolge seiner Ränke auf dessen eigentlichen Charakter und seine Sendung schließen[2]).

Aber, wird man sagen, wie kann uns die Ueberwindung der Versuchung durch den unsündhaften Erlöser als Vorbild in unseren

1) 7, 15. 16. — 2) Vgl. auch Gregor. M. hom. 16. in Evang.

Versuchungen dienen; uns, die wir so sehr in Gefahr schweben, denselben zu unterliegen? Wir haben doch wiederholt hervorgehoben, daß Jesus Christus ohne Freiheit nicht unser Tugendvorbild sein konnte.

Zum sittlichen Vorbild ist nicht erforderlich, daß unsere Verhältnisse in allem mit denen des Ideals übereinstimmen. Auch wenn uns die Tugenden, Handlungen, das Leben der Heiligen zur Nachahmung vorgestellt werden, stimmen unsere Verhältnisse, unsere Neigungen und Kräfte mit den ihrigen sehr wenig überein. Wir müssen aber auf *unsere Weise* das zu verwirklichen suchen, was sie in ihrer höheren, vollkommeneren Weise gethan. So hat uns der Herr durch die große Entschiedenheit, mit der er die Versuchung zurückwies, gelehrt, wie wir in ähnlichen Verhältnissen uns zu verhalten haben: in der freiwilligen, entschiedenen Abweisung der Sünde stimmt unsere Ueberwindung der Versuchung mit der seinigen überein.

Das Beispiel Jesu Christi ist aber für den Christen eine nicht blos äußerliche Belehrung, sondern es hat uns auch die Gnade verdient, ihn nachzuahmen. Der heil. Gregorius sagt an der citirten Stelle: Justum erat, ut sic nostras tentationes suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. Der Christ also, der den Herrn nachzuahmen bemüht ist, hat in jeder Versuchung die Möglichkeit, sie zu überwinden durch die Gnade, welche Christus von Natur hatte.

2. Ernstlicher gestaltet sich die zweite Schwierigkeit, welche behauptet, Christus habe ohne Sünde sich dem Kreuzestode nicht entziehen können, und der Versuche, sie zu lösen, gibt es eine große Anzahl, die alle mehr oder weniger annehmbar erscheinen können.

a) Die einfachste Lösung scheint darin zu liegen, daß man ein *strictes Gebot* des Vaters, die Welt durch den Kreuzestod zu erlösen, in Abrede stellt. Der *Befehl* Gottes ist in der heiligen Schrift manchmal in einem sehr weiten und losen Sinne, ja von einer bloßen Zulassung zu nehmen. So sagt z. B. David, als sein Diener dem Semei, welcher ihn beim erzwungenen Auszug aus Jerusalem schmähte, den Kopf abschlagen wollte: Lasset ihn, der Herr hat ihm *befohlen*, mich zu schmähen[1]).

Es ist also aus dem jedesmaligen Zusammenhange oder aus der Natur der Sache zu entnehmen, ob der Auftrag, der Befehl Gottes im strengen oder weniger strengen Sinne zu nehmen sei. Nun erklärt aber der Heiland das vom Vater erhaltene *Mandat* sehr klar: „Niemand nimmt das Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selbst hin und habe Gewalt es hinzugeben, und habe Gewalt, es wieder

1) 2 Kön. 16, 10. 11.

zu nehmen: diesen Auftrag habe ich von meinem Vater[1])." Der Befehl und Auftrag muß so gedeutet werden, daß er die Gewalt des Sohnes, sein Leben aus sich selbst, d. h. frei zu geben oder zu nehmen, nicht ausschließt. Sodann ist es der Sohn Gottes, welcher den Befehl erhält, und zwar, wie die heiligen Väter gegen die Arianer erklären, in seiner göttlichen Natur. Dem gleichwesigen Sohne kann aber ein strenger Befehl der Natur der Sache nach nicht gegeben werden. Der heil. Basilius z. B. erklärt: „Nach der Bedeutung, die Gottes würdig ist, verstehen wir unter dem Befehle die Mittheilung des Willens als einer wie ein Spiegel reflectirter Wesenheit, die ewig vom Vater auf den Sohn überfließt[2])." Der Befehl ist nicht wie einem Knechte (δουλικῶς), sondern wie einem Sohne (υἱκῶς) gegeben zu verstehen; so nämlich lassen die älteren Väter den Sohn auch den Befehl des Vaters, die Welt zu schaffen, ausführen.

b) Man kann auch annehmen, von Anfang an habe der Vater dem Sohne es frei gestellt, auf diese Weise die Welt zu erlösen; nachdem er sich aber dazu entschieden, habe es der göttliche Rathschluß als eigentliches Dekret und Gebot festgesetzt. Dann läge allerdings das eigentliche Verdienst des Todes Christi weniger in der Ausführung, als in jenem früheren freiwilligen Entschluß.

c) Man kann aber auch die Freiheit des Herrn in Bezug auf diese Todesart bis zur Ausführung des Befehles festhalten, wenn man, was gewiß nicht unannehmbar erscheint, mit manchen Theologen dem Herrn die Möglichkeit zugesteht, seinen Vater um Dispens von diesem Gebote zu bitten.

d) Man kann auch annehmen, die Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Kreuzestod sei zwar dem Heilande im allgemeinen befohlen worden, nicht aber die näheren Umstände: zu dieser Zeit, an diesem Orte, auf diese bestimmte Weise. Man kann dagegen nicht einwenden, dann sei eigentlich der Kreuzestod selbst nicht frei gewollt, sondern nur dessen zufällige Nebenumstände, diese also, nicht der Tod selbst seien die verdienstliche Ursache unserer Erlösung. Wenn dieses Bedenken etwas bewiese, so wäre auch der Tod der Martyrer nicht die Ursache ihrer Glorie, sondern eigentlich nur Nebenumstände. Denn der Tod, und manchmal ein recht schmerzlicher, ist allen beschieden; der Martyrertod hat vor dem natürlichen nur voraus, daß er etwas früher und gewaltsam eintritt. Da aber gewiß der Tod selbst das Verdienst des Martyrers ausmacht, weil er nicht blos die Umstände, sondern das Leiden und Sterben selbst will, so war auch der Kreuzestod Christi selbst, den er ja auch mit größter Bereitwilligkeit auf sich

1) Joh. 10, 18. — 2) De Spir. S. c. 8.

nahm, verdienstlich, wenn er auch nur die Wahl in Bezug auf dessen Umstände hatte.

Diese letzte Meinung, welche unter Anderen Ysambert vertritt, dürfte wohl auch die des heil. Thomas sein. Er sagt in der Summa theol.: Voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum[1]). Specieller spricht er sich aber im Commentar zum Römerbrief aus: Tradidit eum Pater in mortem eum incarnari et pati statuendo, et humanae ejus voluntati inspirando caritatis affectum, qua passionem spontaneus subiret, unde ipse seipsum tradidisse dicitur[2]). Hiermit scheint er allerdings mehr der ersten Meinung zuzuneigen. Aber im Grunde schließt diese jene nicht aus, sondern jede dieser zum mindesten probabelen Ansichten kann etwas zum Verständnisse dieses Geheimnisses beitragen.

e) Eine größere Schwierigkeit für die Freiheit des Erlösungswerkes scheint sich aus dem Vorherwissen Jesu Christi zu ergeben. Der Kreuzestod war in allen seinen Umständen von den Propheten vorausverkündigt. Jesus Christus erkannte den Sinn und die Tragweite der Prophezeiungen bis in's kleinste, ja auch ohne die Schrift besaß er in seinem allumfassenden Wissen eine genaue Kenntniß seines künftigen Lebens. Bei solcher Kenntniß wäre aber ein anderer Willensentschluß unsinnig und unvernünftig, also unsittlich gewesen. Also konnte der Herr keine andere Wahl treffen.

Darauf ist zu erwidern, daß das bestimmte Vorherwissen einer bestimmten Entscheidung dieser nicht die Freiheit benimmt. Ich kann aus langjähriger Erfahrung wissen, daß ich in bestimmten Verhältnissen ausnahmslos diese bestimmte Entscheidung treffe; wenn darum diese Verhältnisse wiederkehren, werde ich mich gerade so frei entscheiden, wie in den früheren Fällen, höchstens daß die Gewohnheit, nicht aber das Wissen die Wahl schwieriger macht. Bei Christus war das Wissen allerdings sicherer, aber das machte seine Entscheidung nicht nothwendiger, als in unserem Falle. Denn die Unfehlbarkeit des Vorherwissens hatte ihren Grund in der Thatsache, daß er sich wirklich seiner Zeit so entschied. Wenn er sich also frei entschied, so wußte er nur eine freie Entscheidung unfehlbar voraus.

Was das andere anlangt, daß er sich nicht unvernünftig entscheiden, also nicht zwischen Erfüllung und Nichterfüllung der bereits von Gott gegebenen Prophezeiungen frei wählen konnte, so liegt eine indirecte Antwort sehr nahe, welche alle Schwierigkeit heben kann. Daß Christus frei sich für sein Leiden entschieden hat, ist

1) 3. p. q. 18. a. 4. ad 3m. — 2) In C. VIII. lect. 6.

sicher, ebenso, daß er sich nicht unvernünftig entscheiden konnte. Welches Wissen ihm aber zur Zeit der Entscheidung in Bezug auf die einzelnen Umstände seines Leidens zukam, können wir nicht genau bestimmen. Wenn also ein gewisses Maß des Wissens seine freie Entscheidung unmöglich gemacht hätte, so wäre dasselbe eben auszuschließen. Eine directe Lösung dieser Schwierigkeit, welche auch Scheeben als Kernschwierigkeit in dieser Frage bezeichnet, zu geben, ist nicht eben leicht, und wer sie ernst erwogen hat, wird demselben Theologen, der nicht so leicht vor schwierigen Problemen zurückschreckt, Recht geben, wenn er darin ein Geheimniß erblickt.

f) Die Thomisten finden die Unvermeidlichkeit und Unfehlbarkeit der Entscheidungen Christi mit deren Freiwilligkeit recht wohl vereinbar, da sie ja auch ein ähnliches Verhältniß zwischen dem durch die praemotio physica unfehlbar determinirten Eintritt der Handlungen der Menschen und deren Freiheit annehmen. Sie meinen darum, die Unmöglichkeit, den von Christus erkannten göttlichen Willen nicht unerfüllt zu lassen, sei nicht anders zu beurtheilen, als die ähnliche Unmöglichkeit, den göttlichen, den bloßen Creaturen unbekannten Willen oder dessen Voraussicht zu vereiteln.

Was aber das letztere anlangt, so ist klar, daß Christus in einer ganz andern Lage dem göttlichen Rathschlusse gegenüber sich befand, als wir. Das Vorherwissen Gottes von dem, was wir thun werden, berührt unsere freie Wahl nicht im mindesten. Gott weiß nur das voraus, was wir frei wählen werden. Auf Christi Entscheidung wirkte aber das Vorherwissen und die Vorausverkündigung seines Leidens ein; wegen der Unmöglichkeit, auch nur im mindesten gegen den bekannten Willen Gottes zu handeln, mußte er mit absoluter Nothwendigkeit sich so entscheiden.

Was aber die Analogie mit der durch die praedeterminatio und praemotio physica bewirkten Unfehlbarkeit der Entscheidung anlangt, so besteht dieselbe offenbar nicht, und zudem ist die Erklärung einer so geheimnißvollen Beziehung zwischen absoluter Unsündhaftigkeit des Gottmenschen und seiner Freiheit durch eine zum mindesten sehr beanstandbare Theorie nicht sehr befriedigend. Auch Scheeben, der sich zu dieser thomistischen Erklärung freundlich stellt und sie im Grunde acceptirt, „möchte diese Parallele nicht urgiren, da sie doch keine adäquate ist und auch die gegenwärtige Schwierigkeit nicht erleichtert, sondern eher vermehrt."

g) Scheeben selbst bildet die thomistische Erklärung in folgender Weise aus: „Vielleicht stellt folgende, in ihren Elementen im Vorstehenden bereits enthaltene Fassung, welche die zum Verdienste noth-

wendige Freiheit als eine Christo ganz eigenthümliche und bei ihm in ganz besonderer Form auftretende bestimmt, diese Freiheit in das günstigste Licht. Die heilige Schrift selbst leitet zu derselben hin, indem sie die Functionen des menschlichen Willens Christi nicht abstract als Functionen der menschlichen Natur, sondern als Functionen des in dieser und durch dieselbe handelnden Sohnes Gottes darstellt und so die Freiheit Christi in seinem Erlösungswerke nicht nach Art der rein menschlichen Freiheit, sondern als gottmenschliche Freiheit charakterisirt, mithin als eine solche, worin sich zugleich die göttliche Freiheit nach ihrer Eigenart abspiegelt . . .“ „Besonders zeigt sich das wechselseitige Ineinandergreifen der Functionen des doppelten Willens Christi Phil. 2, 6. 7, wo die exinanitio des Sohnes durch Annahme der forma servi, so weit sie die Annahme der menschlichen Wesenheit betrifft, nur durch den göttlichen Willen vollzogen werden konnte, so weit sie aber die Annahme des servilen Zustandes der menschlichen Natur betrifft, ebenso wie die nachfolgende humiliatio ad mortem, zunächst durch den menschlichen Willen vollzogen gedacht werden muß.“

„Hiernach ist die menschliche Freiheit des Sohnes Gottes einerseits so zu denken, daß alle ihre Acte ebenso unfehlbar mit dem göttlichen Willen übereinstimmen, wie der göttliche Wille im Sohne mit dem göttlichen Willen im Vater durch Wesenseinheit übereinstimmt; und ebenso ist die Bewirkung jener Uebereinstimmung, analog der Bewirkung der letzteren, nicht so sehr durch eine gebieterische Forderung, als durch Inspiration der Liebe herbeigeführt, mithin die Uebereinstimmung selbst als Ausdruck kindlicher Folgsamkeit zu betrachten. Andererseits aber ist das, was der Apostel unter dem Namen des Gehorsams betont, die Uebung knechtlicher Dienstleistungen durch Uebernahme von Lasten und Opfern, gegenüber der menschlichen Freiheit des wahren Sohnes Gottes — im Gegensatz zur Freiheit der bloßen Creaturen — so zu denken, daß es derselben nicht als natürliche Pflicht oblag und von Gott nur als freier Liebesdienst beansprucht werden konnte . . . Während bei uns das Verdienst darauf beruht, daß wir durch eine fehlbare Freiheit Gott das geben, was er als sein Recht fordert oder doch kraft seines Rechtes fordern könnte: besteht es bei Christus darin, daß er bereitwillig aus Liebe zu Gott auf sein Recht verzichtet; mit andern Worten: während jenes auf freiwilliger Anerkennung und Bethätigung einer nothwendigen Dienstbarkeit beruht, besteht dieses in der freiwilligen Uebernahme einer nicht geschuldeten Dienstbarkeit. Hierauf weist der Apostel Hebr. 10, 1 ff. dadurch hin, daß er Christum bei seinem Eintritt in die Welt sich Gott zur Erfüllung seines Willens durch Uebernahme der Leiden des

Fleisches anbieten und dadurch einen Gehorsam übernehmen und kosten läßt, der ihm als dem Sohne Gottes fremd war (Hebr. 5, 7)[1]."

Diese sehr trefflichen Bemerkungen scheinen jedoch die Schwierigkeit immer noch nicht von Grund aus zu heben. Denn wenn die Freiheit Jesu Christi als ganz eigenartige, gottmenschliche gefaßt werden muß, so darf doch das aller Freiheit wesentliche Moment, die Wahl, nicht beeinträchtigt werden. Er, der Gottmensch, konnte aber zwischen erkanntem Willen Gottes und dem Gegentheil nicht wählen. Daß ihm das Wollen von der Gottheit innerlich eingeflößt, nicht von außen gefordert wurde, ändert nichts an der Sache; wenn der Wille Christi absolut nicht sündigen konnte, dann konnte ihm die Gottheit auch nur eine auf die Erfüllung des Willens Gottes bestimmt gerichtete Entschließung eingeben. Daß die Handlungen Jesu Christi einem Gottmenschen zukommen, macht sie in sich nicht freier. Die Verdienstlichkeit derselben wird allerdings unendlich dadurch erhöht, daß sie Handlungen eines Gottes waren; um aber überhaupt verdienstlich zu sein, mußten sie von dem freien menschlichen Willen ausgehen.

Der Umstand, daß Jesus Christus zu so niedrigen und beschwerlichen Knechtesdienstleistungen nicht verpflichtet war, kann die Uebernahme allerdings verdienstlicher machen, aber frei müssen sie schon sein und durch jenen Umstand werden sie nur in der Verdienstlichkeit erhöht. Es reicht also nicht hin zu sagen, er hat diesen Stand der Demüthigung freiwillig übernommen; denn darum handelt es sich ja, wie er denselben noch freiwillig übernehmen konnte, wenn er ihm als Ausdruck des göttlichen Willens bekannt geworden. Indem Scheeben die Freiwilligkeit in die Uebernahme des Standes der Niedrigkeit beim Eintritt des Herrn in die Welt verlegt, löst er die Schwierigkeit nicht, sondern verlegt sie weiter zurück auf einen Punkt, wo die Freiwilligkeit mit der Unmöglichkeit zu sündigen ebenso unvereinbar erscheint, wenn anders der Wille Gottes dem Herrn bekannt war.

h) Und doch muß man, wenn man die Schwierigkeit nicht ungelöst einfach als Geheimniß bezeichnen will, auf diesem Standpunkte auf das ganz Eigenartige der Freiheit des Gottmenschen sich berufen.

Nach kirchlichen Entscheidungen ist allerdings zum Verdienst und Mißverdienst des gefallenen Menschen die Freiheit vom äußeren Zwang nicht hinreichend, sondern es muß auch Freiheit von innerer Nöthigung vorhanden sein. Aber diese Entscheidungen sind gegen diejenigen gerichtet, welche die menschliche Vernunft und Freiheit durch die Sünde so entstellt und getrübt sein lassen, daß von einer wahrhaft freien Entscheidung nicht die Rede sein kann. Damit ist aber

1) Kath. Dogmatik, §. 250, VII.

nicht gesagt, daß eine in's Unbegrenzte erhöhte, vergöttlichte Vernunft, eine von unbegrenzter Liebe eingeflößte unwiderstehliche Willensentscheidung die zum Verdienste nothwendige Freiheit nicht haben könne.

Wir sehen es selbst bei menschlichen Entscheidungen, daß die Verdienstlichkeit nicht so sehr von der unbegrenzten Möglichkeit sich schlecht zu entscheiden, sondern vielmehr von der Festigkeit des Willens, von der Größe der Liebe Gottes, welche Beweggrund der Entscheidung ist, abhängt. Nicht derjenige ist immer der Tugendhafteste, der mit der größten Selbstüberwindung sich entscheidet, sondern derjenige, welcher unter allen Umständen sich am nachdrücklichsten zum unendlichen Gute hinwendet. Es kann vorkommen, daß ein Heiliger sich so in der Tugend, insbesondere in einer speciellen Tugend, z. B. der Keuschheit, der Mildthätigkeit, geübt hat, daß es ihm moralisch unmöglich wird, dagegen zu handeln. Sind darum seine Tugendacte weniger verdienstlich? Im Gegentheil, sie können verdienstlicher sein als die eines Anfängers, der noch mit den größten Versuchungen zu kämpfen hat, der die Tugendacte mit der größten Anstrengung üben muß.

Man möchte allerdings glauben, die Verdienstlichkeit des Fortgeschrittenen liege mehr in den früheren Acten, durch welche er die Festigkeit in der Tugend sich erwarb, als in den jetzigen Aeußerungen derselben. Das trifft aber jedenfalls nicht ganz zu. Denn erstens hat der Tugendhafte bei seiner Einübung nicht an die später zu erlangende Gewohnheit gedacht. Zweitens hält Jedermann auch seine jetzigen Tugendacte, und gerade diese, für besonders verdienstlich, wie schon daraus sich ergibt, daß auch denjenigen, welche die unwandelbare Festigkeit durch geistige Naturanlage besitzen, hohe Verdienste nicht abgesprochen werden. Niemand schmälert die Verdienstlichkeit der Keuschheit des heil. Aloysius darum, weil er von Natur aus einen so tiefen Abscheu vor dem entgegengesetzten Laster hatte.

Wir können also behaupten, die Verdienstlichkeit der Willensentscheidung hängt in erster Linie von der Festigkeit derselben und von der Liebe Gottes ab, zugleich freilich auch von ihrer Freiheit, aber doch so, daß die Möglichkeit zu wählen sehr zurücktreten kann, wenn nur dafür die Größe und Festigkeit der Liebe wächst. Ist also die Liebe unermeßlich, ist sie so göttlich wie in Jesus Christus, so kann selbst eine moralische Unmöglichkeit, sich gegen den Willen Gottes zu entscheiden, vorhanden sein, und doch bleibt das Werk höchst verdienstlich.

Dagegen ließe sich nun freilich wieder einwenden, Jesus Christus war nicht blos moralisch, sondern physisch, ja metaphysisch unfähig, eine Sünde zu begehen. Mit solcher Unmöglichkeit ist aber Verdienstlichkeit nicht möglich.

Aber wenn es auch metaphysisch oder physisch unmöglich war, daß der Gottmensch sündigte, so befand sich der menschliche Wille Christi doch nur in einer moralischen und physischen Unmöglichkeit, sich gegen den Willen Gottes zu entscheiden. Denn es ist absolut unmöglich, selbst der Allmacht Gottes gegenüber, einen Willen, der wesentlich auf das Gute im Allgemeinen gerichtet ist, so einzuengen, daß er die absolute Möglichkeit zu wählen, also auch schlecht zu wählen, verlöre. Das Wesen des geschaffenen Willens kann aber auch durch die hypostatische Einigung mit der Gottheit nicht aufgehoben werden. Und weiter, wenn schon die Größe der Liebe, wie sie ein Heiliger in diesem Leben haben kann, das Verdienst, trotz moralischer Nothwendigkeit tugendhaft zu handeln, ermöglicht, so kann bei der unermeßlichen Liebe Jesu Christi sein Willensentschluß noch bei stärkerer Nöthigung bestehen bleiben.

i) Wenn übrigens dies alles nicht befriedigt, dann bleibt nur die oben angegebene indirecte Lösung der Schwierigkeit übrig, die aber bei Abgang jeder andern als directe, weil allein mögliche sich herausstellen würde. Es kann durch nichts bewiesen werden, daß Christus zu der Zeit, als er sich frei für das Leiden entschied, den darauf bezüglichen Willen Gottes schon genau im Einzelnen kannte. Nach dem Apostel Paulus fällt die freie Uebernahme des Leidens in den Moment, in welchem der Sohn Gottes in die Welt eintrat. „In die Welt eintretend spricht er: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir gegeben. An Ganzopfern und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen gehabt. Da sprach ich: Siehe, ich komme, im Anfange des Buches ist von mir geschrieben, zu vollbringen, o Gott, deinen Willen [1]."

Allerdings steht das hohe Wissen Jesu Christi wie die hohe Ausstattung der Menschheit Christi in einem innigen Zusammenhange mit der hypostatischen Union. Wir wollen nicht mit den Scotisten eine bloße Angemessenheit dieser Ausstattung, sondern eine natürliche Folge (naturalis redundantia) mit der Mehrzahl der Theologen festhalten. Aber die wirkliche Effectuirung dieser Ausstattung hing doch von dem Rathschlusse Gottes ab in der Weise, daß nur diejenigen Gaben sogleich mit der Einigung gegeben wurden, welche die Erlösung nicht unmöglich machten. Aus diesem Grunde wurde die Verklärung des Leibes, die Verleihung der obersten Gewalt bis zur Auferstehung des Herrn verschoben. Wenn also die genaue Kenntniß des Rathschlusses Gottes in Betreff der Einzelheiten der Erlösung eine freie Entscheidung des Willens Christi für Uebernahme dieser Einzelheiten

1) Hebr. 10, 5—7.

unmöglich machte, so konnte die Mittheilung dieser Kenntniß doch sicher einen Augenblick verschoben werden.

3. Die Stelle endlich bei Isaias[1]: Butyrum et mel comedet ut sciat reprobare malum et eligere bonum, macht keine ernstliche Schwierigkeit gegen die Unsündhaftigkeit Christi, wenn man den hebräischen Text und die biblische Sprachweise berücksichtigt. Es muß nicht ut sciat, sondern donec sciat übersetzt werden: der Emmanuel wird die Nahrung der unmündigen Kinder wie alle anderen genießen, bis er zu den Jahren der Unterscheidung von Gut und Bös kommt. Das Böse verwerfen und das Gute wählen ist nach biblischem Ausdrucke nicht Bezeichnung des Wahlvermögens, der Freiheit, sondern der Unterscheidung der Vernunft, so daß der Sinn ist: bis er zum Gebrauch der Vernunft kommt. Das wäre nun höchstens eine Schwierigkeit gegen das Wissen des Kindes Jesus, nicht aber gegen seine Unsündhaftigkeit. Aber auch das vollkommene Wissen des jugendlichen Messias wird damit nicht in Abrede gestellt, sondern höchstens eine vollkommene Aeußerung desselben, wovon später Näheres zu sagen ist.

§. 367.

Die *Communicatio idiomatum.*

I. Dem Wortlaute nach bezeichnet die *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* die von Christus ausgesagte gegenseitige (*ἀντί*) Mittheilung des Menschlichen an Gott den Sohn und des Göttlichen an den Menschen Christus. So allgemein genommen besagt der Ausdruck nichts Anderes, als daß in Christus Gott und Mensch zur Einheit verbunden sind; denn durch diese Einigung hat der Sohn Gottes menschliche Eigenthümlichkeiten, Eigenschaften (*ἰδιώματα*) erhalten und der Mensch Christus göttliche. Aber wie damit das Wesen der Einigung nicht genau bestimmt ist, sondern Nestorianer und Monophysiten hinter dieser allgemeinen Formel sich decken können, so hat auch die communicatio idiomatum sachlich und dem theologischen Sprachgebrauche gemäß eine viel bestimmtere Bedeutung. Dieselbe gründet sich einerseits auf die correct und bestimmt gefaßte Einigung im Gottmenschen, sie ist der präcise Ausdruck des Geheimnisses, andererseits bietet dieselbe die treffendsten Beweise für die hypostatische Union[2]).

1. Die communicatio idiomatum wird darnach in doppeltem Sinne, von denen aber der eine mit dem andern innerlich zusammenhängt, genommen: im logischen (bezw. sprachlichen) und im

1) 7, 15. 16. — 2) Vgl. oben S. 508.

ontologischen Sinne. Im logischen Sinne besteht die Mittheilung darin, daß einerseits von dem Sohne Gottes alle menschlichen Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten ausgesagt werden, andererseits alle göttlichen Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten als Prädicate dem Menschen Christus beigelegt werden.

Jene Aussagen sind aber nur insofern wahr und berechtigt, als dem ontologischen Subjecte, dem Sohne Gottes, jene menschlichen Bestimmtheiten wirklich zukommen, und der Mensch Christus wirklich Inhaber und Träger göttlicher Eigenthümlichkeiten ist.

Nun haben wir aber die Einheit der Hypostase im Gottmenschen nachgewiesen, zugleich auch dargethan, daß die Hypostase das letzte Subject, der rechtmäßige Inhaber aller jener Eigenthümlichkeiten ist, welche in realer Einheit sich mit ihr befinden. Dieselbe eine Hypostase ist also Inhaber der göttlichen und menschlichen Eigenthümlichkeiten. Die eine Hypostase, der Sohn Gottes, ist also wahres Subject nicht nur aller göttlichen, sondern auch aller menschlichen Eigenthümlichkeiten. Sie können also von ihr ausgesagt werden. Ich kann sagen: Gott ist gestorben, sterblich, sinnlich u. s. w.

Aber auch von dem Menschen Christus kann Göttliches ausgesagt werden. Denn die Substantiva in concreto, wie: dieser Mensch, bezeichnen die Hypostase, das concrete Subject, nicht eine Natur. Da also die Hypostase des Menschen Christus die des Logos ist, so ist dieser Mensch Christus auch ontologisches Subject aller göttlichen Eigenthümlichkeiten; sie können also auch von ihm ausgesagt werden. Man kann sagen: Dieser Mensch ist allmächtig, ewig u. s. w.

Der heil. Thomas erklärt dies kurz so. Nachdem er bemerkt, daß gerade im Gegensatz zu der Nestorianischen Theilung der Aussagen, welche im Concil zu Ephesus verurtheilt wurde, die Katholiken erklärten, „alles, was von Christus ausgesagt wird, sei es seiner göttlichen, sei es seiner menschlichen Natur nach, könne sowohl von Gott, als von dem Menschen ausgesagt werden," begründet er diese Aussage wie folgt: „Weil für beide Naturen nur eine Hypostase da ist, so steht dieselbe Hypostase für die Namen der beiden Naturen. Mag man also Mensch sagen oder Gott, es ist die Hypostase der göttlichen und menschlichen Natur zu verstehen. Und darum können vom Menschen Eigenthümlichkeiten ausgesagt werden, welche der göttlichen Natur zukommen, als von der Hypostase der göttlichen Natur, und von Gott kann Menschliches ausgesagt werden, als von der Hypostase der menschlichen Natur[1])."

Und speciell auf die Frage, ob der Satz: „Gott ist Mensch" wahr sei, antwortet er: „Der Satz: Gott ist Mensch wird von allen

---

1) 3. p. q. 16. a. 4.

Christen zugegeben . . . Vorausgesetzt, daß nach der Wahrheit des katholischen Glaubens die wahre göttliche Natur mit der wahren menschlichen Natur vereinigt ist, nicht blos in der Person, sondern auch im Suppositum oder in der Hypostase, müssen wir den Satz: Gott ist Mensch nicht blos wegen der Wahrheit der Worte, insofern nämlich Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sondern auch in Betreff der Wahrheit der Aussage für wahr und eigentlich gesprochen erklären. Denn der Name, der die allgemeine Natur concret bezeichnet, kann für jedes Subject, das unter der allgemeinen Natur begriffen wird, stehen; wie z. B. der Name ‚Mensch' für jeden einzelnen Menschen stehen kann. Und so kann der Name ‚Gott' kraft der Art seiner Bezeichnung für die Person des Sohnes Gottes stehen. Von jedem Suppositum einer Natur kann wahr und eigentlich der Name, welcher jene Natur in concreto bezeichnet, ausgesagt werden; wie von Sokrates und Plato ‚Mensch' wahr und eigentlich ausgesagt wird. Weil also die Person des Sohnes Gottes, für welche der Name ‚Gott' steht, das Suppositum der menschlichen Natur ist, so kann wahr und eigentlich der Name ‚Mensch' von dem Namen ‚Gott', insofern er für die Person des Sohnes Gottes steht, ausgesagt werden[1])."

2. Hierbei bedarf es noch einer näheren Erklärung, warum nur die concreten und nicht auch abstracte Benennungen bei der gegenseitigen Prädication gebraucht werden dürfen. Man kann, wie man ohne Weiteres einsieht, wohl sagen: Der Mensch Christus ist allmächtig, aber durchaus nicht: Die Menschheit Christi ist allmächtig; man kann sagen: Der göttliche Logos hat gelitten, nicht aber die Gottheit des Logos ist gestorben.

Der Grund drängt sich Jedem von selbst auf. Jene unstatthaften Sätze würden sagen: die Menschheit als solche ist allmächtig, die Gottheit als solche hat gelitten. Um den tieferen Grund einzusehen, muß man auf die Natur der Aussage eines jeden affirmativen Satzes etwas näher eingehen.

Damit ein affirmativer Satz wahr sei, muß zwischen Subject und Prädicat Identität bestehen; denn eben diese Identität ist Gegenstand der Behauptung. Damit der Satz: Petrus ist ein Mensch, wahr sei, muß zwischen den Begriffen Petrus und Mensch Uebereinstimmung bestehen. Diese Begriffe sind aber nicht innerlich identisch, sie bestehen nicht genau aus denselben Merkmalen, sondern nur theilweise decken sich die Merkmale. Die des Petrus fügen zu denen des Menschen noch die individuirenden Bestimmungen hinzu. Diese unvollständige Uebereinstimmung des Subject- und Prädicatbegriffes ist

1) q. 16. a. 1.

aber jedem Satze eigenthümlich: wenn beide Begriffe vollständig übereinstimmen, so ist die Aussage eine nichtssagende Tautologie. Oder was sagt der Satz: Der Mensch ist ein Mensch, Petrus ist Petrus? Nur scheinbar stimmen die für identisch erklärten Begriffe vollkommen überein in Sätzen wie: Kinder sind Kinder, der Mensch ist ein sinnlich vernünftiges Wesen. Denn es liegt immer eine Modification der Bedeutung vor, oder es ist das Prädicat, wie im zweiten Satze, der klarere Begriff, welcher das Subject nach seinen Merkmalen darlegt.

Wenn nun aber eine Uebereinstimmung der Merkmale des Subjectes und des Prädicates nicht erforderlich ist, um sie doch für identisch zu erklären, welche Identität behauptet dann der Satz? Die sogenannte objective Identität, welche darin besteht, daß der Subjects- und der Prädicatsbegriff sich an einem und demselben Objecte finden. Das grammatische Subject und das Prädicat bezeichnen dasselbe Object, jedes unter einem anderen Gesichtspunkte, also mit andern oder theilweise andern Merkmalen. Wenn wir sagen: Petrus ist ein Mensch, der Mensch ist vernünftig, so hat das Prädicat weniger Merkmale, ist darum ein allgemeinerer Begriff als das Subject; aber es ist derselbe Gegenstand, der einmal unbestimmt als Mensch und dann bestimmter als Petrus, einmal unbestimmt als vernünftig, das andere Mal bestimmter als Mensch gedacht wird. Wenn wir nun dieses gleiche Object das reale Subject seiner Merkmale nennen, so können wir die Identität, welche im Satze behauptet wird, genauer so bestimmen: Es ist ein Subject unter einer Rücksicht, mit diesen Merkmalen gedacht, identisch mit sich selbst unter einer anderen Rücksicht (mit anderen Merkmalen) gedacht: Petrus, als dies Individuum gefaßt, ist identisch mit sich selbst als Mensch gefaßt. Der Mensch ist identisch mit sich selbst, mag ich ihn nun als vernünftig, oder als Mensch denken, und darum kann ich sagen: der Mensch ist vernünftig.

Auf diese Weise können nun Begriffe, die in Bezug auf ihre Merkmale ganz verschieden sind, also ganz verschiedene Wesenheiten darstellen, in concreto, d. h. wenn sie einem und demselben Subjecte angehören, doch von einander ausgesagt werden. Man kann ganz richtig sagen nicht blos: Der Mensch ist vernünftig, der Mensch ist sinnlich, sondern auch: dieses Sinnliche, dieses sinnliche Subject ist vernünftig; dieses Vernünftige ist sinnlich. Nicht blos: Der Schnee ist weiß, kalt, sondern auch: Dieses Kalte ist weiß, und umgekehrt.

In diesem letzteren Falle haben wir eine Art Communicatio idiomatum; jedenfalls findet in jenen Sätzen die theologische Communicatio idiomatum ihre einfachste Erklärung. Dieses Göttliche ist menschlich, Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott heißt: Dasselbe Sub-

ject, als Gott gedacht und benannt, ist identisch mit sich selbst, insofern es auch als Mensch gefaßt wird, und umgekehrt. Das ist aber darum vollkommen zutreffend, weil die Hypostase der Gottheit und Menschheit nur eine ist, d. h. das tragende Subject beider dasselbe ist, welches sowohl nach der einen, wie nach der anderen Natur benannt werden kann.

Aus allem dem ist klar, warum Göttliches und Menschliches nur concret von einander prädicirt werden können[1]).

3. Noch deutlicher zeigt folgende logische Betrachtung, daß eine Aussage der göttlichen Eigenthümlichkeiten von den menschlichen in abstracter Fassung unstatthaft, unwahr ist. Das Abstractum bezeichnet die Eigenthümlichkeit losgelöst von ihrem Subjecte und für sich betrachtet. Die Menschheit, Gottheit bezeichnet nicht einen concreten Träger, sondern das Getragene, die Eigenthümlichkeit selbst, die Wesenheit für sich genommen. Sollen dieselben also von einander ausgesagt, d. h. als identisch erklärt werden, so kann dies keine blos objective Identität (die blos in der Identität des Subjectes gründet), sondern nur eine innere sein, welche in der Uebereinstimmung der Merkmale besteht. Man kann also nicht sagen: die Gottheit ist Menschheit oder umgekehrt, weil diese Wesenheiten verschieden sind, ebenso wie man nicht sagen kann: die Vernünftigkeit ist Sinnlichkeit. Wohl aber könnte man sagen: die Menschheit ist Sinnlichkeit-Vernünftigkeit, weil wirklich Uebereinstimmung der Merkmale zwischen Subject und Prädicat besteht.

Man sieht leicht ein, daß nicht blos Subject und Prädicat, beide Concreta sein müssen, sondern daß auch nicht eines derselben ein Abstractum sein darf, um eine wahre Identität zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus zu behaupten. Man kann nicht sagen: die Menschheit ist allmächtig, die Gottheit hat gelitten, ebensowenig als man sagen kann: die Vernünftigkeit des Menschen empfindet, die Sinnlichkeit denkt. Denn die Menschheit, die menschliche Natur in Christus, selbst wenn man sie real denkt, bezeichnet nicht das Subject, welches die Menschheit besitzt, sondern die Natur für sich, losgelöst von ihrem Träger, der Hypostase; als solcher kommt ihr aber nichts Göttliches zu. Ebenso bezeichnet die Gottheit nicht die göttliche Hypostase, sondern die Natur; die göttliche Natur aber hat nicht gelitten.

Dazu kommt noch ein anderer Grund. Das Abstractum bezeichnet die Wesenheit, Eigenschaft nach ihrem Begriffsinhalte. Wenn ich also sagen würde: die Vernünftigkeit empfindet, so hätte dies den Sinn: In dem Begriffe der Vernünftigkeit liegt das Empfinden, kraft der

1) Vgl. auch Gutberlet, Logik und Erkenntnißth. S. 27 ff.

Vernünftigkeit kommt dem vernünftigen (Menschen) das Empfinden zu, in Anbetracht der Sinnlichkeit kommt ihm das Denken zu. Ebenso würde der Satz: Die menschliche Natur Christi ist allmächtig, heißen: Dem Gottmenschen kommt die Allmacht wegen oder doch in Beziehung auf seine Menschheit zu. Dies ist nun nicht nur unrichtig, sondern es haben im Gegentheil die Sätze, welche eine Communicatio idiomatum aussprechen, den umgekehrten Sinn: Christus, nicht weil, sondern obgleich Mensch, ist doch auch als Mensch allmächtig. Der Logos, Gott, obgleich Gott, hat gelitten.

Jenes „obgleich" muß um so nachdrücklicher hinzugedacht werden, wenn der Satz einen recht starken Gegensatz zwischen Subject und Prädicat enthält; wie wenn man sagt: Der Allmächtige ist ein hilfloses Kind geworden, der Lebenspender ist gestorben. Um diesen Gegensatz noch deutlicher hervortreten zu lassen, gebraucht man nicht selten das Abstractum, wie: Die Allmacht ist ohnmächtig geworden, das Leben ist gestorben, die Gottheit ist Mensch geworden. Hier haben die Worte Allmacht, Leben, Gottheit nicht ihre gewöhnliche Bedeutung: es ist eine metonymische Ausdrucksweise, welche das Abstractum für das Concretum setzt. Das Abstractum weist nämlich nachdrücklicher auf den Inhalt des Begriffes hin, als das Concretum. Der Sinn ist also: Er, der kraft seines Wesens, seinem Begriffe nach, Allmacht ist, ist hilflos geworden.

4. Doch ist bei Gott eine solche Ausdrucksweise weniger uneigentlich, als wenn sie von endlichen Dingen gebraucht wird. Wegen seiner metaphysischen Einfachheit besteht nämlich nicht einmal ein gedachter Unterschied zwischen seiner Wesenheit und dem Subjecte derselben, zwischen einer seiner Eigenschaften und ihrem Träger: er ist sein Wesen, er ist alles das, was eine Eigenschaft besagt, und zwar ihrem ganzen Begriffe nach. Darnach ist die Gottheit von Gott nicht unterschieden, was übrigens auch außer der concreten theologischen Terminologie schon in der gewöhnlichen Sprache zum Ausdrucke kommt, wenn man beispielsweise sagt: Die Gottheit ist gegenwärtig, die Gottheit äußert sich in der Natur u. s. w. Mit aller exacten Genauigkeit kann man aber sagen: Gott ist die Allmacht, er ist das Leben, die Weisheit selbst u. s. w.

Und darum kann man ganz eigentlich sagen: Die Weisheit, die Allmacht selbst ist ein unmündiges Kind geworden, die Gottheit hat gelitten. Nur darf dabei nicht ein verkehrter, monophysitischer oder theopaschitischer Sinn unterschoben werden; es muß aus dem Zusammenhange klar sein, daß nicht die göttliche Natur als solche gemeint ist.

Solche verkehrte Deutungen können aber auch ganz orthodoxen

Formeln widerfahren, wie wenn man sagt: Gott ist gestorben. Einer aus der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist für uns gekreuzigt worden. Es ist nämlich beim Sprechen die Regel, daß der Name, welcher den Subjectbegriff bezeichnet, so gewählt wird, daß er den Grund dessentwegen oder die Rücksicht angibt, unter welcher das Prädicat ihm zukommt. Darum können jene Sätze, wenn keine Erklärung hinzukommt, oder sie müssen sogar zunächst so verstanden werden, daß Gott seiner göttlichen Natur nach gelitten habe. In der That hat der monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus Fullo, durch die Formulirung des Trisagion: ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς seinen Irrthum einzuschmuggeln versucht. Das V. Allgemeine Concil konnte die Orthodoxie der Formel anerkennen, aber mit demselben Rechte konnte der Papst Hormisdas der Formel: Unus de SS. Trinitate passus est seine Approbation verweigern. Da nämlich hier das Subject als der heiligen Dreifaltigkeit angehörig bezeichnet wird, denkt man zunächst nicht an den menschgewordenen Gott, an den Gottmenschen, sondern an eine Person in ihrer ewigen Präexistenz.

5. Wir haben bis jetzt nur von den affirmativen Aussagen gesprochen, wie verhält es sich nun mit den negativen? Kann Göttliches von Menschlichem und umgekehrt in Christus verneint werden? Denn begrifflich ist das Göttliche und Menschliche toto coelo verschieden, und kann also sicher auch die Nichtübereinstimmung behauptet, die Uebereinstimmung durch einen negativen Satz verneint werden.

Allerdings wenn es sich um die Begriffe oder auch um die realen Naturen als solche handelt, können sie von einander verneint werden. Die Gottheit ist nicht Menschheit, die Allmacht ist nicht Schwäche, das Leben ist nicht Sterblichkeit. Mit anderen Worten: weil Göttliches und Menschliches abstract nicht von einander ausgesagt werden können, so müssen sie von einander verneint werden. Die abstracten Begriffe sind schon dann von einander zu verneinen, wenn sie nur in einem Merkmale nicht übereinstimmen, geschweige denn wenn der Unterschied so groß ist, daß sie nicht in einem einzigen Merkmale übereinkommen, wie dies thatsächlich bei Gottheit und Menschheit der Fall ist, die nur in analogem Sinne im Sein, im Thun, im Wollen übereinkommen. Wenn man also sagen kann und muß: Vernünftigkeit ist nicht Sinnlichkeit, Kreisform ist nicht elliptische Form u. s. w., so muß man noch mehr behaupten: Gottheit ist nicht Menschheit u. s. w.

Aber selbst wenn die realen Naturen bezeichnet werden (nicht blos die gedachten Begriffe derselben), können sie nicht von einander ausgesagt, müssen sie von einander verneint werden. Die menschliche Natur (auch als existirend genommen) ist nicht Gott, nicht allmächtig.

Es bleibt also noch die Frage, ob Göttliches und Mensch-

liches in concreto, in Anbetracht der begrifflichen und thatsächlichen theilweisen Verschiedenheit von einander verneint werden können. Der Satz z. B.: Der Sohn Gottes ist nicht gestorben, scheint ganz unverfänglich, da er ja seiner göttlichen Natur nach nicht den Tod erleiden konnte. Allerdings, wenn aus der Bezeichnung oder den Umständen hervorgeht, daß die Verneinung sich nicht auf die ganze Hypostase, sondern nur auf eine Natur beziehen soll, sind solche negative Ausdrücke berechtigt. Aber ohne Erklärung sind solche Verneinungen darum unzulässig, weil es in der Natur des negativen Satzes liegt, daß er viel stärker verneint, als der affirmative behauptet. In ihm wird nämlich der Prädicatbegriff nicht blos von einem Theil, einer Seite des Subjectes verneint, sondern es wird behauptet, daß es ihm gar nicht zukommt. Wenn man sagen würde: Christus ist nicht gestorben, so hieße das: er ist in keiner Weise gestorben, weder nach der einen, noch nach der anderen Natur. Naheliegende Beispiele erläutern dies. Man kann offenbar nicht sagen: Der Mensch ist nicht sinnlich, unter dem Vorgeben, weil ihm kraft der Vernünftigkeit die Sinnlichkeit abgesprochen werden kann. Wenn einem Wesen auch nur nach einer Seite hin, unter einer Rücksicht etwas zukommt, so muß es vielmehr von ihm affirmirt, als verneint werden.

6. Zu einer weiteren Präcisirung oder Beschränkung der gegenseitigen Aussagen pflegt man noch hinzuzufügen, daß Bestimmungen, welche dem Logos vor der Vereinigung mit der Menschheit zukommen, von dem Menschen Christus oder selbst vom Gottmenschen nicht ausgesagt werden können. Das ist logisch durchaus richtig, weil ganz allein die Einheit der Hypostase die Communicatio idiomatum begründet. Man kann also eigentlich nicht sagen: Dieser Mensch hat die Welt erschaffen. Christus oder der Gottmensch hat die menschliche Natur angenommen u. dgl. Aber bei den heiligen Vätern und in der kirchlichen Sprache kommen solche Ausdrücke nicht selten vor, und können recht gut erklärt werden. Dieser Mensch, Christus, ist nämlich dieselbe Hypostase wie der Logos, der die Welt erschaffen hat. Selbst der Ausdruck: Der Gottmensch, Christus ist Mensch geworden, kann geduldet werden, man darf nur nicht den Nebengedanken, der allerdings nahe liegt, aufkommen lassen: Der Gottmensch, als Gottmensch, Christus als Hypostase zweier Naturen, ist Mensch geworden. Ein ganz vernünftiger Sinn solcher Sätze ist dagegen der: Christus, der Gottmensch, hat die menschliche Natur nicht kraft seiner Wesenheit, wie die göttliche, sondern er hat sie angenommen. Wenn man aber eine Ungenauigkeit oder Unrichtigkeit darin findet, daß Christus, welcher als solcher die menschliche Natur doch schon hat, dieselbe angenommen haben soll, so ist zu bedenken, daß wir hier eine jener proleptischen

Ausdrucksweisen haben, welche auch im gewöhnlichen Leben vorkommen. Man sagt ganz wahr: Ich habe von Gott das Dasein erhalten: er hat mir Vernunft gegeben u. s. w. Das Ich war ja noch nicht, als ihm das Dasein, die Vernunft gegeben wurde. Allerdings, wir datiren aber unser Ich zurück auf die Zeit, wo wir erst wurden. Etwas uneigentlich ist eine solche Ausdrucksweise immerhin; noch stärker wird der Tropus, wenn die Kirche den Herrn sagen läßt: Ego sum vestra redemtio, manus meae, quae vos fecerunt, clavis confixae sunt[1].

II. Unsere bisherige Erörterung bezieht sich auf die Erklärung, Begründung und genauere Bestimmung der Communicatio idiomatum: die Thatsache selbst, d. h. die wirklichen gegenseitigen Aussagen in Schrift und Tradition und theologisch-kirchlichem Gebrauche haben wir dabei immer vorausgesetzt. Und doch kann die quaestio juris ohne die quaestio facti nicht mit Sicherheit und Klarheit beantwortet werden.

1. Aber abgesehen davon, daß wir in der quaestio juris immer Beispiele von dem darauf bezüglichen Sprachgebrauche beigebracht haben, war ja unsere ganze Beweisführung für die Einheit der Hypostase in Christus und für die Unterschiedenheit der Naturen den Aussprüchen der Offenbarung, den Texten entnommen, in welchen vom Sohne Gottes Menschliches und vom Menschen Christus Göttliches ausgesagt wird. Die Gottheit Jesu Christi wurde dadurch bewiesen, daß von dem Menschen Christus göttliche Eigenschaften, Thätigkeiten u. s. w. ausgesagt werden; seine wahre Menschheit dadurch, daß vom Sohne Gottes alles Menschliche, mit Ausnahme der Sündhaftigkeit, ausgesagt wird; die hypostatische Einheit speciell dadurch, daß ganz derselbe, welcher Mensch genannt wird, auch Gott ist, derselbe Gott genannt wird, welcher Mensch ist[2].

2. Der Zusammenhang zwischen der quaestio juris und quaestio facti ist nämlich dieser. Ontologisch ist die hypostatische Union der Grund der gegenseitigen Aussagen; für unsere Erkenntniß aber geht die logische und grammatische Communicatio idiomatum der hypostatischen Union voraus. Wir erkennen nur dadurch die Einheit des Gottmenschen, daß die heilige Schrift und die Tradition demselben Subjecte Göttliches und Menschliches beilegen, oder genauer gesprochen, daß von demselben Subjecte nach Göttlichem benannt Menschliches, und nach Menschlichem benannt Göttliches ausgesagt wird. Wir brauchen eigentlich also keine besonderen Beispiele mehr anzuführen.

Die Communicatio idiomatum kommt bei den Vätern besonders dadurch zu einem emphatischen Ausdrucke, daß sie, um die große Herab-

1) Offic. Quinque Vulnerum. Antiph. ad Magnificat. II. Vesp.

2) Vgl. oben §. 357, besonders S. 108.

lassung und Güte Gottes in der Menschwerdung zu preisen, ganz entgegengesetzte Eigenschaften in einem Satze verbinden. Ineffabiliter sapiens sapienter infans, mundum implens in praesepio jacens, sidera regens ubera lambens, ita magnus in forma Dei, brevis in forma servi, ut nec ista brevitate magnitudo illa minueretur, nec illa magnitudine ista brevitas premeretur[1]). Besonders schön und ergreifend sind die bekannten Worte des heil. Bernhard: Magnus Dominus et laudabilis nimis factus est parvulus Dominus et amabilis nimis.

Auch die heilige Schrift hat, wie wir sahen, bereits solche Antithesen. So wenn der heil. Petrus sagt, daß die Juden den Urheber des Lebens getödtet, der heil. Paulus, daß sie den Herrn der Glorie gekreuzigt, daß Christus Jesus von Ewigkeit in der Gestalt Gottes, in der Gestalt des Menschen erfunden u. s. w.

Es bringt also die Communicatio idiomatum, welche ganz und gar auf die Gesammtheit der Aussagen der Offenbarung über die Menschwerdung sich stützt, logisch und sprachlich genommen das Geheimniß der Menschwerdung zum correctesten, adäquaten Ausdruck, und werden demnach alle entgegenstehenden christologischen Irrthümer auf das schärfste durch dieselbe ausgeschlossen. Sie verurtheilt alle Leugner der wahren Gottheit, die Verkümmerer der Menschheit, die Nestorianer in der Lösung der Einheit, die Monophysiten in der Aufhebung der Zweiheit der Naturen.

3. Insbesondere wird durch die richtig verstandene Communicatio idiomatum auch der Irrthum der protestantischen Ubiquisten verurtheilt, welche, ähnlich wie die Monophysiten, diese Ausdrucksweise mißbrauchten, um der menschlichen Natur in Christus göttliche Eigenschaften beizulegen. Um eine Gegenwart des Leibes des Herrn im Sakramente festhalten zu können, behaupteten diese Sectirer, die Menschheit Jesu Christi sei überall, unermeßlich, weil mit der Gottheit verbunden. Aber die Communicatio idiomatum erlaubt nicht in abstracto zu sagen: Die Menschheit Jesu Christi ist überall, sondern nur in concreto: Dieser Mensch ist überall, natürlich nicht mit seiner menschlichen, sondern mit seiner göttlichen Natur.

Wenn man nun weiter insistiren wollte und sagen: Aber die beiden Naturen sind doch real eins; also muß, wo die eine ist, auch die andere sein: — so ist zu erwiedern: Allerdings muß wegen der Einheit überall, wo die Menschheit ist, auch die mit ihr verbundene Gottheit sein, aber nicht überall, wo die Gottheit ist, kann oder muß die Menschheit sein. Die Menschheit kann nur eine beschränkte

---

1) S. August. serm. 187. n. 1.

Gegenwart haben, die Präsentialität der Gottheit geht aber unendlich über die der Menschheit hinaus. Also, da die Naturen und ihre Eigenschaften unterschieden bleiben, kann die Menschheit nicht überall sein.

Ein ähnliches Verhalten finden wir ja auch zwischen Leib und Seele. Beide sind real geeinigt, und darum muß überall, wo der Körper ist, wo ein körperliches Organ vorhanden ist, auch die Seele sein. Aber die Seele hat noch ein über dem Körper stehendes Sein, sie hat die geistige Kraft des Denkens, Wollens, an deren Bethätigung der Körper sich nicht betheiligen kann. Darum muß nicht überall, wo die geistige Kraft der Seele ist, auch der Körper sein: sie greift über dieselbe hinaus.

4. Nach dem Gesagten sind die Lösungen zweier Schwierigkeiten, welche sich der heil. Thomas gegen die Communicatio idiomatum macht, ohne weiteres verständlich.

a) Athanasius sagt (im Symbolum): „Wie Fleisch und Seele ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus. Aber der Satz: Die Seele ist Leib, ist falsch. Also ist auch falsch: Gott ist Mensch. Darauf ist zu antworten: ‚Seele' und ‚Fleisch' verhalten sich wie abstracte Beziehungen, entsprechend den Ausdrücken ‚Gottheit' und ‚Menschheit'. Concret sagt man: ‚Beseelt' und ‚von Fleisch' oder ‚körperlich', wie andererseits: ‚Gott' und ‚Mensch'. Darum wird beiderseits nicht Abstractes von Abstractem, sondern Concretes von Concretem ausgesagt [1])."

b) „Die drei göttlichen Personen sind mehr eins als die göttliche und menschliche Natur. Und doch wird im Geheimnisse der Dreifaltigkeit nicht eine Person von der andern ausgesagt; denn wir sagen nicht, daß der Vater der Sohn ist, oder umgekehrt. Also scheint auch die menschliche Natur nicht von Gott ausgesagt werden zu können, wie wenn man sagt: Gott ist Mensch." — Darauf ist zu antworten, daß die göttlichen Personen in der Natur übereinkommen, aber in der Hypostase sich unterscheiden. Darum können sie nicht von einander ausgesagt werden. Im Geheimnisse der Menschwerdung aber werden die Naturen, weil sie unterschieden sind, abstract nicht von einander ausgesagt; denn die göttliche Natur ist nicht die menschliche. Aber weil sie im Suppositum übereinstimmen, werden sie concret von einander ausgesagt [2])."

Hierbei ist zu bemerken, daß die Ausdrücke Seele, Fleisch, Leib, sowie auch göttliche Natur und menschliche Natur zwar nicht grammatisch, wohl aber logisch Abstracta darstellen. Nämlich Seele und

1) 3. p. q. 16. a. 1. ad 3^m. — 2) Ibid. ad 2^m.

Fleisch oder Leib bezeichnen begrifflich nicht dasselbe Subject, ebensowenig wie göttliche und menschliche Natur; und darum kann durch sie nicht ein Subject identisch mit sich selbst gesetzt werden, wie dies bei der gegenseitigen Aussage von concreten Bezeichnungen eines und desselben Subjectes geschieht.

c) Ernstere Schwierigkeit bietet eine andere, vom heil. Thomas aufgeworfene Frage, ob der Satz: „Der Mensch ist Gott geworden,“ wahr sei. Denn es scheint, daß man dies ebenso gut sagen könne, als: „Gott ist Mensch geworden.“ Der heil. Augustinus trägt auch kein Bedenken, zu sagen: »Talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum [1].« Und doch erklärt der heil. Thomas den Satz für unzulässig. Und dies mit Recht. Denn „dieser Mensch“ oder „der Mensch“ bezeichnet die Hypostase; denn nur in der Hypostase besteht Einheit zwischen Gott und dem Menschen. Eine menschliche, von der göttlichen unterschiedene Hypostase gibt es in Christus nicht. Also muß die göttliche Hypostase gedacht werden. Diese ist aber nicht Gott geworden, sondern ist von Ewigkeit Gott. Wollte man den Satz so deuten, daß der Logos seiner Menschheit nach Gott geworden sei, so ist das auch falsch, denn die Menschheit wurde nicht Gott. Nur in dem Sinne kann man den Satz hingehen lassen, daß man ihn deutet: Dieser Mensch ist nicht aus sich Gott, sondern ist es geworden, oder genauer: Es ist nicht aus sich, sondern geworden, daß dieser Mensch Gott ist [2].

1) De Trinit. I, 13.

2) Ista propositio: homo factus est Deus tripliciter potest intelligi. Uno modo ita quod hoc participium *factus* determinet absolute vel subjectum vel praedicatum: et in hoc sensu est falsa; quia neque homo ille, de quo Deus praedicatur, est factus, neque Deus est factus: et sub eodem sensu haec est falsa: Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi ut τὸ *factus* determinet compositionem ut sit sensus: homo factus est Deus; i. e. factum est, ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera: et homo factus est Deus, et: Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus istarum locutionum: nisi forte intelligatur secundum quod τὸ *homo* non habet personalem suppositionem sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scl. persona filii Dei, ab aeterno fuit Deus, tamen homo communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur, secundum quod hoc participium *factus* ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito, quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ista propositio est falsa. Quia cum dicitur: homo factus est Deus, τὸ homo habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione naturae humanae sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanae naturae, de quo verificatur

Ueber die Berechtigung einiger anderen Aussagen werden wir im Folgenden noch näher zu handeln haben.

III. Mit der Communicatio idiomatum verwandt ist die περιχώρησις, circumincessio der beiden Naturen in Christus. Die Ausdrucksweise kommt zunächst im Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit zur Geltung und charakterisirt die Unterschiedenheit der Personen bei vollkommenster Einheit der Natur. Die Eine Person ist ganz und gar in der andern, weil sie real dieselbe Natur wie diese hat. Die Unterschiedenheit der so geeinten Personen drückt das χωρεῖν, incedere, sich bewegen, aus; jede lebt und webt in der andern. Das περί, ringsum, bezeichnet das gänzliche Aufgehen der einen Person in der andern. Noch stärker tritt die adäquate Congruenz der Personen zu Tage, wenn man die andere Bedeutung von χωρεῖν, fassen, in sich aufnehmen, zu Grunde legt: eine jede göttliche Person faßt, enthält ganz und gar die andere in sich.

In ähnlicher Weise nun besteht nach den heiligen Vätern in Betreff der zwei Naturen in dem einen Christus eine περιχώρησις εἰς ἀλλήλας. Sie bleiben in sich real unterschieden; sonst könnte nicht eine in der andern sich regen und bewegen; aber doch enthält die eine die andere in sich, weil sie in einer Hypostase subsistiren. Das gänzliche Erfassen der einen durch die andere besteht selbstverständlich nicht in der Consubstantialität, Gleichheit der Naturen, sondern in der vollständigen Identität der Hypostase, welche für beide Naturen ganz genaue dieselbe ist.

§. 368.

Der Adoptianismus.

I. **Jesus Christus ist auch als Mensch nicht Adoptiv-, sondern wahrer Sohn Gottes.**

1. Vorstehender Satz kann einen dreifachen Sinn haben:

a) Der Sohn Gottes ist auch nach der Menschwerdung, auch mit der menschlichen Natur, was er von Ewigkeit war, Sohn Gottes. Er hat seine wahre Sohnschaft nicht verloren. So verstanden, bedarf der Satz gar keines Beweises, und wird von Niemanden geleugnet. Und doch sind manche Beweise, die von den Theologen für den kirchlichen Glaubenssatz vorgebracht werden, eigentlich nur auf diese Fassung des Satzes gerichtet;

---

esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona Filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici, quod iste homo incepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. 3. p. q. 16. a. 7.

b) kann der Satz sagen wollen: Jesus Christus ist seiner menschlichen Natur nach, d. h. kraft seiner menschlichen Natur wahrer Sohn Gottes. Und dies ist offenbar falsch, da er kraft seiner göttlichen Natur, die er durch Zeugung vom Vater erhält, wahrer Sohn Gottes ist. Einen einigermaßen annehmbaren Sinn hätte diese Fassung des Satzes, wenn man, wie dies einige Theologen thun, dieselbe nicht exclusiv nimmt, sondern so interpretirt: Jesus Christus ist zwar kraft seiner göttlichen Natur auch als Mensch wahrer und natürlicher Sohn Gottes; daneben kann man ihm aber auch kraft seiner Menschheit eine Art natürlicher, aber keine Adoptivsohnschaft zuschreiben. Ob diese Auffassung berechtigt sei, davon werden wir später handeln;

c) kann der Satz bedeuten: Christus auch als Mensch, d. h. die göttliche Hypostase auch nach der Menschheit benannt, also: auch dieser Mensch ist wahrer Sohn Gottes, nicht an Kindesstatt angenommen. Das ist der allein zulässige Sinn dieses Glaubenssatzes. Wenn man, wie Scotus thut, die These so formulirte: Christus ist auch als Mensch Sohn Gottes, zugleich aber seiner Menschheit nach Adoptivsohn, so wäre das kein Verstoß gegen die Offenbarungslehre, aber eine logische Ungereimtheit, die jedoch nicht so auf der Hand liegt, daß man Jeden als Ketzer verurtheilen könnte, der sie aufstellte. Und dies ist wohl der Grund, warum der Adoptianismus noch Anhänger finden konnte, nachdem der Nestorianismus, mit dem er doch im Grunde identisch ist, schon verurtheilt war.

2. Nimmt man nämlich den Satz: Jesus Christus ist als Mensch Adoptivsohn Gottes, exclusiv, dann ist er der reinste Nestorianismus. Denn behaupten: dieser Mensch, Christus, ist blos von Gott an Kindesstatt angenommen, also nicht ein natürlicher Sohn Gottes, ist dasselbe, als sagen: der Sohn Gottes und dieser Mensch sind nicht dieselbe Person. Umgekehrt aber ist selbstverständlich; wenn die Menschheit Jesu Christi keine eigene Persönlichkeit hat, sondern in der Hypostase des Logos subsistirt, so ist die natürliche Sohnschaft des Logos auch die des Menschen Christus. Der Logos ist seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit gezeugt: also ist auch der Logos, als Mensch benannt, d. h. dieser Mensch, von Ewigkeit vom Vater erzeugt, also wahrer Sohn Gottes.

Darum war es durchaus begründet, wenn man den Adoptianismus, der im achten Jahrhunderte von den beiden spanischen Bischöfen Felix und Elipandus vorgetragen wurde, als einen Ausläufer des Nestorianismus bezeichnete, der gerade als solcher von den Concilien zu Regensburg und Frankfurt mit Gutheißung des Papstes Hadrian verurtheilt wurde.

3. Mit Recht beruft man sich gegen die Adoptianer auf den gegen Nestorius so nachdrücklich betonten Satz, daß nicht zwei Söhne, sondern nur ein Sohn, nicht ein Sohn Gottes und ein Sohn Mariens anzunehmen sei. Schon vor den Nestorianischen Streitigkeiten belegt der Papst Damasus in einem Briefe an Paulinus von Antiochien „mit dem Anathem diejenigen, welche zwei Söhne annehmen, einen von Ewigkeit und den andern nach der Annahme des Fleisches aus Maria". Die Adoptianer nahmen geradeso wie die Nestorianer zwei Söhne, weil zwei Sohnschaften in Christus an. Denn erstens leugneten sie die wahre Sohnschaft des Menschen Christus, indem sie erklärten, er sei nur Adoptivsohn, nicht auch natürlicher Sohn Gottes. Zweitens läßt sich gar nicht in einer Person eine doppelte Sohnschaft denken. Wohl ist ein jeder Mensch Sohn seines Vaters und Sohn seiner Mutter; aber das macht nur eine einzige, totale Sohnschaft aus. Es ist jedenfalls nur der eine Sohn, welcher Sohn von seinem Vater und von seiner Mutter genannt wird. So kann auch Jesus Christus von seinem himmlischen Vater und von seiner himmlischen Mutter Sohn genannt werden; aber es ist immer derselbe, welcher Sohn des Vaters und Sohn der Mutter genannt wird. Die Sohnschaft ist hier in gewissem Sinne eine doppelte, aber immer nur in Bezug auf diejenigen, deren Sohn er ist; er selbst ist nur eine Person und darum Gott gegenüber nur ein Sohn, wie er auch seiner Mutter gegenüber nur ein Sohn ist. Wie es also ganz ungereimt sein würde zu sagen, dieser Mensch ist in seiner göttlichen Natur nicht natürlicher Sohn der Jungfrau Maria, sondern nur angenommener Sohn, so ist es nicht minder ungereimt zu behaupten: Jesus Christus ist seiner menschlichen Natur nach nicht natürlicher, sondern Adoptivsohn Gottes.

4. Es ist nämlich das Sohnsein eine Personalbezeichnung; die Person, welche von einem Andern durch Lebensthätigkeit, d. h. durch Zeugung, eine wesensgleiche Natur empfängt, ist deren Sohn. Es ist nicht der Leib, nicht ein Theil des Leibes, nicht die Natur, die erzeugt wird, sondern der ganze Träger und Inhaber der Natur und aller ihrer Theile: die Person, welche erzeugt wird. Also kann auch nur die Person Sohn sein und genannt werden. Da also der menschgewordene Logos auch mit seiner Menschheit eine einzige Person ist, welche alle Theile seines Wesens hat, so ist diese eine Person sowohl natürlicher Sohn Gottes als auch natürlicher Sohn Mariens. Er ist ebensowenig Adoptivsohn Gottes als Adoptivsohn Mariens.

Warum er nicht Adoptivsohn wie Mariens so auch nicht Gottes genannt werden kann, ist auch noch aus einem andern Grunde einleuchtend. Die Adoption ist nur ein Ersatz für die natürliche Kindschaft: sie ist ohne allen Sinn, wenn ein Kind der natürliche Rechts-

erbe der Eltern, die es erzeugt haben, ist. Es schließt also die Adoption die natürliche Sohnschaft aus. Darum kann der natürliche Sohn niemals Adoptivsohn sein. Also kann der Mensch Christus wie nicht Adoptivsohn Mariens, so nicht Gottes genannt werden, ohne seine natürliche Sohnschaft Gottes zu leugnen.

5. Dieses vorausgesetzt, ist auch ein anderer Gedanke, der an die Definition, welche der heil. Thomas von der Adoption gibt, anknüpft, beweiskräftig. Er definirt sie personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumtio[1]). Die Menschheit Christi hat niemals als Person existirt, sondern wurde in der Hypostase des Logos erschaffen; sie war noch weniger der Gottheit fremd, sondern mit dem Beginne ihrer Existenz Eigenthum Gottes, des Logos. Und da dieser Sohn Gottes ist, war es auch sogleich der Mensch Christus. Behaupten also: dieser Mensch sei Adoptivsohn Gottes, heißt die hypostatische Union überhaupt und jedenfalls die sofortige Einigung mit dem Anfang der Existenz der Menschheit leugnen.

Der heil. Thomas gibt die Grundgedanken gegen den Adoptianismus in folgenden Sätzen: Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. Unde et in prima parte dictum est, quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam . . . Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptionis. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet, Christum hominem dici filium adoptivum[2]).

6. Vorstehendes beweist also, daß Jesus Christus in keiner Weise Adoptivsohn Gottes genannt werden könne, weder wenn man die Adoption mit der natürlichen Sohnschaft verbindet, noch weniger wenn man dieselbe geradezu in Gegensatz zur natürlichen Sohnschaft setzt. Dabei ist natürlich immer der streng juristische Sinn des Wortes zu Grunde gelegt; versteht man dagegen „Annahme" in einer weiteren Bedeutung, so kann man, wie dies die Väter bisweilen thun, von einer Adoption Christi, die einigermaßen mit der unsrigen übereinstimmt, reden. So erklären sich die Worte des heil. Hilarius: Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adop-

1) 3. p. q. 23. a. 1. — 2) 3. p. q. 23. a. 4.

tatur[1]), und die des heil. Augustinus: Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus[2]). Hier ist es offenbar nur die Unverdientheit unserer Gnade, welche mit der Gnade der Annahme der Menschheit verglichen wird.

Mehr Schwierigkeit macht ein Ausspruch des heil. Cyrillus v. Al., der gerade die juristischen Termini der Adoption (θετός, γράφεσθαι) auf Christus anwendet. Wenn Jemand θέσει etwas ist, so ist er es nicht φύσει.

Πρέποι ἂν δή ποτε δέδοσθαι νομίζειν τὸ ὄνομα τῷ υἱῷ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὅτε καὶ σχῆμα τὸ καθ' ἡμᾶς ὑποδὺς ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν εἰς υἱὸν ἐγράφετο θεοῦ, θετός μεθ' ἡμῶν καὶ δι' ἡμᾶς ὁ γνήσιος[3]).

Aber es ist klar, daß der große Gegner des Nestorius keine doppelte Sohnschaft in Christus mit jenem Häresiarchen einführen wollte, sondern eben nur sagen wollte, daß dieser Mensch nicht von Natur aus, sondern durch eine positive That der göttlichen Güte Gottes Sohn wurde. Höchstens könnte der heilige Lehrer der Ansicht gewesen sein, der Emmanuel sei auch noch Adoptivsohn Gottes neben seiner natürlichen Sohnschaft; denn nur so ist der Nestorianismus ausgeschlossen. Aber es ist auch nicht einmal wahrscheinlich, daß der große Lehrer das Unlogische einer solchen Annahme und den innigen Zusammenhang einer solchen Fassung mit dem Nestorianismus nicht sollte bemerkt haben.

II. Wir haben oben eine theologische Meinung erwähnt, welche Jesus Christus nicht blos in Bezug auf seine Menschheit, in seiner Menschheit, als Mensch, sondern kraft seiner Menschheit natürlichen Sohn Gottes genannt wissen will. Diese Meinung wurde schon von mittelalterlichen Theologen vorgetragen, von Suarez aber und besonders von Vasquez schärfer vertheidigt. Sie machen geltend, daß die Menschheit Jesu Christi nicht in accidentaler Weise, wie wir, durch die heiligmachende Gnade Gott ähnlich und Kind Gottes ist, sondern substantiell durch die hypostatische Union mit der Heiligkeit Gottes gesalbt. Er ist demnach auch natürlicher Erbe des Himmels und kann in diesem Sinne natürlicher Sohn Gottes genannt werden.

1. Diese Lehre scheint dem Adoptianismus diametral entgegengesetzt, da sie selbst der Menschheit nach und kraft der Menschheit Jesus Christus wahren und natürlichen Sohn Gottes nennt.

---

1) De Trinit. t. II. n. 27. Vgl. auch S. Thom. 3. p. q. 23. a. 4. ad 1m. Vielleicht ist aber hier adoratur zu lesen.

2) De praed. Sanct. c. XV; vgl. S. Th. ib. ad 2m.

3) Dial. III. de Trinit.

Aber im Grunde sprechen mehrere der gegen die Adoptianer gerichteten Argumente auch gegen diese Lehre.

Es sei ferne von uns, darin einen Irrthum gegen den Glauben zu erblicken: die genannten Theologen leugnen ja nicht die natürliche Sohnschaft des Menschen Jesus, der wie der Logos wahrhaft von ewig gezeugt ist. Den Begriff der Adoption, welcher den der natürlichen Kindschaft ausschließt, kann man auch nicht gegen sie in's Feld führen, auch nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit einer doppelten Kindschaft in einem und demselben Suppositum. Denn diese Unmöglichkeit besteht nicht, wenn die Väter oder Erzeuger verschieden sind. Nun aber ist Jesus Christus wegen seiner von der Gottheit gesalbten Menschheit nicht Sohn des Vaters, welcher den Logos erzeugte, sondern Sohn der heiligen Dreifaltigkeit, denn diese Sohnschaft geht auf denselben Vater, wie unsere Adoption, nur daß sie uns zufällig, Christus wesenhaft und natürlich ist.

Aber gerade weil die heilige Schrift und das ganze christliche Alterthum nur eine Sohnschaft Jesu Christi kennen, nämlich die, welche der Zeugung aus dem Vater entspricht, also auf den Vater allein geht, nirgends aber eine Andeutung eines Kindesverhältnisses zu der heiligen Dreifaltigkeit sich findet, so ist letzteres wenigstens praeter fidem. Weßhalb der heil. Thomas ganz entschieden erklärt: „Christus darf nicht Sohn Gottes genannt werden weder wegen der Schöpfung, noch wegen der Heiligung, sondern blos wegen der ewigen Zeugung. Und deßhalb darf Christus in keiner Weise Sohn des heiligen Geistes oder auch der allerheiligsten Dreifaltigkeit genannt werden [1]."

Und der Grund davon ist: „Was einem zukommt in vollkommener Weise, das ist ihm nicht in seiner unvollkommenen Weise beizulegen. Weil Sokrates von Natur und in eigentlicher Weise Mensch ist, darf man ihn nicht in abgeschwächtem Sinne Mensch nennen, in dem ein Bild Mensch genannt wird . . . Christus aber ist Sohn Gottes nach dem vollen Begriffe der Sohnschaft."

2. Man möchte dagegen einwenden, der Mensch Christus habe doch wohl in demselben Sinne Gott seinen „Vater" genannt, wie wir beten: Vater unser. Das „Gebet des Herrn" ist von ihm doch nicht blos uns als Gebetsformel übergeben worden, sondern wie er in allem unser Vorbild war, und was er lehrte, selbst übte, von ihm auch gebetet worden.

Aber jedenfalls konnte der Herr sein Gebet nicht in allem in demselben Sinne beten, wie wir. Er konnte z. B. nicht um Vergebung der Schuld, um Bewahrung vor der Versuchung für sich beten. Also brauchte er nicht in demselben Sinne Unser Vater zu beten, wie

1) 3. p. q. 32. a. 3.

wir. Im Gegentheil, er unterscheidet ausdrücklich das Verhältniß seines Vaters zu den Menschen von dem seinigen, wenn er sagt: „Ich steige hinauf zu meinem Vater und zu euerem Vater, zu meinem Gott und zu euerem Gott [1]).“

Vasquez beruft sich für seine Ansicht noch auf die Worte, welche bei der Taufe Jesu und während seiner Verklärung vernommen wurden: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe. Er behauptet sogar, der Papst Hadrian I. und das Concil zu Frankfurt hätten gegen die Adoptianer jene Worte so verstanden, daß Christus als Mensch Sohn der allerheiligsten Dreifaltigkeit oder des heiligen Geistes, der auf ihn in Gestalt der Taube herabkam, genannt werde.

Daß die Worte Hadrians nicht so verstanden werden können, weist Franzelin [2]) eingehend nach; aber wenn er auch geglaubt hätte, durch eine solche Fassung der Worte die Adoptianer widerlegen zu können, so wäre dieselbe nicht bindend für uns. Denn die Beweisführungen in den kirchlichen Entscheidungen fallen nicht unter das unfehlbare Lehramt.

Jedoch scheinen die Worte selbst und die Umstände, unter denen sie gesprochen wurden, auf jene Deutung hinzuweisen. Denn die Stimme ging doch nicht von Gott Vater als solchem aus, sondern von dem Gott, der nach außen wirkt. Das ist aber die Gottheit, welche allen drei Personen gemeinsam ist. Also ist auf die allerheiligste Dreifaltigkeit die Stimme zu beziehen: sie also nennt sich Vater des soeben im Jordan getauften Menschen. Dieser ist also als Mensch Sohn der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Allerdings ist die Stimme von Gott als solchem und nicht vom Vater allein wunderbarerweise hervorgebracht worden: aber daraus folgt nicht, daß Gott als solcher gemeint ist, der den Menschen Christus seinen vielgeliebten Sohn nennt. Es könnten z. B. mehrere Mechaniker zusammenwirken, um einem Sohne Mittheilungen von seinem Vater zugehen zu lassen. Wenn dieselben ihn anreden: Mein Sohn, so bezieht sich dies „mein“ selbstverständlich nur auf den, welcher der eine Vater des Angeredeten ist. So kann bei jener wunderbaren Offenbarung das Mein auch nur auf den hinweisen, der als Vater Jesu Christi bekannt ist. Und so muß die Stelle erklärt werden, wenn, wie die Väter lehren, hier eine Offenbarung der drei Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit enthalten sein soll. Wie der heilige Geist in der Taube, der Sohn in dem Getauften, so muß der Vater in der Person des Redenden vorausgesetzt werden.

1) Joh. 20, 17. — 2) De Verbo incarn. th. 38.

Eine ähnliche Bemerkung ist auch in Betreff einer ganz analogen Stelle zu machen, an der Christus Sohn Gottes genannt wird, weil er vom heiligen Geiste empfangen ist. Die bewirkende Ursache der Menschwerdung, der Empfängniß ist die allerheiligste Dreifaltigkeit; denn es handelt sich um eine nach außen gehende Causalität: sie geht aber darauf, den Menschen zum Sohne Gottes, zur zweiten Person der Dreifaltigkeit zu machen. Dieser ist also nicht Sohn der Dreifaltigkeit, sondern nur Sohn des Vaters. Er ist auch nicht Sohn des heiligen Geistes, weil derselbe den Menschen Christus sich nicht consubstantial macht, sondern nur jene nach außen gehende Causalität Gottes ausübt, welche, weil sie ein vorzüglicher Act der Heiligung und Belebung ist, dem heiligen Geiste appropriirt wird.

Allerdings erklärt der Engel: „Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten: deßhalb wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden[1])."

Aber daraus folgt durchaus nicht, daß die Empfängniß vom heiligen Geist den Grund der Gottessohnschaft Jesu Christi bilde. Es unterliegt bei den Vätern und Exegeten gar keinem Zweifel, daß hier die eigentliche wahre Sohnschaft Jesu Christi, welche ihm kraft der ewigen Zeugung zukommt, zu verstehen sei. Diese kann aber in keiner Weise auf den heiligen Geist zurückgeführt werden. Es bieten sich aber auch zwei sehr befriedigende Erklärungen jenes „deßhalb" dar, welche die wahre Sohnschaft Jesu Christi unangetastet lassen. Man kann nämlich unter der „Kraft des Höchsten", welche die Jungfrau überschatten wird, den ewigen Sohn Gottes selbst verstehen. Der heilige Geist wird die bewirkende Ursache sein, daß die Kraft des Höchsten in der innigsten Weise in dich sich versenkt, sich mit der in dir empfangenen Menschheit vereinigt, darum wird dein heiliges Kind Sohn Gottes sein.

Man kann aber auch das „deßhalb" blos als Erkenntnißgrund nehmen. Der heilige Geist wird die jungfräuliche Empfängniß bewirken; es wird also jetzt in Erfüllung gehen, was Isaias geweissagt: „Siehe die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und derselbe wird Emmanuel heißen." Deßhalb wird dein Kind Sohn Gottes, Emmanuel sein, weil die Prophezeiung erfüllt werden muß, daß der von der Jungfrau Geborene der Sohn Gottes ist.

3. Nach allem dem liegt kein Grund vor, neben der natürlichen Sohnschaft Jesu Christi, welche ihm von dem ewigen Sohn Gottes mitgetheilt worden ist, eine andere anzunehmen. Den Adoptianern

---

1) Luk. 1, 35.

gegenüber könnte allerdings eine solche secundäre natürliche Sohnschaft geltend gemacht werden, etwa in folgender gutgemeinten Fassung: Wenn außer jener ewigen Sohnschaft noch eine andere in Christus zulässig wäre, so müßte man diese eher eine natürliche Kindschaft als ein Adoptionsverhältniß nennen.

Scheeben[1]) ist der Ansicht, an Stelle dieser unfruchtbaren scholastischen Speculation in Betreff einer zweiten Kindschaft Christi könnte mit besserem Erfolge das bräutliche Verhältniß zwischen der Menschheit und dem Logos gesetzt werden. Allerdings als Liebesverhältniß wäre es sehr geeignet, die unfaßbare Liebe im Gottmenschen uns recht anschaulich vorzustellen. In diesem Sinne haben denn auch manche Schrifterklärer die im Hohenliede geschilderte Vermählung von der Menschwerdung, unter der Braut die Menschheit Jesu Christi verstanden. Nach einer andern Seite liegt aber dieses Verhältniß der Nestorianischen Auffassung näher, als selbst der Adoptianismus in seiner milderen Form, und darf deßhalb nur mit Vorsicht vorgetragen werden.

III. 1. Mit der Benennung Adoptivsohn hängt die des Knechtes, servus, enge zusammen. Wenn die Adoptianer diese Benennung Christi für sich in Anspruch nahmen, suchten ihre katholischen Gegner dieselbe soviel als möglich abzulehnen. Der heil. Thomas macht sich die Schwierigkeit: „Christus, insofern er Mensch ist, ist Knecht. Es ist aber würdiger, Adoptivsohn zu sein, als Knecht. Also müßte Christus noch viel eher seiner Menschheit nach Adoptivsohn genannt werden." — Er gibt aber auch die Antwort: Die Knechtschaft bezieht sich nicht blos auf die Person, sondern auch auf die Natur, was von der Sohnschaft nicht gesagt werden kann[2]).

Dies bedarf jedoch einer näheren Erklärung. Knecht, Diener, servus kann allerdings auch die Person bezeichnen, wie Sohn. Die Knechtschaft ist nicht minder ein persönliches Verhältniß, wie das der Sohnschaft: denn nur eine Person kann eigentlich Diener, Knecht genannt werden, nicht ein Theil einer Natur, auch nicht die Natur selbst. Und so verstanden kann Christus nicht Diener, Knecht Gottes genannt werden. Und doch wird ihm diese Benennung besonders im A. T. fast als charakteristischer Name insbesondere bei Isaias (c. 42) gegeben. Allerdings steht an manchen Stellen puer, παῖς, נַעַר; aber diese Worte bezeichnen häufig weniger ein Sohnsverhältniß, als das eines jugendlichen Sklaven. Und derselbe Name

1) Handb. der kath. Dogm., 3. Bd., §. 241a.
2) 3. p. q. 23. a. 4. ad 3m.

wird dem Volke Israel, dem „Knechte Gottes", gegeben, und geht sodann bisweilen typisch auf Christus [1]).

Allerdings ist Knecht Gottes, עֶבֶד יְהוָה, ein ständiger Ausdruck für Messias im A. T.; im N. T. dagegen wird er nicht nur nicht so genannt, sondern im Gegentheil wird er als υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ dem Moses als πιστὸς θεράπων entgegengestellt [2]). Wenn der heil. Paulus von ihm sagt, daß er die Gestalt des Knechtes, d. h. die Wesenheit des Menschen angenommen habe, so wird er damit nicht selbst als Knecht bezeichnet, sondern als Inhaber einer natura creata, die als solche Gott gegenüber serva ist. Gerade darin liegt die Schwierigkeit, daß ein Name, der, wie servus, auf die Person geht, dem Sohne Gottes beigelegt wird, dessen Person in keiner Weise Knecht sein kann.

Um die Ausdrücke des A. T. zu rechtfertigen, haben die Vertheidiger der kirchlichen Lehre gegen die Adoptianer mit Recht hervorgehoben, daß das A. T. noch nicht so klar von der Person des Messias spricht, wie das N. T. Die Gottheit desselben, seine eigentliche Sohnschaft, zu der die Knechtschaft im Gegensatz steht, war nicht so klar ausgesprochen, und konnte es nicht sein, weil sonst das Geheimniß der Dreifaltigkeit, das uns Gott den Vater und den Sohn als besondere Personen kennen lehrt, ganz klar hätte erkannt werden müssen. Insbesondere ist die Benennung Knecht Gottes an den typischen Stellen des A. B. leicht erklärlich. Der Typus ist stets unvollkommener als das Antitypon; wenn darum Christus im Volke Israel, in David typisch Knecht Gottes genannt wird, so muß bei der Uebertragung des Typus auf ihn alle Unvollkommenheit abgestreift werden. Gerade so ist es ja auch mit der Benennung Sohn Gottes. Die Stelle bei Oseas (11, 1): „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen," geht im typischen Sinne auf Christus [3]), im buchstäblichen auf das Volk Israel. Und doch ist Christus in ganz anderem Sinne Sohn Gottes als Israel.

Es kommt also vor allem darauf an, wie man den Ausdruck „Knecht Gottes" versteht, um ihn Christus beilegen zu können, oder von ihm zu verneinen. Darum wird der Ausdruck von den Vätern bald verworfen, bald gebraucht, oder sogar vertheidigt. Wie wir den heil. Thomas bemerken hörten, braucht Knecht nicht nothwendig Personalbenennung zu sein. Es kann servus adjectivisch genommen werden = servilis, dann bezeichnet es nicht, wie das Substantivum, ein Subject, eine Person, sondern eine Eigenschaft, und

1) Matth. 2, 15. Vgl. Oseas 11, 1. — 2) Hebr. 3, 5.
3) Matth. 2, 15.

kann also der Person Jesu Christi beigelegt werden. Aber selbst als Substantivum in der Verbindung „Knecht Gottes" oder noch deutlicher „Diener Gottes" bezeichnet es gleichfalls nicht immer eine Person, sondern eine Eigenschaft. „Diener Gottes" ist sachlich so viel als religiös, gottesfürchtig, gottunterthänig. Und in diesem Sinne kann man ganz unbedenklich Christus einen Knecht Gottes nennen. Freilich wird es immer correcter sein, hinzuzufügen: „seiner Menschheit nach". Denn ohne diese Restriction wird das Prädicat leicht auf das ganze Subject bezogen.

Als häretisch muß nur diejenige Fassung bezeichnet werden, welche das servus in Gegensatz zum filius naturalis und adoptivus setzt und erklärt: Christus sei seiner Menschheit nach nur eine der Gottheit fremde Person, wie es eben der Knecht ist, der nicht einmal an Kindesstatt angenommen ist.

2. Aehnlich wie die Bezeichnung „Knecht" sind auch einige andere, wie „Geschöpf", „unterthänigsein" zu beurtheilen.

Zwar kann man nicht schlechthin sagen: Christus ist geschaffen, oder ein Geschöpf, weil dies dem Wortlaute nach auf die ganze Person geht. Fügt man aber hinzu: der Menschheit nach, so kann der erste Ausdruck gar kein Bedenken erregen, da geschaffen sein keine Person bezeichnet. Aber selbst der Ausdruck: Christus ist seiner Menschheit nach ein Geschöpf, ist zulässig, da dieses Prädicat, obgleich es als ein substantivum concretum auf die Person geht, doch mehr an die Eigenschaft der Geschöpflichkeit denken läßt.

Noch zulässiger ist es, Christus seinem Vater unterworfen, oder unterthänig, unterwürfig zu nennen[1]).

Der heil. Thomas gibt eine dreifache Unterwürfigkeit oder Inferiorität des Menschen Christus zu. Cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea, quae sunt propria illi naturae. Natura autem humana ex rei conditione habet triplicem subjectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis . . . natura autem creata habet quamdam participationem divinae bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundo humana natura subjicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scl. natura humana sicut et quaelibet creatura subjacet operationi divinae dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subjicitur quantum ad proprium suum actum, inquantum scl. propria voluntate obedit mandatis ejus.

Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de se

---

1) Cum autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. 1 Kor. 15, 28.

ipso confitetur. Primam quidem: Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus (Matth. 19, 17) ..... Et ex hac ratione Pater dicitur major Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, inquantum omnia, quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur ... Et haec est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit ejus ordinationi subjecta, secundum illud (Sap. 16, 24): Creatura tibi factori deserviens. Et secundum hoc etiam Filius Dei dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibi ipsi dicens: Quae placita sunt ei facio semper (Joann. 8, 29) ....[1]).

Daraus würde allerdings folgen, daß Christus sich selbst unterworfen sei[2]). Darin liegt aber nichts Ungereimtes, wenn man es nur genauer erklärt. Derselbe Christus ist als Mensch, d. h. seiner Menschheit nach sich selbst seiner Gottheit nach, als Gott unterworfen. Dasselbe Bedenken erhebt sich auch gegen die Knechtschaft Jesu Christi und noch stärker gegen den Ausdruck: Christus ist ein Geschöpf, erschaffen: Also muß er sein eigener Knecht sein, muß von sich selbst erschaffen, sein eigenes Geschöpf sein. Aber man braucht die Ausdrücke nur wie oben zu erklären: Christus ist seiner Menschheit nach von sich selbst als Gott erschaffen; seiner Menschheit nach ist er Knecht seiner selbst, insofern er Knecht Gottes ist. Der heil. Cyrillus und Johannes von Damascus halten es für unsinnig und gottlos zu sagen, Christus sei sich Knecht und Herr, aber nur in dem Sinne, wie der heil. Thomas bemerkt, als damit eine zweifache Person bezeichnet wird[3]).

Es ist bemerkenswerth, daß die heilige Schrift, bezw. das N. T. in den Ausdrücken, welche die Abhängigkeit, Unterthänigkeit Jesu Christi bezeichnen, diese nicht auf Gott, sondern regelmäßig auf den **Vater** beziehen. Dem Vater ist er gehorsam, des Vaters Willen erfüllt er, zum Vater betet er u. s. w. Selbst da, wo Gott genannt wird, muß dies wohl in dem bekannten Sinne genommen werden, wo der Name Gott dem Vater appropriirt wird. So in der bekannten[4]) Stelle des ersten Korintherbriefes, so auch in den Worten am Kreuze: „**Mein Gott**, warum hast du mich verlassen!" Denn sein erstes und letztes Wort am Kreuze geht auf den Vater: „Vater, verzeihe ihnen!" „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!" Also auch der Ausdruck der Verlassenheit. Da aber diese Klage mit den Psalmworten ausgedrückt wird, schließt sich der Herr an das „Mein Gott" des Psalmisten an.

1) 3. p. q. 20. a. 1. — 2) Ibid. a. 2. — 3) L. c. ad 1m.
4) S. Note auf vor. Seite.

Diese ständige Ausdrucksweise hat ihren guten Grund. Erstens wird damit der etwas befremdende Gedanke, als wenn Christus zu sich selbst betete, ausgeschlossen. Freilich ist es die Gottheit aller drei Personen, zu der er betet, der er gehorcht u. s. w. Daß das Gebet an den Vater gerichtet wird, der vom Sohne real unterschieden ist, ist dem gewöhnlichen Verhältnisse des Dieners zum Herrn, des Untergebenen zum Höheren entsprechender. Sodann zweitens ist es immer der wahre Sohn Gottes, der betet, gehorcht, wenn freilich in seiner menschlichen Natur. Naturgemäß richtet diese Person ihr Gebet an ihren natürlichen Vater[1]).

3. Die Scholastiker und Theologen führen auch weitläufige Untersuchungen darüber, ob Christus vorherbestimmt genannt werden könne. Dieselben scheinen aber von geringerer Bedeutung, da sie durch die Uebersetzung der Vulgata von einer Stelle des Römerbriefes[2]) veranlaßt wurden: Qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Chr. D. N.

Mit praedestinatus gibt die Uebersetzung das Griechische ὁρισθέντος. Dieses Wort bezeichnet aber nicht vorherbestimmen, sondern bestimmen oder erklären, erweisen. In letzterer Bedeutung, die ganz und gar dem Zusammenhang und dem Wortlaute entspricht, nimmt es mit andern griechischen Vätern der heil. Chrysostomus, indem er erklärt, durch die Wunderwerke des heiligen Geistes, durch die Auferstehung ist er als Sohn Gottes erwiesen worden. Ὅρος ist ja der gewöhnliche terminus für Definition, Erklärung, und ebenso ὁρίζειν von definiren, erklären.

Aber wenn man ὁρίζειν auch in der Bedeutung von festsetzen, bestimmen nimmt, gibt es einen guten Sinn, ohne daß man eine Vorherbestimmung Christi zu denken braucht, die allerdings Schwierigkeiten macht und gerade auch wegen der darin liegenden Zeitfolge[3]). Wir haben darum keinen Grund, auf die „Prädestination" Jesu Christi näher einzugehen, zumal Franzelin, obgleich er die Uebersetzung der Vulgata billigt, doch erklärt, es handle sich blos um Worte, nicht um die Sache[4]). Es genügt darum, die bündige Lösung der Frage, wie sie der heil. Thomas gibt, hier einfach herzusetzen.

„Die Vorherbestimmung im eigentlichen Sinne ist eine von Ewigkeit erfolgte Anordnung Gottes dessen, was in der Zeit durch die Gnade Gottes geschehen soll. Es ist aber in der Zeit durch die Gnade der Einigung von Seiten Gottes geschehen, daß der Mensch Gott und

1) Vgl. auch Scheeben, §. 242, V. — 2) Röm. 1, 3.
3) S. S. Thom. 3. q. 24. a. 1. ad 3m. 4) De verbo Incarn. p. 371.

Gott Mensch wurde. Man kann aber nicht sagen, Gott habe von Ewigkeit nicht angeordnet, daß er dies in der Zeit thun werde, weil sonst dem Geiste Gottes etwas Neues vorkäme. Und deßhalb muß man sagen, daß die Vereinigung der beiden Naturen in Christus unter die ewige Vorherbestimmung Gottes fällt, und das ist der Grund, daß Christus vorherbestimmt ist[1])."

Er macht sich dann die Schwierigkeit: „In Christus kann man zweierlei betrachten, nämlich die menschliche Natur und die Person. Man kann aber nicht sagen, daß Christus in Bezug auf die menschliche Natur prädestinirt sei, denn der Satz: ‚die menschliche Natur ist der Sohn Gottes' ist falsch. Aber auch nicht in Bezug auf die Person, denn jene Person hat nicht aus Gnade, daß sie Sohn Gottes ist, sondern von Natur. Die Prädestination aber geht auf das, was aus Gnade gegeben wird. Also ist Christus nicht prädestinirter Sohn Gottes."

„Darauf ist zu erwidern, daß Manche meinten, die Prädestination sei von der Natur, nicht von der Person zu verstehen, da der menschlichen Natur die Gnade zu Theil wurde, daß sie mit dem Sohne Gottes in der Einheit der Person vereinigt wurde. Aber so wäre der Ausdruck des Apostels uneigentlich aus zwei Gründen. Erstens aus einem allgemeinen, denn man sagt nicht, daß die Natur, sondern daß das Suppositum prädestinirt werde . . . Zweitens aus dem besonderen Grunde, weil Sohn Gottes zu sein der menschlichen Natur nicht zukommt . . . Es kann also nur der Person Christi die Prädestination beigelegt werden, nicht zwar in Bezug auf sich, oder insofern er in der göttlichen Natur subsistirt, sondern sofern er in der menschlichen Natur subsistirt. Weßhalb der Apostel nach den Worten: Qui factus est ei ex semine David secundum carnem, hinzufügt: Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute, um zu verstehen zu geben, daß er, insofern er aus dem Samen Davids dem Fleische nach geworden ist, zum Sohne Gottes in der Kraft vorherbestimmt wurde. Denn obgleich jener Person für sich betrachtet natürlich ist, Sohn Gottes in der Kraft zu sein, so ist es ihr doch nicht natürlich der menschlichen Natur nach; in Bezug auf sie kommt es ihr zu durch die Gnade der Einigung[2])."

---

1) 3. p. q. 24. a. 1.

2) L. c. ad 2^{m}. Das Gesagte erläutert der heilige Lehrer noch durch einen eigenen Artikel, in dem er die Frage beantwortet, ob der Satz: Christus als Mensch ist vorherbestimmter Sohn Gottes, wahr oder falsch sei. Er antwortet: In praedestinatione duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae et secundum hoc importat antecessionem quamdam respectu ejus quod sub praedestinatione cadit. Alio modo potest con-

Das Befremdende in dem Ausdrucke: Christus ist zum Sohne Gottes prädestinirt worden, kommt für uns zum Theil daher, daß die Prädestination die speciellere Bedeutung der unverdienten gnadenreichen Vorherbestimmung eines Menschen zur Glorie und zur Adoption aus Gnade hat. Christus aber ist nicht aus Gnade zur Glorie oder gar zur Adoption aus Gnade bestimmt worden, sondern erstere kam ihm wegen der hypostatischen Union nothwendig zu, letzteres ist gänzlich auszuschließen. Auch ist kein existirendes Suppositum da, das zur Sohnschaft Gottes vorherbestimmt werden konnte, wie wir als existirende Menschen zu Kindern Gottes bestimmt werden. Denn das Suppositum Sohn Gottes ist von Natur Gottes Sohn.

Letzteres Bedenken gegen die „Prädestination" Christi" ist durch Obiges erledigt; ersteres ist so wenig eine Schwierigkeit, daß der heil. Thomas[1]) die Prädestination Christi als Vorbild unserer Prädestination hinstellt. „Einmal in Bezug auf das Gut, zu dem wir vorherbestimmt werden; denn er ist prädestinirt, natürlicher Sohn Gottes zu sein, wir aber zur adoptiven Kindschaft, die ein Abbild der natürlichen Sohnschaft ist . . . Sodann in Bezug auf die Unverdientheit. Denn offenbar ist die Menschheit Jesu Christi ohne alles Verdienst mit dem Sohne Gottes vereinigt worden."

§. 369.

Beginn, Fortbestand und ewige Dauer der hypostatischen Union.

Die Menschheit Jesu Christi war seit dem ersten Augenblick ihres Daseins mit dem Logos vereinigt, sie blieb ihr ganzes Leben lang, auch im Tode, mit ihm geeinigt, und wird in alle Ewigkeit mit ihm Eins sein.

Was Nestorius über den Anfang seiner moralischen Einigung gelehrt, ist nicht recht ausgemacht. Nach Manchen hat er sie vom ersten Augenblicke an erfolgen lassen, nach Andern erst im Verlaufe des Gnadenlebens des Menschen Jesus. Franzelin vertritt eine

siderari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae. Nam natura humana non fuit semper Verbo unita, et ei etiam per gratiam hoc est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione naturae humanae praedestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit (de praed. SS. c. 15): »Praedestinata est ista humanae naturae tanta et tam excelsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet.« Hoc autem dicimus alicui convenire secundum quod homo, quod ei competit ratione humanae naturae. Et ideo dicendum quod »Christus secundum quod homo est praedestinatus esse Filius Dei« (August. l. c.). L. c. q. 24. a. 2.

1) L. c. a. 3.

mittlere Ansicht: Nestorius habe die Einigung durch Gnade und Freundschaft schon im Anfange eintreten lassen, die höhere, innigere aber erst als Christus im weiteren Entwickelungsprocesse seines sittlichen Wandels vorangeschritten war. Das würde also heißen: Empfangen wurde er ohne Sünde, in der Gnade, aber zum besonderen Sohne und Gesandten Gottes dann bestellt, als er sich dessen würdig gemacht hatte.

Manche Gnostiker ließen den Aeon Christus sich mit dem Menschen Jesus erst bei der Taufe des letzteren vereinigen, um ihn vor dem Leiden wieder zu verlassen. Auch manche Väter glauben die Verlassenheit des Herrn am Kreuze von einer Trennung von der Gottheit verstehen zu müssen; in Verbindung mit dem Leben, meinten sie, habe Jesus Christus nicht den Tod erleiden können. Endlich behaupteten einige Häretiker, wie die Seleucianer, Photinus, daß Jesus Christus nach der Auferstehung seinen Leib auf Erden gelassen und mit der bloßen Gottheit in den Himmel aufgefahren sei. Diese χριστόλυται, wie sie Johannes v. Damascus richtig nennt, trafen merkwürdiger Weise mit einem Ausläufer der Monophysiten zusammen, welche die Zweiheit der Naturen nur bis zur Himmelfahrt zugaben und für das himmlische Leben Jesu Christi nur eine Natur zuließen. Ein Unterschied besteht zwischen beiden Annahmen allerdings: diese Monophysiten nahmen keine Trennung der Gottheit von der Menschheit an, sondern lassen die Menschheit in der Gottheit aufgehen. Aber dieselben Gründe, welche den ewigen Bestand des Gottmenschen darthun, widerlegen die eine wie die andere Behauptung [1]).

I. Man hat geglaubt, die ewige Dauer der Einigung sei vom Concil zu Chalcedon durch den Ausdruck ἀχωρίστως ausgedrückt worden; das coordinirte ἀδιαιρέτως schließe die Trennung der Gottheit von der Menschheit als nicht thatsächlich, das ἀχωρίστως als unmöglich aus. Dafür bieten die Worte aber keinen Anhaltspunkt: es soll vielmehr heißen: die beiden Naturen sind nicht zu scheiden und auch nicht von einander zu trennen.

1. Der eigentliche und letzte Grund der ewigen Dauer der Einigung liegt in der centralen Stellung und Bedeutung des Gottmenschen, der nicht blos unser Erlöser, sondern der Mittelpunkt der Schöpfung, das Haupt aller Engel und Menschen, sowie aller nur möglichen und denkbaren Geschöpfe ist. Es hat also die Vereinigung der menschlichen Natur mit der Gottheit nicht blos so lange zu dauern, bis er die Erlösung vollbracht, auch nicht blos so lange, bis er die Erlösung allen Geschlechtern im gottmenschlichen Sakramente auf Erden und als Fürsprecher und Hoherpriester im Himmel vermittelt hat, sondern

1) Vgl. oben S. 583 ff.

auch nach dem Abschluß und der Vollendung der Weltgeschichte ist er das bleibende ewige Centrum im Stadium der Vollendung.

2. So stellt ihn uns der heil. Paulus dar, wenn er in jenem Zustande alles dem Sohne, und den Sohn nur dem Vater unterworfen erklärt. „Denn er muß herrschen, bis er alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt hat ... Wenn aber Alles ihm unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn dem unterworfen werden, der ihm Alles unterworfen hat, damit Gott Alles in Allem sei[1]).“

II. Am wichtigsten und darum auch entschiedensten in der Kirche behauptet und am klarsten in der Offenbarung enthalten ist der erste Punkt: Die Menschheit Jesu Christi ist vom ersten Augenblicke ihres Daseins mit dem Logos vereinigt worden. Sie hat auch nicht einen Augenblick für sich bestanden, sondern sie ist nicht nur für den Logos, sondern im Logos selbst erschaffen, bezw. erzeugt worden. Und da das Erzeugtwerden nicht eigentlich von der Natur gilt, sondern von der Hypostase, so ist in voller Wahrheit zu sagen: Der Logos selbst ist in seiner menschlichen Natur erzeugt worden.

1. Das wird auch in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen ausdrücklich erklärt. So schon im Apostolischen Symbolum: „Ich glaube ... an Jesus Christus, seinen Eingeborenen Sohn, empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maria, der Jungfrau.“ Das Empfangenwerden ist aber der allererste Anfang des Daseins, es fällt mit dem Erzeugtwerden sachlich zusammen: dies wird aber vom Sohne Gottes selbst ausgesagt; also ist der Sohn Gottes selbst erzeugt worden in seiner menschlichen Natur. Daß derselbe von Maria geboren wurde, würde freilich auch schon den Nestorius widerlegen, da es eine physische Einigung des Logos mit der Menschheit verlangt, beweist aber nicht gerade die Einigung der Menschheit mit der Gottheit vom Augenblicke der Empfängniß an. Aber auf Maria, die Jungfrau, ist zu beziehen: empfangen vom heiligen Geist. Denn ein anderes Subject der Empfängniß ist nicht denkbar. Also war schon in der Empfängniß die Menschheit mit dem Logos vereinigt.

Letzteres ist auch in der kirchlichen Erklärung, daß Maria θεοτόκος sei, enthalten: es bezeichnet nicht blos Gottesgebärerin, sondern auch Gotteserzeugerin, Gottesmutter. Diese Mutterschaft schließt beides ein: Erzeugen, bezw. empfangen und gebären. Da nun die seligste Jungfrau von der Schrift selbst Mutter des Herrn genannt wird, so ist auch in diesem Ausdrucke die ursprüngliche Verbindung der Menschheit mit der Gottheit enthalten, namentlich wenn man bedenkt, daß die vom heiligen Geist erfüllte Elisabeth die Jungfrau Maria so nannte vor der Geburt des Herrn, alsbald nach der Empfängniß[2]).

1) 1 Kor. 15, 25. 28. — 2) Luk. 1, 43.

2. Nach dem heil. Paulus stammt der Sohn Gottes selbst aus dem Weibe, aus dem Samen Davids. „Gott sandte seinen Sohn, aus dem Weibe geworden[1]" (γενόμενος). „Von seinem Sohne, der aus dem Samen Davids stammt dem Fleische nach[2]." Dem Wortlaute nach könnte γενόμενον ἐκ γυναικός vom bloßen Gebären verstanden werden, aber der Parallelismus mit τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος τοῦ Δαβίδ zeigt, daß der Ausdruck in einem Sinne genommen werden muß, welcher auch die natürliche Erzeugung einschließen kann, etwa im Sinne von abstammen, oder in dem noch weiteren Sinne von werden, was zu dem folgenden γενομένον ὑπὸ νόμον am besten passen würde. In beiden Fällen hat die seligste Jungfrau den Sohn Gottes nicht blos geboren, sondern ihm das Dasein dem Fleische nach gegeben: Denn nur dann stammt er von ihr ab, nur dann ist er aus ihr geworden. Deßhalb bemerkt der Ehrw. Beda der Sache nach ganz richtig: Neque audiendi sunt, qui legendum putant natum ex muliere, factum sub lege; sed: Factum ex muliere, quia conceptus ex utero virginali, carnem non de nihilo, non aliunde, sed materna traxit ex carne: alioquin nec vere filius hominis diceretur, qui originem non haberet ex homine[3]).

3. Die heiligen Väter haben mit nicht geringerem Nachdrucke die Annahme der menschlichen Natur seit dem ersten Augenblicke ihres Daseins wie die reale Einigung überhaupt gegen Nestorius betont; ja letztere beweisen sie durch das erstere. So wenn sie oft erklären, der Sohn Gottes habe nicht eine menschliche Person, sondern eine menschliche Natur angenommen, d. h. von einer zweifachen Person kann in Christus gar keine Rede sein, weil der Mensch niemals für sich, als Person existirte, sondern sogleich als Eigenthum des Logos geschaffen wurde.

Der Hauptvertheidiger der Einheit des Gottmenschen, Cyrill, schreibt in seinem ersten Briefe an Nestorius: „Denn nicht erst ist ein gewöhnlicher Mensch von der heiligen Jungfrau geboren worden, auf welchen nachher das Wort herabgestiegen wäre, sondern man muß sagen, daß Es eine fleischliche Erzeugung bestanden hat, weil schon vom Mutterschooße aus die Einigung erfolgt ist." Selbst der nestorianisirende Theodoret erklärt, nicht der kleinste Augenblick habe zwischen der Annahme des Fleisches und seiner Verbindung mit dem Worte gelegen[4]). Johannes v. Damascus faßt die bezüglichen Aussprüche der griechischen Väter in folgender Weise zusammen: „Das Wort ist nicht mit dem Fleische, das in eigener Person schon für sich existirt hätte, geeinigt worden, sondern dem Schooße der heiligen

1) Gal. 4, 4. — 2) Röm. 1, 3. — 3) Lib. IV. c. 49. in Luc. II.
4) Dial. 2. (Migne 83, 139.)

Jungfrau in seiner eigenen Person, ohne umschränkt zu werden, einwohnend, ließ er aus dem eigenen keuschen Blute der immerwährenden Jungfrau das Fleisch mit geistiger und vernünftiger Seele begabt in's Dasein treten, indem er die Erstlinge der menschlichen Natur annahm und das Wort selbst dem Fleische Hypostase wurde[1])." Der heil. Vincenz von Lerin spricht sich als Repräsentant der abendländischen Anschauungen in folgender Weise aus: Haec igitur in Christi persona unitas nequaquam post Virginis partum, sed in ipso virginis utero compacta est et perfecta. Vehementer enim praecavere debemus, ut Christum non modo unum, sed etiam semper unum confiteamur: quia intoleranda blasphemia est, ut etiamsi nunc eum unum esse concedas, aliquando tamen non unum, sed duos fuisse contendas, unum scl. post tempus baptismatis, duos vero sub tempore nativitatis. Quod immensum sacrilegium non aliter profecto vitare poterimus, nisi unitum hominem Deo sed unitate personae non ab ascensu vel resurrectione vel baptismo, sed jam in matre, jam in utero, jam denique in ipsa virginali conceptione fateamur[2]).

Ausführlicher gibt die Lehre der Väter Petavius[3]).

III. Weniger entschieden und allgemein behaupten die Väter die Einigung für alle Momente des irdischen Lebens des Gottmenschen; manche geben eine Trennung für die Zeit des Leidens zu, welche verschiedene Häretiker ausdrücklich behaupteten.

1. Immer besteht aber ein großer Unterschied zwischen den Ansichten jener Väter und der Meinung der Häretiker. Letztere meinten nämlich, der Logos habe sich vor dem Tode gefürchtet und habe darum den Leib und die Seele des Menschen Jesus verlassen. Dagegen glaubten jene Väter, in Verbindung mit dem Leben habe der Mensch nicht den Tod erleiden können, und der Logos habe darum nicht zwar die Seele, sondern nur den Leib verlassen. So erklärt Coustant die bezüglichen Aussprüche in der Vorrede zu den Werken des heil. Hilarius.

Es lassen aber jene Aussprüche der Väter noch eine günstigere Deutung zu. Das Verlassensein kann man nämlich von einer wirklichen Entziehung der Nähe der Gottheit, d. h. der beseligenden Anschauung ohne Aufhebung der hypostatischen Union verstehen. Die hypostatische Einigung und die selige Anschauung stehen ja nicht in einem so inneren nothwendigen Zusammenhange, daß die eine ohne die andere unmöglich wäre. Selbst wenn man, was gewiß zu viel behauptet ist, einen förmlichen Rechtsanspruch des mit dem Logos hypostatisch verbundenen Menschen auf die selige Anschauung zugestehen wollte, so hätte doch für

1) De fid. orth. III, 2. — 2) Common. c. 15. — 3) L. IV. c. 11.

Augenblicke aus triftigen Gründen dieses Recht suspendirt werden können. Wenn der Gottmensch jene äußerste Verlassenheit und die Todesangst mit der seligen Anschauung nicht erleiden konnte, so war dies Grund genug, für diese Momente des Leidens der heiligsten Seele des Herrn den Anblick der Gottheit zu entziehen. Wenn nun die Väter von einem wirklichen Verlassensein, Zurückziehen der Gottheit sprechen, so können sie von dieser sehr realen Entfernung der Gottheit aus dem Blicke der Seele verstanden werden.

Man könnte diese Auffassung von der zeitweiligen Aufhebung der seligen Anschauung allzu kühn nennen, wird sie doch von den Theologen selbst in einer gemäßigteren Fassung gemeinhin nicht zugegeben. Manche Theologen stellten nämlich die Behauptung auf, daß während des Leidens nicht die Anschauung Gottes selbst, wohl aber ihr beseligender Einfluß auf den Geist des Herrn aufgehoben gewesen. So M. Canus, Gregor v. Val., Salmeron, Maldonat. Aber trotz des hohen Ansehens dieser Theologen hat ihre Meinung keinen Anklang gefunden.

Dieselbe scheint allerdings wenig annehmbar, weil sie das Unmögliche voraussetzt. Denn es scheint eine innere Unmöglichkeit, daß ein Geist, der die unendliche Schönheit von Angesicht zu Angesicht schaut, nicht von ihr beseligt werde. Selbst Gottes Allmacht kann diese Wirkung nicht aufhalten. Die Analogie mit der Sonne, welche Canus anführt, beweist nichts. Wohl können Sonnenstrahlen durch die Allmacht Gottes nicht leuchtend und nicht wärmend werden, weil es sich hier um die Aufhebung einer physischen Kraft handelt; aber es ist metaphysisch unmöglich, daß die Schönheit Gottes den Geist, dem sie einstrahlt, nicht entzückt.

Weiter macht Kleutgen dagegen geltend, daß der Herr während seines ganzen Lebens gelitten habe, und also eigentlich fortwährend seine Seligkeit hätte suspendirt sein müssen[1]). Das würde natürlich noch mehr obige Ansicht von der Suspendirung der Anschauung selbst treffen. Nun, wir haben die Suspendirung nicht als These behauptet, sondern nur als letzten, möglichen Erklärungsversuch der Seelenleiden des Herrn hingestellt. Und so müssen wir auch diesem Einwurf gegenüber erklären: daß Jesus Christus Seelenschmerzen erlitten, kann nicht zweifelhaft sein. Die selige Anschauung ist aber nicht mit der unio hypostatica innerlich nothwendig verbunden; darum kann sie nicht mit Sicherheit für alle Momente des Lebens des Gottmenschen behauptet werden. Sollte sie also nicht mit den Leiden vereinbar sein, so kann sie so oft als sus-

1) Theol. d. Vorz., 3. Bd., S. 323.

pendirt angesehen werden, als der Heiland solche innere Leiden erduldete.

2. Im Grunde aber verlangen die klagenden Worte: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ nicht eine so weit gehende Entfernung der Gottheit. Auch wir gebrauchen dieselben Worte mit voller Berechtigung, wenn wir uns in großer Noth befinden, noch zutreffender aber, wenn wir innerlich in herbem Seelenschmerz allen Trostes entblößt, von der fühlbaren, beglückenden Nähe des Herrn gar nichts empfinden. Es konnte also der Sohn seinem Vater seine große Verlassenheit schon darum klagen, weil er ihn aus so großen Nöthen nicht errettet. Noch mehr aber, wenn seine Seele in eine so tiefe und herbe Trauer versenkt war, daß sie für sich allein genügen konnte, ihm das Leben zu nehmen.

Die Schwierigkeit liegt nun freilich gerade darin, wie eine durch die Anschauung Gottes ganz und gar beseligte, von dem Wesen Gottes vollständig eingenommene Seele eine so tiefe Trauer empfinden konnte. Nun, wenn eine andere Lösung der Schwierigkeit sich nicht darböte, müßte eben für die Zeit der Todesangst und der Verlassenheit am Kreuze eine Aufhebung der seligen Anschauung zugegeben werden. Doch ist sie auch bei der Annahme der Fortdauer nicht gerade unlöslich.

Wir können allerdings zugeben, daß ein gewöhnlicher Mensch diese beiden Zustände nicht gleichzeitig in sich vereinigen kann: höchste, unermeßliche Seligkeit und tiefsten, herbsten Seelenschmerz. Es reicht nicht hin zu sagen: die Seligkeit kommt ja von einem anderen Gegenstande als die Trauer, oder die Seligkeit ist in der geistigen Sphäre, die Trauer in der sinnlichen. Denn erstens erscheint es psychologisch unmöglich, daß in der Anschauung der unendlichen Schönheit, welche den Geist ganz und gar beherrscht, ein anderer leidvoller Gegenstand noch auf ihn Eindruck machen könne. Höchstens könnte man annehmen, daß der körperliche Schmerz, der von äußeren Ursachen herkommt, daneben bestehen könne. Selbst sinnliche Traurigkeit, von leidvollen Vorstellungen erzeugt, erscheint neben der unaussprechlichen Wonne des Gottschauenden schwer begreiflich. Dazu kommt aber zweitens, daß die Seelenangst des Herrn nicht rein sinnlicher Natur war, sondern, wie wir sahen, auch geistigen Motiven entsprang.

Dagegen ist also zu bedenken, daß das Seelenleben unseres Herrn nicht nach den gewöhnlichen psychologischen Gesetzen beurtheilt werden darf. Dieses Innenleben, welches die an und für sich unvereinbaren Zustände des viator und comprehensor in sich vereinigte, ist ein fortgesetztes Wunder, ist ein Geheimniß, das an der Unbegreiflichkeit der hypostatischen Einigung Theil nimmt. Wir müssen eine positive Einwirkung der Allmacht Gottes voraussetzen, welche entweder

während des ganzen irdischen Lebens des Herrn, oder doch in jenen Momenten des intensivsten Seelenschmerzes den Einfluß der seligen Anschauung auf die Seelenkräfte insoweit zurückhielt, daß dieselben von schmerzvollen Objecten berührt und afficirt werden konnten. Oder man kann eine solche dauernde Beeinflussung, Stärkung, Erhebung der Seelenkräfte annehmen, daß dieselben neben der seligen Anschauung geistigen und sinnlichen Schmerzes fähig waren.

3. Wollte man die Verlassenheit und die Todesangst des Herrn auf die sinnliche Sphäre einschränken, wie es der heil. Thomas wenigstens dem nächstliegenden Wortlaute[1]) nach zu thun scheint, so müßte man sich den seelischen Proceß ungefähr so denken: Dem Geiste des Herrn stellten sich die zukünftigen Leiden, die Sünden der Menschen dar nicht blos in geistiger Weise, sondern auch in sinnlicher Wirklichkeit. Während sie aber auf die geistigen Fähigkeiten keinen leidvollen Eindruck machen konnten, da dieselben ganz und gar von Seligkeit durchdrungen waren, konnten die sinnlichen Fähigkeiten, welche der Anschauung Gottes nicht fähig sind, durch die leidvollsten Vorstellungen das sinnliche Gemüth des Herrn auf's heftigste erregen und in die tiefste Trauer versetzen. Mit Bezug auf diese sinnliche Traurigkeit und Verlassenheit hätte dann der Herr erklärt: Meine Seele ist betrübt; warum hast du mich verlassen.

Aber auch so löst man die Schwierigkeit nicht rein psychologisch. Denn wenn auch die sinnlichen Fähigkeiten nicht unmittelbar durch die Anschauung Gottes beseligt werden können, so müssen sie es doch mittelbar. Denn wie derselbe heil. Thomas so häufig wiederholt, wegen der Einheit des menschlichen Compositums besteht ein solcher inniger Zusammenhang zwischen den geistigen und sinnlichen Fähigkeiten, daß die Zustände der einen auf die andern überfließen, wenigstens wenn sie intensiver auftreten. Es kann also die höchste Wonne, welche die geistigen Fähigkeiten in der Anschauung Gottes genießen, nicht in ihnen beschlossen bleiben: sie muß auf die sinnlichen überfließen, und sie in Anbetracht ihrer Intensität gegen schmerzvolle Eindrücke unempfindlich machen; jedenfalls kann sie es nicht bis zu einer Todesangst kommen lassen.

Man muß also auch hier annehmen, daß die Allmacht Gottes jenen Einfluß der geistigen Freude auf die Sinnlichkeit aufhält, bezw. die sinnlichen Fähigkeiten zu einer Leistung befähige, zu der sie natürlicher Weise nicht im Stande sind.

Da man also doch das Wunder auch so nicht entbehren kann, so entspricht es doch nach früher Gesagtem immer mehr der Natur der

---

1) 3. p. q. 18. a. 6. ad 3^m.

Sache, nicht blos sinnlichen, sondern auch und vor allem geistigen Schmerz im Herzen unseres Herrn anzunehmen.

4. Wir sagten, es sei der Natur der Sache entsprechender, nicht blos sinnlichen, sondern auch geistigen Schmerz in der Seele des Gottmenschen anzunehmen. Das ist jedenfalls zu wenig gesagt: ohne geistige Schmerzen des Herrn läßt sich sein Leben und die Erlösung kaum verstehen. Denn die sinnlichen Schmerzen sind als solche ohne sittlichen Werth, sie sind verdienstlos; es fehlt ihnen ja die freie Selbstbestimmung. Wenn ein Kranker im unbewußten Zustande noch so heftige Schmerzen leidet, dieselben können auf sittliche Werthschätzung keinen Anspruch machen. Hätte Jesus Christus nur sinnliche Schmerzen erlitten, so hätte er wohl Bewußtsein davon gehabt, aber sein geistiger Wille, ganz in die Gottheit versenkt und von ihrer Beseligung absorbirt, hätte nicht das mindeste davon empfunden. Dieselben könnten dem Willen also nur indirect zugeschrieben werden, insofern er dieselben gerne auf sich nahm. Das wäre aber eigentlich nur ein indirectes Wollen. Dagegen ist jeder Christ überzeugt, daß die Seelenleiden seines Herrn in sich verdienstlich waren, und uns als Vorbild und Trost im Leiden hingestellt werden können: das können sie aber nur als geistige Leiden. Der Satz, daß die Seelenschmerzen des Herrn rein sinnlicher Natur gewesen, scheint auch ausdrücklich von der Kirche verworfen zu sein. Innocenz XII. censurirte die These: Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes[1]).

Günther hat einen sehr herben Tadel gegen den heil. Thomas ausgesprochen, weil er die Leiden des Herrn blos sinnlich gefaßt habe. Selbst wenn dies die Lehre des Heiligen wäre, wäre nach dem Gesagten die Bitterkeit des Tadels nicht gerechtfertigt. Aber wir sahen schon oben, daß er die geistigen Leiden nicht ausschließt; er lehrt sie sogar an andern Stellen ganz positiv: „Die Ursache des inneren Schmerzes waren erstens die Sünden des Menschengeschlechtes; zweitens speciell der Fall der Juden und anderer, die bei seinem Tode sündigten, insbesondere seiner Jünger, welche an seinem Leiden Aergerniß nahmen. Drittens auch der Verlust seines körperlichen Lebens[2])."

„Christus empfand nicht blos Schmerz wegen des Verlustes seines eigenen körperlichen Lebens, sondern auch wegen der Sünden aller Anderen: ein Schmerz, der den Schmerz eines jeden Reuigen übertraf, sowohl weil er einer größeren Weisheit und Liebe, welche den Reueschmerz verstärken, entsprang, als auch weil er für alle Sünden zusammen Schmerz empfand[3])."

1) Breve Cum alias 12 Mart. 1699. prop. 13. Bei *Denzinger*, Enchir. n. 1205.
2) 3. p. q. 46. a. 6. — 3) Ibid. ad 4m.

Hier tritt der sinnliche Schmerz gegen den geistigen, der aus der vollkommensten Weisheit und Liebe entspringt, der sich die Sünden Anderer zueignet, der fremdes Wehe betrauert, ganz in den Hintergrund. Also auch den geistigen Schmerz hält der heil. Thomas mit der seligen Anschauung vereinbar.

Aus allem ergibt sich, daß die höchste geistige Traurigkeit in der Seele des Herrn mit höchster Wonne der Gottanschauung nicht unvereinbar ist, am allerwenigsten die hypostatische Vereinigung auch nur vorübergehend ausschließt.

IV. Daß nun auch durch den Tod des Herrn die Vereinigung nicht gelöst worden ist, bedarf eigentlich keines Beweises.

1. Der Tod bedeutet nur eine Trennung der Seele vom Leibe, nicht aber des Logos von der Seele oder vom Leibe. Ein Gottmensch war allerdings in den drei Tagen nach dem Tode nicht mehr vorhanden, weil kein Mensch Christus da war. Aber der Leib war göttlich oder Gott selbst, und die Seele war Gott. Denn ein jedes selbst unvernünftige Wesen, jeder Theil eines Wesens, mit dem sich Gott hypostatisch verbindet, subsistirt nun in dessen Persönlichkeit und muß Gott genannt werden.

Manche Theologen haben geglaubt, der Gottmensch habe auch im Tode fortbestanden. Der heil. Thomas sucht sie zu entschuldigen, fügt aber doch hinzu, das sei absolut und schlechthin gesprochen ein Irrthum. Hugo von St. Victor kam zu dieser Annahme, weil er das Wesen des Menschen in die Seele allein verlegte; Petrus Lombardus, weil er die Einigung von Leib und Seele nicht für nothwendig zur Wesensconstituirung des Menschen erachtete[1]).

2. Ein todter Mensch ist, wie Aristoteles und mit ihm Thomas häufig bemerkt, nur im analogen Sinne Mensch; man nennt wohl den todten Leib, sowie auch die abgeschiedene Seele Mensch. Die heil. Magdalena suchte den Herrn, sie fragte den Gärtner, wo er ihn hingelegt habe, wobei sie doch nur an den Leichnam denken konnte. Von demselben Jesus Christus unserm Herrn sagt das Apostolische Glaubensbekenntniß, daß er zur Hölle hinabgestiegen, wo doch nur die Seele des Herrn gemeint sein kann. Ebenso rufen wir die Heiligen mit ihren Namen an: Heiliger Petrus, bitte für uns; der Name geht auf den Menschen, die Intention des Betenden auf die Seele. Philosophisch richtig ist aber eine solche Ausdrucksweise nicht. Dieselbe verlangt zu sagen, wie der heil. Thomas erklärt: Quod Christus in triduo fuit homo mortuus.

Daß die Gottheit mit dem Leibe und der Seele des Herrn vereinigt blieb, müssen wir im allgemeinen schon daraus schließen,

1) 3. p. q. 50. a. 5.

daß die Trennung der Seele vom Leibe die hypostatische Union in keiner Weise berührte, dieselbe also unangetastet lassen mußte. Für den Fortbestand der Vereinigung des Logos mit der Seele haben wir das ausdrückliche Bekenntniß des Symbolum, nach welchem Jesus Christus, der Sohn Gottes, in die Unterwelt hinabstieg. Dieses Hinabsteigen kann nicht von der Gottheit, welche überall ist, sondern nur von der Seele verstanden werden. Noch nachdrücklicher verlangt die Predigt[1]) an die Altväter in der Vorhölle die Seele des Herrn. Jedenfalls konnte die Vereinigung mit der Seele nicht aufgehoben werden, wenn schon der Leib mit der Gottheit verbunden blieb; denn der Logos verbindet sich nach der Ausdrucksweise der Väter durch die Seele mit dem Leibe. Nun weist der heil. Thomas aber sehr ansprechend die Fortdauer der Verbindung mit dem Leibe nach; indem er den Gedanken der Väter: Quod semel assumsit, non jam dimittit, verallgemeinert und begründet.

„Was durch die Gnade Gottes gegeben wird, wird niemals ohne Schuld zurückgenommen. Deßhalb heißt es (Röm. 11, 29), daß ohne Reue die Gaben Gottes und die Berufung sind. Viel inniger aber ist die Gnade der Einigung, durch welche die Gottheit mit dem Fleische in der Person sich geeinigt hat, als die Gnade der Annahme an Kindesstatt, durch welche Andere geheiligt werden. Und sie ist ihrer Natur auch dauernder, weil diese Gnade auf Einheit der Person gerichtet ist, die Gnade der Kindschaft aber auf Einheit der Gesinnung. Und dennoch wissen wir, daß die Gnade der Kindschaft niemals ohne Sünde verloren wird. Da also in Christus keine Sünde sich fand, so konnte unmöglich die Vereinigung der Gottheit mit ihrem Fleische gelöst werden. Und wie darum vor dem Tode das Fleisch Christi in der Person und Hypostase mit dem Worte Gottes vereinigt war, so blieb es vereinigt nach dem Tode, so daß nämlich nach dem Tode keine andere Hypostase des Wortes Gottes und keine andere des Fleisches war, wie Johannes von Damascus sagt (de fid. orth. l. III, 27)[2])."

§. 370.

Die Anbetung, welche dem Gottmenschen gebührt.

Der stärkste praktische Ausdruck des Geheimnisses der Menschwerdung nach seinen beiden Seiten: Einheit der Person, Zweiheit der Naturen, liegt in der einen Anbetung, welche dem Gottmenschen nicht blos in seiner göttlichen, sondern auch in und mit seiner menschlichen Natur nach der Lehre und Praxis der Kirche dargebracht werden muß.

1) 1 Petr. 3, 19. 20. — 2) 3. p. q. 50. a. 2.

I. Wir haben hierüber die feierlichsten und bestimmtesten Entscheidungen der Kirche, so des Concils von Ephesus, das den darauf bezüglichen Anathematismus des heil. Cyrillus sanctionirte[1], des Laterankoncils unter Martin I. und besonders des V. Oekumenischen Concils, welches erklärt: „Wer behauptet, Christus werde in zwei Naturen angebetet, womit zwei Anbetungen, eine besonders (ἰδίᾳ) Gott, dem Worte, und eine besonders Christus eingeführt werden, oder wer Christus so anbetet, daß er mit Vernichtung des Fleisches oder Vermischung der Gottheit und Menschheit entweder eine Natur oder eine Substanz der vereinigten Wesenheiten einführt, dagegen nicht mit einer Anbetung Gott, das menschgewordene Wort, mit seinem ihm eigenen Fleische anbetet, wie es von Anfang an der Kirche Gottes überliefert worden ist, der sei im Banne[2]."

1. In dieser Definition sind drei Bestimmungen enthalten: die erste richtet sich gegen die Nestorianer, welche dem Menschen Christus eine Anbetung zuerkannten, aber eine von der des Logos verschiedene: es ist eine und dieselbe Anbetung, welche nach der Lehre der Kirche dem Logos und dem Menschen Christus gebührt. Diese eine Anbetung ist zweitens nicht im Sinne der Apollinaristen und Monophysiten so zu verstehen, als gehe sie auf eine Natur oder eine zusammengesetzte Substanz. Sondern drittens ist auch das dem Logos zu eigen gehörende Fleisch anzubeten.

Die beiden ersten Punkte sind mit der hypostatischen Union von selbst gegeben, es bleibt hier der dritte noch eigens zu behandeln; insbesondere ist zu erklären, wie wir auch die Menschheit des Gottessohnes anbeten können, ohne, wie die Heiden, die Apollinaristen und neuestens die Jansenisten uns vorwerfen, σαρκόλατραι oder ἀνθρωπόλατραι zu werden.

Die heiligen Väter haben diese Anklage sehr eingehend widerlegt: ihr letzter und allein hinreichender Grund ist immer die hypostatische Union. Wie der Leib durch die Verbindung mit der Seele, das Purpurgewand durch seine Beziehung zum Herrscher verehrungswürdig wird und an der Ehre desselben Theil nimmt, so die Menschheit Christi an der Verehrungswürdigkeit des Logos. Ein besonders schönes Bild, das gleichfalls wie die beiden genannten, von den Vätern häufig zur Veranschaulichung der innigen Verbindung der Menschheit mit der Gottheit gebraucht wird, führt Johannes von Damascus aus: „Ich scheue mich, die Kohle zu berühren wegen des

1) S. unten S. 660 das Citat aus dem heil. Thomas.

2) Ἀλλ οὐχὶ μίᾳ προσκυνήσει τὸν θεὸν Λόγον σαρκωθέντα μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ καθάπερ ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία παρέλαβεν ἐξ ἀρχῆς ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Act. VIII. can. 9.

Feuers, das mit dem Holze verbunden ist: ich bete zwei Naturen Christi an wegen der Gottheit, die mit dem Fleische vereinigt ist. Ich führe keine vierte Person in die Dreifaltigkeit ein, sondern bekenne eine Person Gottes des Wortes und seines Fleisches[1]."

Die heilige Schrift berichtet nicht nur von zahlreichen Anbetungen des Menschen Christus, sondern verlangt auch seine Anbetung von allen Geschöpfen im Himmel und auf Erden. „Im Namen Jesu sollen sich alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde." Doch ist zuzugestehen, daß die Uebertragung einer Ehre, die Gott allein zusteht, wie die Anbetung, auf ein Geschöpf, mag es auch noch so innig mit der Gottheit verbunden sein, nicht so ohne alle Schwierigkeit ist. Wir müssen darum auf das Wesen der Anbetung und ihr Object etwas näher eingehen.

2. Wir geben mit „anbeten" das griech. προσκυνεῖν und das lat. adorare wieder; aber die Bedeutungen decken sich nicht ganz. Das Anbeten ist Artbegriff zu den entsprechenden lateinischen und griechischen Ausdrücken als Gattungsbegriffen. Die Anbetung ist eine Art von Verehrung; es kann auch Verehrung einem nicht göttlichen Wesen dargebracht werden, während die Anbetung nur auf Gott geht. Die Verehrung selbst fällt wieder als Specialfall unter den höheren Gattungsbegriff der Ehrung. Während nämlich Ehre einem Wesen wegen jedes Vorzugs erwiesen werden kann, so setzt die „Verehrung" einen hehren, heiligen Vorzug voraus. Darum verehren wir im eigentlichen Sinne des Wortes nur höhere Vorzüge an Heiligen und andern mit Gott in besonderer Verbindung stehenden Dingen. Denn hehr und heilig ist etwas nur durch Beziehung zu etwas Erhabenem, speciell zu Gott. Es ist jedoch zu bemerken, daß das griech. προσκυνεῖν, entsprechend dem hebr. hischtachaveh (eigentlich sich bücken), nicht einmal immer in diesem speciellen Sinne, sondern auch von profanen Ehren, eigentlich von dem äußeren Niederwerfen gebraucht wird. Aus der Anwendung des Wortes selbst kann man also aus der heiligen Schrift keinen unmittelbaren Beweis für die Anbetung Christi führen, sondern man muß im einzelnen Falle zusehen, ob der sich Niederwerfende an die Gottheit Christi glaubte oder nicht.

Man braucht also nur diesen Sprachgebrauch zu kennen, um zu wissen, daß, wenn bei katholischen Schriftstellern von adoratio der Heiligen oder der Bilder die Rede ist, dies nicht von einer Anbetung im Sinne des deutschen Sprachgebrauchs zu verstehen ist: und wenn darum

---

1) Fid. orth. III. c. 8. Die zahlreichen Stellen anderer Väter s. bei *Petav.* l. XV. cc. 3 et 4.

trotz des klaren Sachverhalts die Protestanten immer wieder von Götzendienst in der katholischen Kirche reden, dieser Vorwurf auf grober Unwissenheit oder freventlicher Böswilligkeit beruht. Will man die Verehrung, welche Gott allein zukommt, speciell ausdrücken, so muß man die adoratio und προσκύνησις durch latreutica genauer bestimmen oder sie einfach λατρεία nennen. Wenn nun die latreutische Verehrung oder Anbetung Gott allein zukommt, so muß auch der Vorzug der Erhabenheit und Heiligkeit, die Vollkommenheit, die man damit in Gott anerkennt und ehrt, genauer bezeichnet werden.

In der praktischen Gottesverehrung beten nun die Gläubigen Gott an als ihren Schöpfer, ihr letztes Ziel und höchsten Herrn. Das sind ganz gewiß Vorzüge, die Gott allein zukommen, und wegen deren er unsere Anbetung verdient: aber sie sind nicht der letzte Grund, sondern weisen auf einen noch höheren hin. Daß Gott unser Schöpfer, absoluter Herr und letztes Ziel ist, hat seinen Grund in seiner unendlichen Vollkommenheit. Schöpfer ist er nicht blos von uns und der existirenden Welt, sondern aller möglichen, und dies darum, weil er in sich unendlich selbstherrlich, unendlich erhaben, selbständig, das Princip und Ziel aller Dinge ist. Letzteres ist er insbesondere als unendliches Gut und als substantiale Heiligkeit. Daß z. B. bei der Erschaffung die Anbetung nicht stehen bleiben kann, geht schon daraus hervor, daß, wenn per absurdum ein Wesen nicht von Gott geschaffen wäre, dasselbe dennoch die unendliche Erhabenheit Gottes anerkennen, ihn anbeten müßte.

Die Anbetung geht also auf Gott wegen seiner absolut höchsten Erhabenheit, seiner absolut hehren Heiligkeit, seiner absolut ersten und allgemeinen Ursächlichkeit.

Es fragt sich nun: Wird diese Verehrung der göttlichen Natur oder den göttlichen Personen dargebracht? Die Vorzüge, welche wir in Gott ehren, deretwegen wir ihn anbeten, liegen allerdings in der göttlichen Natur. Aber dieselben besitzt doch die Person. Es muß also die Person wegen dieser Vorzüge geehrt werden. Wie man bei den Vorzügen selbst nicht stehen bleiben darf, sondern seine Verehrung auf den Besitzer derselben richten muß, so darf man auch bei der Natur, welche gleichsam den Inbegriff dieser Vorzüge darstellt, nicht stehen bleiben, sondern ihr Inhaber, die Person, muß verehrt und angebetet werden. Man sagt wohl bisweilen: die Weisheit, die Tugend wird an diesem Menschen geehrt, aber das ist selbstverständlich nur eine tropische Ausdrucksweise für: dieser Mensch wird wegen seiner Weisheit und Tugend geehrt.

Dieses vorausgesetzt, ist die Frage nach der Anbetung Christi leicht zu entscheiden. Der Mensch Christus hat oder ist dieselbe

Hypostase wie der Logos. Der Logos ist anbetungswürdig. Also auch dieser Mensch Christus, zwar nicht wegen und kraft seiner Menschheit, sondern kraft der Gottheit, aber doch auch in der Menschheit, als Mensch. Es ist diese dem Menschen Christus erwiesene Anbetung ganz dieselbe und eine, welche dem Logos gebührt[1]).

3. Um diese Anbetung der Menschheit Christi recht zu verstehen, muß man zwischen Formalobject und Materialobject der Anbetung, desgleichen zwischen Total- und Partialobject derselben unterscheiden. Materialobject ist der Gegenstand, bezw. das Wesen selbst, dem die Anbetung erwiesen wird, Formalobject oder ratio formalis der Anbetung ist die Rücksicht und der Grund, dessentwegen das Wesen angebetet wird. Die Menschheit Christi ist zwar Materialobject der Anbetung, auf sie ist die Anbetung gerade so wirklich gerichtet, wie auf die Gottheit, aber der Grund der Anbetung liegt nicht in ihr, sondern in der Gottheit. Diese ist also das Formalobject, und sie ist es also, auf welche auch endgültig die Anbetung gerichtet ist. Totalobject ist der Gottmensch: er wird in seiner Gottheit und Menschheit angebetet: diese beiden sind also, jede für sich, ein Partialobject.

---

1) In eo qui honoratur duo possumus considerare: scl. eum, cui honor exhibetur et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum: per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori puta in veste aut in imagine aut in nuntio. — Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam. Et ideo si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur et propter scientiam et propter virtutem. — Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem ejus una adoratio et unus honor ex parte ejus, qui adoratur; sed ex parte causae, qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scl. alio honore honoretur propter sapientiam increatam et alio propter scientiam creatam. Si autem in Christo ponerentur plures personae seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur: dicitur enim in capitulis (anathematismis in Conc. Eph.) Cyrilli: »Si quis audet dicere assumtum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honorificat Emmanuelem secundum quod Verbum caro facta est, anathema sit.« S. Thom. 3. p. q. 25. a. 1.

Daß die Anbetung auch auf die Menschheit und alle Theile derselben gehen muß, ist selbstverständlich; denn wir müssen den Gottmenschen in allen seinen Theilen, in allem, was ihm physisch zu eigen ist, anbeten. Wenn es eine Verunglimpfung der menschlichen Person ist, wenn man sie an irgend einem ihrer Glieder mißhandelt oder beschimpft, so ist klar, daß man diese Theile seines Wesens ebenso ehren muß, wie den Menschen selbst. Freilich bleibt bei dem Theile, dem Gliede die Verehrung nicht stehen: sie wird recht eigentlich der Person erwiesen.

Dieser Vergleich scheint aber zu viel, also nichts zu beweisen. Es wird nämlich auch als Verunglimpfung des Fürsten selbst angesehen, wenn man sein Kleid, sein Wappen, sein Bild beschimpft. Also müßte man, wie man den Fürsten in seinen Kleidern, Bildern als Fürst ehren muß, auch das Gewand, das Kreuz, die Bilder Jesu Christi ebenso anbeten, wie seine Menschheit.

In dieser Schlußfolgerung ist das „ebenso" jedenfalls nicht am Platze. Allerdings zeigt der Vergleich, daß man Christus auch in seiner Bekleidung, in seinen Bildern verehren muß: eine Verunglimpfung dieser Gegenstände wäre eine Beschimpfung Gottes. Aber die Beziehung derselben zur Gottheit ist nicht dieselbe, wie die der Menschheit. Diese gehört mit zu dem substantialen Sein des Gottmenschen; sie ist im eigentlichen physischen Sinne seine Menschheit, „sein Fleisch". Darum braucht die Verehrung, die wir ihr erweisen, nicht vollständig über sie hinaus zu gehen, wir können bei ihr als Materialobject der Verehrung stehen bleiben, ihr gebührt ein cultus absolutus. Dagegen können andere Gegenstände, welche mit Gott in mehr oder weniger inniger Beziehung stehen, nur cultu relativo verehrt werden. Auf diese Weise kann man Alles verehren; denn Alles hat irgend eine Beziehung der Abhängigkeit, Aehnlichkeit mit Gott. Man muß aber bei dieser Verehrung nur Gott selbst nicht blos zum Formal-, sondern auch, wenigstens wenn es sich um eigentliche Anbetung handelt, zum Materialobject nehmen. Ein solcher relativer Cult wird um so berechtigter und drängt sich um so mehr der religiösen Uebung auf, je inniger die betreffenden Gegenstände mit Gott, speciell mit Christus verbunden sind. Dahin gehören vor allem seine Kleider, Bilder u. s. w.

So ist der heil. Thomas zu verstehen, wenn er auch den Bildern Christi latreutische Verehrung zuerkennt. „Auf zweifache Weise kann die Seele ein Bild betrachten, einmal das Bild selbst, insofern es eine Sache ist, sodann insofern es das Bild eines andern ist. Zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen besteht der Unterschied, daß bei der ersten Bild und Sache getrennt aufgefaßt

werden, bei der zweiten dieselbe Betrachtung auf das Bild und auf die Sache geht. — So also wird dem Bilde Christi, insofern es eine Sache ist, z. B. gemeißeltes oder bemaltes Holz, keine Ehrfurcht erwiesen: denn die Ehrfurcht gebührt nur der vernünftigen Natur. Es kann ihm also nur die Verehrung erwiesen werden, insofern es Bild ist. Daraus folgt, daß dem Bilde Christi dieselbe Verehrung erwiesen wird, wie Christus. Da also Christus latreutisch angebetet wird, so folgt, daß auch sein Bild latreutisch verehrt werden muß[1])."

Aehnliches gilt von der Anbetung des Kreuzes Christi. „Wie oben gesagt, gebührt Ehre und Ehrfurcht nur der vernünftigen Creatur, der unvernünftigen Creatur aber kann nur Ehre und Ehrfurcht mit Bezug auf die vernünftige Creatur zukommen, und dies in zweifacher Weise: erstens, insofern sie die vernünftige Creatur darstellt, zweitens, insofern sie mit derselben irgendwie verbunden ist. Auf die erste Weise pflegt man das Bild des Königs zu ehren, auf die zweite sein Kleid. Beides aber verehrt man mit derselben Verehrung, womit man auch den König selbst verehrt.

„Spricht man also vom Kreuze selbst, an dem Christus gekreuzigt wurde, so müssen wir es auf beide Arten verehren: einmal nämlich insofern es die Gestalt Christi, der auf ihm seine Hände ausstreckt, darstellt, sodann aber wegen der Berührung mit den Gliedern Christi und weil es von seinem Blute übergossen worden. Deßhalb wird es auf beide Arten mit derselben Anbetung verehrt, wie Christus selbst angebetet wird. Und deßhalb reden wir auch das Kreuz an und flehen zu ihm wie zu Christus.

„Sprechen wir aber von dem Bilde des Kreuzes Christi aus jedem beliebigen Stoffe, etwa Stein, Holz, Silber oder Gold, so verehren wir es blos als Darstellung Christi, die wir nach Obigem latreutisch verehren[2])."

Wie man sieht, gelten dieselben Gründe auch für die Verehrung des Gewandes Christi: es ist mit dem Leibe des Herrn in innigster Berührung gewesen, es ist mit seinem Schweiß und wohl auch mit seinem Blute durchtränkt, es ist auch eine mehr oder weniger deutliche Darstellung der Gestalt des Herrn. Es war also Unverstand oder böswillige Verdächtigung oder Mangel an Glauben an die Gottheit Christi, welche so grobe Schmähungen gegen die Verehrung des heiligen Rockes in neuerer und neuester Zeit inspiriren konnten.

Der heil. Thomas entnimmt einen Grund für die besondere Verehrung des „wahren Kreuzholzes" Christi dem Umstande, daß es mit dem Blute des Herrn besprengt war. Dieser Grund ist viel

---

1) 3. p. q. 25. a. 3. — 2) Ibid. a. 4.

dringender für die Zeit, in der es noch thatsächlich mit dem Blute des Herrn besprengt war. Denn dieses Blut gehörte auch während des Todes des Herrn zur Hypostase Christi, es war göttliches Blut, das wieder mit dem Leibe vereinigt werden sollte. Wie also der todte Leib des Herrn mit der Hypostase des Logos verbunden blieb und folglich auch todt angebetet werden mußte, und zwar cultu absoluto, so auch das Blut des Herrn. Anders verhält es sich allerdings mit den Bestandtheilen des Leibes Christi, welche während seines Leidens und Sterbens aus dem organischen Verbande der Menschheit und also aus der Hypostase des Logos definitiv und für immer ausschieden. Da dieselben nicht mehr angenommen wurden, so konnten sie auch nicht cultu absoluto, sondern nur relativo verehrt werden. Dazu kann man wohl auch einzelne Blutstropfen des Herrn rechnen: denn daß er alles vergossene Blut bis auf den letzten Tropfen wieder angenommen habe, läßt sich doch nicht beweisen. Solches aus dem Leibe des Herrn definitiv ausgeschiedene Blut kann offenbar nicht absolut verehrt werden. Derart wäre das Blut zu beurtheilen, welches mit Wasser vermischt in Frankreich[1]) noch aufbewahrt wird und das Wasser sein soll, in welchem der vom Kreuze abgenommene, mit Blut überronnene Leichnam des Herrn von den heiligen Frauen abgewaschen wurde. Wenn die Echtheit dieser Reliquie wirklich feststünde und wenn thatsächlich Blutspuren darin nachgewiesen werden könnten, so könnte ihr doch nur relativer Cult erwiesen werden, freilich ein solcher, bei welchem die Beziehung des relativ verehrten Gegenstandes zur göttlichen Person die innigste ist.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Grund der relativen Verehrung, d. h. die Verbindung mit Gott, dem alleinigen Gegenstand aller Anbetung, in Bezug auf Innigkeit sehr viele Abstufungen zuläßt. Der soeben erwähnten, bei welcher sich die Beziehung zum Worte Gottes mit psychologischer und logischer Nothwendigkeit aufdrängt und damit die Anbetung herausfordert, steht am anderen Ende der Stufenleiter eine so entfernte Beziehung gegenüber, daß sie kaum eine Anbetung, wenigstens in praxi veranlassen kann. Jedes Geschöpf nämlich steht zwar in wesentlicher Abhängigkeit von Gott und es könnte als solches verehrt werden. Aber es gehört doch eine sehr tiefsinnige Betrachtung oder eine ungewöhnliche mystische Frömmigkeit

---

1) Der Ort dieser Reliquie, welche während der Kreuzzüge aus Konstantinopel in's Abendland gekommen sein soll, ist mir nicht näher bekannt. Während meines Aufenthaltes in Rom im Anfange der sechziger Jahre brachte sie ein französischer Abbé nach Rom, um die Bestätigung des Cultes zu erwirken.

zu einer solchen Verehrung: sie ist selbst für Gebildete nicht unverfänglich, da von ihr zum Götzendienst nur ein Schritt ist. Allerdings wenn man den Grund der Verehrung ausdrücklich hinzufügt oder doch bestimmter und deutlicher „Gott in seinen Geschöpfen" verehrt, schwindet alles Bedenkliche. Aus dieser Abstufung darf man aber nicht schließen wollen, die der Menschheit Christi erwiesene Anbetung sei auch eine relative, freilich diejenige, welche der allerinnigsten Beziehung zur Gottheit, der hypostatischen Union entspreche; kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied scheide die Anbetung des Menschen Christus von der Verehrung seiner Bilder.

Wenn es sich hierbei blos um Worte handelt, so könnten wir wohl zugestehen, daß die Anbetung der Menschheit Christi eine relative, aber die höchste aller relativen Anbetungen ist. Diese Menschheit ist wegen ihrer Beziehung zur Gottheit anbetungswürdig, nicht absolut in dem Sinne, als wenn sie in sich selbst als Menschheit den Grund der Anbetung trüge. Aber immer bestünde ein durchaus wesentlicher Unterschied zwischen der Anbetung Christi und der Verehrung anderer göttlichen Gegenstände. Denn ich kann und muß von diesem Menschen und jedem Theile dieses Menschen sagen: Das i st Gott, das ist etwas von Gott, das ist ein Bestandtheil des Gottmenschen, also Gottes, nicht blos wie bei anderen Beziehungen: das ist m i t G o t t v e r b u n d e n. Diese Beziehung ist eine substantiale, die sich von allen andern accidentalen wesentlich unterscheidet. Und darum ist die relative Anbetung Christi wesentlich von der Verehrung anderer Gegenstände unterschieden. Was nämlich Gott selbst ist, muß absolut angebetet werden, was blos mit Gott in Beziehung steht, wird nicht in sich angebetet, sondern Gott in ihm verehrt. Der Grund der Anbetung Christi liegt in seinem eigenen substantialen Sein, der Grund für die Verehrung aller anderen Geschöpfe in etwas ihnen Aeußerem.

Diesen Unterschied kann man noch auf folgende Weise klarer machen. Wenn dem Menschen Christus wirklich Anbetung gebührt, so kann diese Menschheit sie auch b e a n s p r u c h e n, und wenn sie ihr erwiesen wird, auch e n t g e g e n n e h m e n. Es kann also der menschliche Wille Christi die ihm dargebrachte Ehre annehmen. Freilich darf er nicht endgültig bei seiner menschlichen Natur stehen bleiben, sie nicht auf sich als letztes Ziel beziehen, sondern auf den Logos, auf die Person, der sie endgültig dargebracht wird. Dabei bezieht aber der Wille Christi die Anbetung im Grunde auf sich selbst, auf seine Person; denn der Logos ist ja „Er selbst", ist seine Person.

Ganz anders bei der relativen Verehrung. Entweder kann der Gegenstand, wie Bild, Kleid, gar keine Huldigung entgegennehmen, oder wenn es geschieht (wie bei der Huldigung, die dem Gesandten

des Fürsten dargebracht wird), so ist eine Beziehung auf seine Person völlig ausgeschlossen, er muß ganz ausschließlich die Ehre auf den Höheren beziehen.

5. Man könnte gegen die Anbetung der Menschheit Christi noch folgende Schwierigkeit erheben. Wenn die Menschheit Christi angebetet werden kann und muß, dann kann Christus sich selbst anbeten: was zum mindesten ganz ungeheuerlich klingt. — Man könnte nun erwiedern: Als Mensch kann er den Act der Anbetung Gott darbringen. Aber wenn dieselbe Anbetung der Menschheit wie dem Logos zukommt, so muß der Logos in seiner Menschheit seine Menschheit anbeten, also recht eigentlich sich selbst anbeten. Man kann nicht ausweichen und sagen: der Logos betet in seiner Menschheit seine Gottheit an, sondern es ist Anbeter und angebeteter Gegenstand identisch.

Um diesen Einwand zu entkräften, könnten wir zuerst auf eine Unterscheidung uns berufen, welche Suarez und Scheeben zwischen einer doppelten Anbetung des Gottmenschen machen. Man kann erstens den Gottmenschen so anbeten, daß er direct als zweite Person in der Gottheit in's Auge gefaßt wird, und seine Menschheit nur indirect, nebenbei, aber doch thatsächlich mit angebetet wird; denn nach der Incarnation kann man den Logos nur noch mit seiner Menschheit betrachten und anbeten. Man kann aber auch zweitens direct den Logos als Gottmenschen, als incarnirt anbeten, und dann wird freilich die Menschheit als die Natur des Logos direct angebetet. Auf diese Unterscheidung gestützt könnte man nun sagen: Wenn der Gottmensch sich selbst anbetet, so kann die Anbetung nur in ersterem Sinne stattfinden; erst in letzterem käme die Inconvenienz heraus, daß sich derselbe Gottmensch anbetet und auch derselbe unter derselben Rücksicht angebetet wird. Im ersteren Falle ist der direct und eigentlich angebetete Gegenstand etwas anderes als die Natur, welche oder durch welche der Logos anbetet. Man könnte also blos diese Anbetung seiner selbst zugeben, jene zweite aber ausschließen. Doch wollen wir darauf nicht so großes Gewicht legen, weil einerseits die erste Art der Anbetung im kirchlichen Leben und Sprechen wenig Anhalt hat, andererseits aber auch jene andere nicht so unannehmbar erscheint, daß daraus ein Grund gegen unsere Anbetung Christi entnommen werden könnte.

Wir sagen also zunächst: Absolut gesprochen liegt keine Unmöglichkeit vor, daß derselbe Gottmensch mit der menschlichen Natur nicht nur seine göttliche, sondern auch dieselbe menschliche Natur anbetet. Denn das heißt nur: Der Mensch Christus anerkennt und verehrt seine menschliche Natur als Natur eines Gottes. Eine Verschiedenheit zwischen Anbeter und Gegenstand, wenn man dieselben doch einmal

verlangt, bleibt auch hier: Christus betet an als Geschöpf, als Mensch, er wird angebetet als ein hypostatisch mit dem Logos verbundenes Geschöpf, als Gottmensch.

Aber eine solche Anschauung entspricht, wie es scheint, nicht dem, was uns die heilige Schrift und die Kirche von dem Gebete und der Anbetung Jesu Christi lehrt. Seine Gebete richtet er nicht einmal an Gott, geschweige denn an die Person des Logos oder gar an seine Menschheit: Der Vater ist der einzige Gegenstand seiner Verehrung und seines Gebetes.

Darin liegt aber keine sachliche Discrepanz mit unseren obigen Ausführungen, sondern nur eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise. Er ist zwar Geschöpf, Gott ist zwar insofern auch sein Herr, den er anbeten muß, aber er ist zugleich so sehr Gottes Sohn, daß man ihn nach früher Gesagtem nicht Geschöpf, nicht Knecht nennen darf. Darum ist seiner Sohnschaft entsprechend sein Gebet und seine Anbetung auf seinen Vater gerichtet. Sachlich geht ja seine Anbetung auf die Gottheit und also auch auf den Logos und damit auf seine Menschheit, aber die Betrachtungs- und Ausdrucksweise ist eine andere.

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Opfer Jesu Christi, das ein Act der Anbetung ist. Es ist in der kirchlichen Auffassung unerhört, das heilige Meßopfer Jesu Christo nach seiner Menschheit darzubringen. Der Mensch Christus ist nämlich der Hohepriester, er ist in dem Opfer der Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Nun vermittelt aber Niemand zwischen sich und Anderen, Niemand ist sein eigner, sondern Gottes Diener. Folglich opfert man nicht direct dem Menschen Christus. In Wirklichkeit aber wird die latreutische Anbetung des Opfers auch Gott dem Sohne und damit auch seiner Menschheit dargebracht, freilich nur in dem oben bezeichneten Sinne einer mehr indirecten Anbetung.

II. Wir haben bisher nur die Verehrung betrachtet, welche der Menschheit Jesu Christi als Menschheit des Logos zukommt; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß sie auch in sich verehrungswürdig ist. Sie ist heilig, hehr, erhaben über alle Geschöpfe: wenn wir also Engel und Heilige wegen ihrer übernatürlichen Auszeichnung ehren und verehren müssen, dann in unbeschreiblich höherem Grade die allerheiligste Menschheit, welche die höchsten Vorzüge, die nur überhaupt einem Geschöpfe gegeben werden können, erhalten hat. Eine solche Verehrung wäre freilich nicht Anbetung (λατρεία), sondern der Verehrung der Heiligen entsprechend eine Dulia, oder wegen der eminenten Erhabenheit dieses Heiligen Hyperdulia.

1. Für einen solchen Cult der Menschheit Christi sprechen sich denn auch sehr gewichtige Theologen wie Suarez, die Salman-

ticenser u. A. aus, dagegen wird er von Vasquez und Thomassin heftig bekämpft. Zu Gunsten desselben kann man sich zunächst auf den heil. Thomas berufen, der diesen Cult neben dem latreutischen ausdrücklich statuirt [1]).

Es kann allerdings die abstracte Berechtigung eines solchen hyperdulischen Cultes und seine theoretische Begründung nicht gerade beanstandet werden; einige Bethätigungen desselben sind auch durchaus praktisch zulässig oder selbst geboten.

Wir müssen die allerheiligste Menschheit wegen ihrer herrlichen Ausstattung und Liebenswürdigkeit loben, ehren, lieben. Dagegen sie z. B. um ihre Fürbitte bei Gott anrufen, erscheint dem christlichen Sinne wenig angemessen. Absolut gesprochen könnten wir wegen der hohen Gottgefälligkeit der Seele Christi sie zuversichtlicher als den verdienstvollsten Heiligen bitten, sie möge Fürsprache für uns einlegen: aber die Verdienste dieser Menschheit und ihre Gottgefälligkeit sind wegen der hypostatischen Union so unvergleichlich größer, daß wir vielmehr den Gottmenschen selbst als unsern Vermittler anrufen. Und überhaupt nimmt die hehre Erhabenheit, die Heiligkeit des Gottmenschen unsere Verehrung so sehr in Anspruch, daß der Cult der Menschheit in der praktischen Uebung ganz zurücktritt, bezw. in der ersteren eingeschlossen in ihr aufgeht. Das ist es auch, was der heil. Thomas durch seinen Vergleich mit dem doppelten Cult, der Gott gebührt, erklären will. Eigentlich, d. h. theoretisch gesprochen, müßten wir Gott neben der Anbetung auch noch einen hyperdulischen Cult als unserm Herrn darbringen. Von einem solchen ist aber im religiösen Leben der Kirche und der Gläubigen nichts zu bemerken: er

1) Honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi: uno modo ut sit ejus sicut rei adoratae: et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei Incarnatum, sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. — Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum: et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae: ita scl. quod una et eadem persona Christi adoratur adoratione latriae propter suam divinitatem et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter deitatem et honor duliae propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud Psalmi 7: Domine Deus meus, in te speravi dicit Glossa (interl.) »Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia, Deus omnium per creationem, cui debetur latria.« 3. p. q. 25. a. 2.

ist in dem höheren der Anbetung eingeschlossen und aufgehoben. Also ist der hyperdulische Cult gegen die Menschheit Christi noch weniger am Platze.

2. Hier ist auch der Vergleich, den Lugo anwendet, um eine jede andere als natürliche ewige Sohnschaft Christi auszuschließen, ganz am Platze. Wenn eine Fürstin Kaiserin und Herzogin ist, ist es unpassend, sie als Herzogin anzureden. Ebenso darf man Jesus Christus, der schon wegen der hypostatischen Union wahrer und von Natur aus Sohn Gottes ist, nicht Adoptivsohn oder Sohn im abgeschwächten Sinne des Wortes nennen. Dieser Vergleich dürfte Manchem im Sinne Lugo's nicht ganz zutreffend sein: man nennt ja auch den Kaiser noch König, und um seine Herrlichkeit recht augenfällig hinzustellen, fügt man auch noch seine Herzogs- und Fürstentitel hinzu. Aber die Ehren, die man dem Kaiser erweist, stellen die des Erzherzogs so in Schatten, oder enthalten dieselben so eminent in sich, daß die letzteren zum mindesten sehr überflüssig erscheinen. Und darum ist der Vergleich Lugo's für unsere Frage ganz geeignet: die Verehrung des Gottmenschen läßt die seiner Menschheit nicht zur praktischen Geltung kommen.

Es hängt diese Frage über den hyperdulischen Cult der Menschheit Christi mit der seiner Sohnschaft enge zusammen, und beide lösen sich mit denselben Principien. Das Alterthum hat wie nur eine göttliche Sohnschaft, so nur eine Anbetung Jesu Christi gekannt: die doppelte Anbetung auf der gegnerischen Seite war das Aushängeschild für die doppelte Sohnschaft, d. h. die Leugnung der natürlichen Sohnschaft des Menschen Christus. Aber zwischen beiden Auffassungen in der Mitte liegt die theologische Meinung, welche zwar eine eigene Sohnschaft und eine eigene Anbetung des Menschen Christus postulirt, aber keine solche, welche die natürliche Sohnschaft und die latreutische Anbetung Christi ausschließen will, sondern vollauf anerkennt[1]). Es fragt sich also, ob beides wirklich sich mit einander verbinden läßt. Und da muß man eingestehen, daß die Sohnschaft viel stärker die Persönlichkeit berührt, als die Anbetung. Sohn kann nur eine Person sein, und folglich verlangen consequent zwei Sohnschaften zwei Personen. Dasselbe kann man nicht von der Anbetung oder Verehrung sagen. Regelrecht geht allerdings die Verehrung auf das Ganze, auf das Suppositum, weil ja auch das Ganze ist, wirkt, verdient und verehrungswürdig ist. Aber man kann doch recht wohl auf die Seele, auf den Geist des Menschen allein seine Verehrung richten, man kann bei den geistigen Vorzügen stehen bleiben, ohne gerade den ganzen Menschen in's Auge zu fassen. Mit

1) Vgl. oben S. 636 ff.

viel mehr Grund kann man den Menschen Christus zum Gegenstand seiner Verehrung machen, denn er ist doch sicher ein viel selbständigerer Gegenstand der Anerkennung, als die Seele des Menschen: er ist eine ganze vollkommene Natur, die auch für sich betrachtet aller Ehre werth ist. Wenn man bei der Verehrung so sehr das Ganze betont, so geschieht das immer mit Rücksicht auf leblose, unvernünftige Theile: nicht die Hand, das Haupt des Menschen, sondern der Mensch selbst wird geehrt. Das vernünftige Wesen dagegen kann, obgleich Theil und unselbständig, doch wohl Ehre in Empfang nehmen.

Es ist demnach ein schwacher Einwand, den Vasquez u. A. gegen den Cult der Menschheit Christi vorbringen: der Einwand, das christliche Alterthum habe nur eine Anbetung des Gottmenschen anerkannt; eine zweifache sei ausdrücklich verworfen worden. Allerdings jene zweifache des Nestorius, welcher dem Logos göttliche und dem Menschen Christus nur hyperdulische oder nur uneigentliche Anbetung zuerkannte.

3. Man kann also eigentlich nur praktische Rücksichten, wie wir sie oben angedeutet haben, gegen den genannten Cult geltend machen: und auch diese sind nicht so durchschlagend, daß derselbe ganz und gar als unzulässig beurtheilt werden müßte. Man kann vielleicht selbst aus der kirchlichen Liturgie Spuren einer solchen Verehrung aufführen. In der Secreta der Messe am Feste Mariä Geburt bittet die Kirche, daß uns die „Menschheit Jesu Christi zu Hilfe komme", und in dem Schlußgebet des kirchlichen Officiums wird neben der heiligsten Dreifaltigkeit und den Heiligen Gottes crucifixi D. N. Jesu Chr. humanitati sempiterna laus, honor, virtus et gloria dargebracht. Wir wollen indeß auf diese vereinzelten Ausdrücke kein großes Gewicht legen; erstens lassen sie auch eine Deutung zu, welche nicht gerade die Menschheit Christi „für sich" zum Gegenstande der Verehrung macht. Zweitens aber kommen sie jedenfalls so selten vor, daß sie unseren Satz: ein solcher Cultus ist, wenn auch an und für sich zulässig, doch unpraktisch, im Leben der Kirche ungebräuchlich, nur bestätigen.

4. Wenn wir im Vorstehenden die theoretische Berechtigung eines besonderen, an die Menschheit Christi gerichteten Cultus zugegeben haben, verfallen wir in keiner Weise der Verurtheilung, welche die adoratio directa humanitatis Christi des Jesuiten Berruyer Le Grand durch die Sorbonne und die Gesammtheit der Theologen und selbst durch die Kirche erfahren hat[1]). Dieser Théologe betonte die Selbständigkeit der Menschheit so stark, daß er sie ein quasi suppositum neben dem Suppositum des Logos nannte. Die selbständigen Vorzüge der Menschheit Christi machen sie allerdings auch zu einem

1) Vgl. oben S. 329.

besonderen Gegenstande der Verehrung: und wenn man dies unter quasi suppositum versteht, so kann dagegen nichts Triftiges eingewandt werden. Die persönliche Unselbständigkeit der Menschheit Christi wird damit in keiner Weise in Abrede gestellt.

Die Jansenisten freilich suchten aus dieser Verurtheilung der directen Anbetung der Menschheit Christi zu beweisen, daß das hh. Herz Jesu nicht angebetet werden dürfe: diese Schlußfolgerung wird von Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei prop. 61 f.[1]) ausdrücklich verworfen und erklärt, daß das Herz nur als Herz Gottes angebetet wird.

Die Verdächtigung der Herz-Jesu-Verehrung durch die Jansenisten enthielt also eine doppelte Perfidie: Erstens stellten sie dieselbe als eine absolute Anbetung des Herzens getrennt vom Logos hin, zweitens vermengten sie den dem heiligsten Herzen erwiesenen Cult mit der directen Verehrung Berruyers. Aber selbst wenn wir das Herz Jesu für sich als menschliches Herz Jesu Christi (hyperdulisch) verehrten, so wäre dies kein Götzendienst, wie die Jansenisten verleumden.

§. 371.

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu.

Unsere Erörterung über die der allerheiligsten Menschheit Christi gebührende Anbetung hat uns von selbst auf die Verehrung des Herzens Jesu geführt, und die Principien, welche die Anbetung des Menschen Christus rechtfertigen oder, besser gesagt, fordern, dienen auch dazu, ein richtiges Urtheil über die Herz-Jesu-Andacht zu fällen. Eine Apologie dieser Andacht jetzt noch liefern zu wollen wäre eine sehr überflüssige Arbeit: die Begeisterung, mit welcher die katholische Christenheit die Herz-Jesu-Andacht pflegt und alle neuen Erlasse und Veranstaltungen der Kirche, welche diese Andacht fördern, begrüßt, sprechen lauter als alle theoretischen Begründungen. Nur Herzen, welche bereits dem Geiste des Christenthums entfremdet waren, konnten gegen dieselbe Verdächtigungen erheben.

1) Propositio, quae asserit, adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum creaturae; quatenus per hoc verbum »directe« intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur, ex Concilio Cstp. V. generali can. 9: »Falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et injuriosa.«

Wir können uns also darauf beschränken, die im Vorigen entwickelten Principien specieller auf das Herz Jesu anzuwenden und insbesondere diejenigen Fragen etwas eingehender zu besprechen, welche auch unter den Katholiken nicht gerade in demselben Sinne beantwortet werden. Es sind hauptsächlich vier Fragen, die sich in Betreff der Herz-Jesu-Andacht aufdrängen.

I. Was ist der eigentliche Gegenstand dieses Cultes: das leibliche Herz oder die Liebe, welche das Herz symbolisirt?

II. Warum wird gerade das Herz vor allen Theilen der Menschheit Christi verehrt?

III. Warum ist diese Andacht so spät in der Kirche zur Anerkennung und Einführung gekommen?

IV. Wie läßt sich ihre Einführung durch die Offenbarungen einer Klosterfrau mit der auctoritativen Gewalt der Hierarchie im Glauben und im Cult vereinigen?

I. Was die erste Frage anlangt, so ist sie eigentlich nicht präcis gestellt: jedenfalls ist die Antwort darauf nicht exclusiv für das eine oder andere Glied der Disjunction zu geben, sondern man muß sagen: das wahre und leibliche Herz Jesu und die Liebe sind Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung.

1. Daß wirklich das leibliche Herz Jesu nicht blos verehrt, sondern auch latreutisch von uns angebetet werden darf und muß, ist aus dem früher Gesagten ganz selbstverständlich. Es ist ja das Herz Gottes substantial mit dem Logos vereinigt. Wegen dieser substantialen Vereinigung der ganzen Menschheit mit dem Logos gebührt ihr dieselbe Anbetung wie dem Logos, also aus ganz gleichem Grunde auch jedem Theile derselben. Nicht blos in seiner ganzen Menschheit, sondern in einem jeden ihrer Bestandtheile muß der Logos angebetet werden: jeder Bestandtheil der Menschheit ist ein Bestandtheil des Gottmenschen, d. h. der göttlichen Hypostase, welche jenes Ganze ist, von dem die Menschheit und ihre Theile physische Bestandtheile sind. Es kann also gewiß der edelste Theil der materiellen Seite der Menschheit, das leibliche Herz Jesu Christi, von unserer Anbetung nicht ausgeschlossen sein. Dies ist denn auch von der Kirche so nachdrücklich erklärt worden, daß fortan unter den Katholiken darüber kein Streit mehr bestehen kann.

In der oben citirten Bulle fährt Pius VI. fort: Item in eo, quod cultores cordis Jesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant, SS. carnem Christi aut ejus partem aliquam aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a divinitate adorari non posse cultu latriae, quasi fideles cor Jesu adorarent cum separatione vel praecisione a divinitate, dum illud adorant ut est

cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulcro: captiosa, in fideles cordis Christi cultores injuriosa.

Aus der vom Papste gegebenen Erklärung ergibt sich noch, daß das Herz Jesu auch für sich allein und nicht nothwendig als ein Glied des körperlichen Organismus im Zusammenhange mit den übrigen Theilen verehrt werden dürfe. Wenn nämlich der todte Leib des Herrn ohne das Blut anbetungswürdig ist, dann auch jeder Theil des Leibes, also auch das Herz ohne die übrigen Theile: wesentlich ist nur die Beziehung zur Person des Logos, die ja ebenso gut mit dem ganzen Menschen und dem ganzen Leibe, wie mit den einzelnen Theilen hypostatisch geeinigt ist. Um freilich das ganze Wesen der Herz-Jesu-Andacht, nicht etwa blos die Anbetung des Herzens, zu begreifen, muß das Herz speciell als Herz, d. h. als Organ bestimmter Lebensthätigkeiten betrachtet werden.

2. Es geht nämlich der Cult des hh. Herzens Jesu nicht in der Anbetung des leiblichen Herzens auf; diese ist vielmehr nur ein untergeordneter Bestandtheil des ganzen Cultes, fundamental allerdings in dem Sinne, als er die Grundlage desselben bildet, ebenso wie das leibliche Herz der fundamentale oder materiale Gegenstand desselben ist. Der weitaus wichtigere, man könnte wohl sagen der formale, also eigentliche Gegenstand ist die Liebe des Gottmenschen; diese Liebe anzuerkennen, zu verehren und zu erwiedern ist die religiöse Bethätigung, welcher die Anbetung des leiblichen Herzens gleichsam als Unterlage dient. Nicht darin also liegt ein Fehler, daß man die Liebe als Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht betrachtet, sondern darin, daß man erstens dieselbe einseitig betont, und zweitens nicht in die richtige Beziehung zum leiblichen Herzen unseres Herrn setzt. Denn es ist offenbar unrichtig, daß dieses hh. Herz blos als Symbol der Liebe zu betrachten sei und folglich im Culte selbst ganz zurücktrete. Zwischen dem Herzen Jesu und seiner Liebe besteht ein durchaus inneres wesenhaftes Verhältniß. Doch damit kommen wir bereits zum zweiten Punkte:

II. Warum machen wir gerade das heiligste Herz Jesu zum Gegenstande einer besonderen Verehrung?

1. Wir könnten darauf zuerst antworten: Wenn wir den ganzen Menschen Jesus und alle seine Theile verehren dürfen und müssen, dann gewiß vor allem diejenigen Theile, Glieder und Organe, welchen eine besondere Bedeutung im menschlichen Organismus zukommt: also z. B. das heilige Haupt und das Herz, welchen nach populärer und wissenschaftlicher Auffassung eine Hauptrolle in den Lebens-

functionen zufällt. Jedoch Jesus Christus steht nicht so abstract seinem Sein nach unserer Verehrung und Auffassung gegenüber: er ist wesentlich unser Heiland und Erlöser. Darum haben für uns diejenigen Theile der heiligen Menschheit eine besondere Bedeutung, welche eine besondere Beziehung zu unserer Erlösung haben, diejenigen Glieder seines heiligen Leibes, durch welche er unsere Erlösung vollbracht hat. Wir verehren darum vorzüglich seine heiligen fünf Wundmale, bezw. die heiligen Hände, Füße und Seite, welche für unser Heil durchbohrt wurden. Wir verehren sein heiliges Blut, den Preis unserer Erlösung, sein heiliges Angesicht, das im Leiden entstellt und verspieen wurde, sein heiliges Haupt, als caput cruentatum. Alle diese Andachten sind in der Kirche im Gebrauch: aber so feierlich wie das heiligste Herz Jesu wird kein anderer Theil des Gottmenschen verehrt. Dieses Herz muß also eine ganz besonders innige Beziehung zu unserer Erlösung haben. Eine solche ist aber auch leicht zu erkennen.

Unter den Wundmalen des Herrn nimmt die Seitenwunde den ersten Platz ein. Zwar hat der Herr bei der Eröffnung seiner heiligen Seite keine Schmerzen mehr erlitten, wie bei der Durchbohrung seiner heiligen Hände und Füße, und also kein neues Erlösungsverdienst dabei erworben; aber die Durchbohrung seines Herzens, das daraus fließende Blut und Wasser ist immer vom christlichen Gemüthe als eines der wichtigsten Momente in unserer Erlösung betrachtet worden. Es ist ein in allen möglichen Wendungen von den christlichen Asceten und Mystikern wiederholter Gedanke, daß durch jene Eröffnung uns der Zutritt zum Herzen des Herrn gebahnt worden, daß wir hier eine sichere Zuflucht finden. Den Vätern aber ist besonders der Gedanke familiär, daß aus jener Herzenswunde die beiden Geheimnisse des Wassers und des Blutes, die heilige Taufe und die Eucharistie, geflossen. Wenn ferner das kostbare Blut des Herrn in der Kirche sich einer besonderen Verehrung erfreut, dann muß vor allem dem Herzen, dem Centrum des Blutkreislaufes, eine solche zukommen. Wenn das Kreuz des Herrn, das mit seinem Blute besprengt war, in der Kirche so hervorragende Ehre genießt, mit welcher Ehrfurcht und Liebe müssen wir das Herz, den Sammelpunkt des ganzen kostbaren Blutes, das er bis auf den letzten Tropfen, also als wahres Herzblut vergoß, anbeten und verehren!

2. Aber mit alle dem haben wir den eigentlichen Grund der Herz-Jesu-Verehrung immer noch nicht berührt: wir müssen eine noch viel speciellere Beziehung des heiligsten Herzens zu unserer Erlösung in's Auge fassen. Die äußeren, körperlichen Leiden unseres Herrn waren nicht so schrecklich, wie seine inneren Leiden, seine Seelenschmerzen;

die äußeren Leiden erhielten ihren eigenen Erlösungswerth erst durch die innere Liebe. Im hh. Herzen Jesu verehren wir recht eigentlich die inneren Affecte, die Seelenschmerzen, die unendliche Opferliebe unseres Herrn.

Die ältere Philosophie faßte das Herz als das specifische körperliche Organ für die Gemüthsaffectionen, so daß dasselbe der Seele in ähnlicher Weise als materielles Substrat bei Freude, Hoffnung, Trauer diente, wie das Auge und Ohr beim Sehen und Hören. Diese Anschauung ist auch jetzt noch die gewöhnliche im menschlichen Leben: das Herz gilt als Sitz, Subject der Gefühle und vor allem der Liebe.

Physiologisch ist freilich diese Auffassung unhaltbar. Der Physiologie gilt das Herz als ein Muskelcomplex, der das Blut aus dem gesammten Gefäßsystem in sich als venöses Blut aufnimmt, um es sodann, durch die Lungenathmung erneuert, als arterielles durch die Schlagadern in den ganzen Leib hinauszupumpen. Dies würde nach dem oben Gesagten allerdings hinreichen, um dem Herzen Jesu eine besondere Verehrung zu Theil werden zu lassen, aber freilich nicht jene Verehrung, welche wir ihm nach Anleitung der Kirche wirklich erweisen. Diese beruht allerdings auf jenem Zusammenhange des Herzens mit dem Gemüthsleben.

3. Es ist nämlich eine bekannte, gleichfalls von der Physiologie anerkannte und durch die tägliche Erfahrung bestätigte Thatsache, daß alle, wenigstens einigermaßen stärkeren, seelischen Erregungen auch eine entsprechende Veränderung des Herzens im Gefolge haben. Nach dem heil. Thomas gehört eine „körperliche Erregung" mit zum Wesen des sinnlichen Gefühles. In der That ist mit jedem stärkeren Affect die Erregung irgend eines bestimmten Körpertheils verbunden, und wenn wir bei schwächeren Erregungen solche auch nicht bewußt wahrnehmen, so werden sie doch nicht ganz fehlen. Aber kein Körpertheil ist gegen die Gemüthsbewegungen so empfindlich, wie das Herz. Der Zusammenhang zwischen freudigen Erregungen und Erweiterung des Herzens, sowie zwischen Traurigkeit und Zusammenschnürung des Herzens ist so fest, daß man erstere Affecte diastolische, letztere systolische nennt, da διαστολή eigentlich die Ausdehnung des Herzens, συστολή das Zusammenpressen desselben bezeichnet. Die neuere Physiologie hat diesen Zusammenhang der Herzthätigkeit mit dem Seelen-, insbesondere dem Gemüthsleben nur noch genauer experimentell festgestellt und ihn als einen ganz durchgängigen erkannt. Mit Hilfe des Sphygmographen (Pulsmesser) werden Patienten und Delinquenten auf ihre Herz- und Gemüthszuständlichkeit untersucht. Sie hat auch den anatomischen Grund für jenen Zusammenhang aufgefunden. „Die Verbindung des Herzens mit den regulatorischen Nerven macht

es möglich, daß von dem Gehirn und Rückenmark aus jede veränderte Nervenstimmung sich auch auf das Herz überträgt und sein Schlagen beeinflußt, mag diese Veränderung der Nervenstimmung von äußeren oder inneren Ursachen hervorgerufen sein." (J. Ranke.)

Der Unterschied zwischen der neueren und älteren Auffassung, welche das Herz als Organ der Gefühle nahm, besteht also physiologisch und anatomisch gesprochen darin, daß nach dieser die Herznerven unmittelbar als die Träger der Gefühle anzusehen wären, während jetzt feststeht, daß die Nerven der Herzthätigkeit gar nicht dem animalischen Nervensystem angehören, sondern dem vegetativen oder Gangliensystem. Diese stehen aber in innigster Communication mit den Centren des animalen Systems, dem Gehirn und Rückenmark, so daß jede seelische Erregung in diesem, insbesondere jedes Gefühl und noch mehr jeder heftige Affect in der Herzthätigkeit einen Reflex findet. „Es gibt," sagt derselbe J. Ranke in seinem berühmten Werke: ‚Der Mensch', „kein freieres Reagens als das Herz auf Sonnenschein oder Regen, auf Vogelsang oder Blumenduft. Auf alle Erregungen, welche durch die Sinne auf uns wirken oder in der Veränderung der Thätigkeiten unserer inneren Organe bestehen, antwortet das Herz durch schnelleres oder langsameres Schlagen. Dabei ist das Herz das einzige innere Organ, dessen veränderte Thätigkeit wir auch im gesunden Zustande fühlen, und es kommt uns dabei zum Bewußtsein, in wie hohem Grade unser Wohlbefinden den Schwankungen der Herzthätigkeit entspricht. Ist es da zu verwundern, daß das gesammte Alterthum im Herzen das wahre Centralorgan der Empfindung erkennen wollte, und daß sich diese Lehre noch heute bei allen Dichtern und Liebenden in Geltung behauptet[1])?"

4. Die letztere Bemerkung ist offenbar zu schwach: nicht blos Liebende und Dichter, sondern alle Menschen, wenn sie nicht gerade als Physiologen und Psychologen sprechen, betrachten das Herz als Sitz der Gefühle, freilich nicht in dem strengen Sinne, als wenn es das eigentliche Organ der Gefühle wäre. Bei Dichtern und Liebenden erscheint das Herz besonders entschieden als Symbol der Liebe und Affecte, derart, daß das Wort „Herz" ganz einfach für Liebe und Gefühl steht, ohne daß man dabei auch nur an einen Tropus dächte. Aber auch diese Redeweise kommt im täglichen Leben, und zwar mehr oder weniger bei allen Völkern, in allen Sprachen vor.

1) Zahlreiche andere Citate aus physiologischen Schriften der deutschen, französischen und englischen Literatur über den innigen Zusammenhang des Herzens mit dem Seelenleben s. bei H. J. Nix S. J., Cultus SS. Cordis Jesu. Friburgi. 1891. p. 59 sqq.

Es ist also zum mindesten das Herz das natürlichste, verständlichste, anschaulichste Symbol der Liebe, und dies allein würde genügen, es der Herz-Jesu-Verehrung zu Grunde zu legen, welche die Liebe Jesu Christi zu ihrem besonderen Gegenstande nimmt. Wenn man nämlich bedenkt, wie natürlich, förderlich, ja nothwendig die Symbolik für die religiöse Uebung des Menschen überhaupt ist, so muß man ein Symbol, das uns so mächtig und unmittelbar höhere Ideen, nämlich die Liebe unseres Erlösers, den Gottmenschen selbst, Gott darstellt, als den allergeeignetsten Gegenstand des christlichen Cultes bezeichnen.

Wenn damit das Herz Jesu als Symbol der Liebe in unserem Culte bezeichnet wird, so sagen wir durchaus nicht, daß das Herz nur symbolisch genommen werden müsse, d. h. nur im Sinne von Liebe. Das wahre Herz Jesu ist das Symbol der Liebe Jesu, und zwar das allernatürlichste Symbol, das uns von selbst die Liebe darstellt. Von selbst und seiner Natur nach stellt es uns diese Liebe dar, erstens weil in aller Wahrheit das Herz nach Gesagtem die innigste Beziehung zum Gefühlsleben hat. Zweitens aber ganz besonders darum, weil nach allgemeiner menschlicher Auffassung das Gefühl seinen Sitz irgendwie im Herzen hat.

Wenn es sich nämlich darum handelt, ein Symbol für eine Idee zu finden, so kommt es weniger darauf an, in wie weit die Idee objectiv in dem Zeichen enthalten ist, sondern ob unsere Vorstellungen die Idee damit verbinden. Daß aber die Menschen insgesammt im Herzen die Liebe und die übrigen Gefühle sich vorstellen, kann nicht geleugnet werden. Uebrigens ist diese Vorstellung auch nicht falsch, sondern entspricht dem objectiven Thatbestand insofern, als wir, wenn wir die betreffenden Gefühle haben, sie in das Herz, in die Herzgegend, verlegen müssen, sie in's Herz „localisiren", in ganz ähnlicher Weise, wie wir die körperlichen Schmerzen in bestimmte Theile der Hautoberfläche „localisiren". Wir fühlen in der Angst, im Leid unser Herz wirklich gedrückt, beklemmt, und in der Freude erleichtert. Mögen wir auch noch so viele philosophische Reflexionen anstellen, daß dies nicht der eigentliche Sitz des betreffenden Gefühls sei, wir fühlen dennoch an der Stelle des Herzens den Druck. Vielleicht ist das eine falsche Localisation, wie auch der körperliche Schmerz manchmal falsch localisirt wird, d. h. da empfunden wird, wo der schmerzhafte Reiz gar nicht vorhanden ist: aber für uns kann doch nur diejenige Stelle Sitz des Gefühles, des Schmerzes sein, wo wir fühlen, wo es uns schmerzt. Doch eigentlich können wir nicht zugeben, daß wir den Schmerz falsch localisiren[1]), und darum kann man auch nicht zugeben, daß

1) Vgl. Psychol. S. 58 f.

z. B. die Herzbeklemmung, die wir fühlen, nicht wirklich im Herzen sich finde: und es bleibt darum durchaus wahr, daß das Herz (zwar nicht Organ im eigentlichen Sinne des Wortes, wohl aber) Sitz, Träger von seelischen Gefühlen ist.

Bei der Einführung der Herz-Jesu-Andacht mag allerdings die alte Ansicht, daß das Herz wirkliches Organ der Gefühle sei, ihren Einfluß geltend gemacht haben: auf ihr beruht aber die Andacht nicht. Schon der heil. Alphonsus v. Liguori bemerkt, es sei wahrscheinlicher, daß nicht das Herz, sondern das Gehirn der Sitz der Gefühle sei, und rechtfertigt die Verehrung von diesem Standpunkte aus. Sodann muß aber wohl bemerkt werden, daß das Herz doch nur Organ rein sinnlicher Gefühle, sinnlicher Liebe, Freude, Trauer u. s. w. sein kann. Die Herz-Jesu-Verehrung hat aber vor allem die geistigen Affecte des Gottmenschen zum Gegenstande. Sie verehrt die unermeßliche Liebe, mit der er die körperlichen und seelischen Leiden auf sich genommen, die Liebe, welche er in der heiligen Eucharistie, der steten Erneuerung seines Kreuzestodes, gegen uns zeigt. Wir betrachten in diesem Culte allerdings auch die sinnliche Traurigkeit des Herrn, seine Betrübniß bis zum Tode, aber noch mehr die geistige Traurigkeit, die ihm unsere Sünden und Undankbarkeit bereiteten u. s. w. Diese geistigen Leiden konnten aber zunächst nicht im Herzen, sondern in der geistigen Sphäre ihren eigentlichen Sitz haben. Von da fließen sie freilich auch auf die sinnliche Sphäre und erregen damit auch das Herz, aber erst mittelbar durch die Sinnlichkeit. Wenn also auch das Herz im eigentlichen Sinne als Organ der sinnlichen Gefühle angesehen wird, so ist es für den eigentlichen Gegenstand der Andacht, die geistigen Gefühle, nur ein natürliches Symbol. Und somit stellt sich der Unterschied zwischen der älteren und neueren Auffassung als ein sehr unbedeutender heraus. Der neueren Physiologie ist das Herz der empfindlichste und getreueste Resonator aller Gefühle, sowohl sinnlicher wie geistiger, und darum das natürlichste Symbol für das Gemüthsleben. Der Zusammenhang wird hier vermittelt durch eine Uebertragung einer Zuständlichkeit des Cerebrospinalnervensystems auf das Gangliensystem. Nach der alten Auffassung findet die Uebertragung in der Seele selbst statt: die geistigen Gefühle der Freude, Trauer erregen die entsprechenden gleichnamigen sinnlichen und damit auch das Organ derselben, das Herz. Damit stellt sich das Herz wohl auffälliger als natürliches Symbol der geistigen Gefühle dar: aber mehr als Symbol ist es auch da nicht.

5. Aber, wie bemerkt, kommt es hier weniger auf objectiv richtige, physiologische Vorstellungen an, sondern auf die menschliche Auffassung. Dieser ist aber das Herz Sitz und Träger der Gefühle; sie sieht von

einer speciellen Deutung dieses Begriffes ab und erfaßt unmittelbar im hh. Herzen Jesu das, was sie in sich selbst, im eigenen Herzen fühlt. In der That, nur ein gefühlloser Mensch oder ein Geist, dem die lebendige Ueberzeugung von der Gottheit Jesu Christi und den unermeßlichen Schätzen seines Gemüthslebens abhanden gekommen ist, kann gegen die Herz-Jesu-Andacht Einspruch erheben oder sie doch bekriteln. Wie ist es einem von herben Seelenschmerzen, von unsäglichem Herzeleid heimgesuchten und von der Welt verlassenen und verstoßenen oder verkannten Herzen so natürlich, sein Leid mit dem des göttlichen Herzens zu vereinigen! Welch reichen Trost bietet einem zermalmten Herzen das mitleidige Herz Jesu, das nicht nur jetzt schmerzlos den innigsten Antheil an unserem Wohl und Wehe nimmt, sondern ehedem in seinem sterblichen Leben unsere Schmerzen im Einzelnen gesehen, gewürdigt und mitgefühlt hat! Unser Herz, für die Liebe geschaffen, sein Leben und seine Kraft aus der Liebe schöpfend, so durstig nach Gegenliebe, findet vielfach nicht ein einziges Herz, das ihm sympathisch wäre, das seine Liebe erwiderte, statt dessen häufig nur kalte Selbstsucht: bietet da das hh. Herz unseres Gottes nicht die einzige Zuflucht, den letzten Trost, die treueste Freundschaft!

III. Aber da möchte wohl Jemand fragen: Wenn die Herz-Jesu-Andacht so natürlich ist, warum ist sie erst so spät in der Kirche eingeführt worden? Und damit kommen wir zur dritten Frage, die wir uns über die Verehrung des hh. Herzens gestellt haben.

1. Das Glaubensdepositum ist der Kirche nicht wie ein todter Schatz, auch nicht als ein vollkommen entwickeltes System von Lehren und Uebungen übergeben worden, sondern als ein lebenskräftiger Keim, der durch innere göttliche Energie und die Mitwirkung der Kirche und der Gläubigen mehr und mehr entwickelt werden soll, und erst am Ende der Zeiten zur vollen Entfaltung kommen wird. Es hat die kirchliche Hierarchie also nicht blos die Folgerungen aus den Glaubenswahrheiten zu ziehen, sondern sie auch auf die jeweiligen Verhältnisse und Bedürfnisse anzuwenden, in das religiöse Leben der Gläubigen zu übertragen. Es entstehen demnach neue Andachten in der Kirche, neue Uebungen, welche in früheren Zeiten in dieser Förmlichkeit nicht bekannt waren.

Der objective Glaubensgehalt wird in diesem Entwickelungsprocesse immer mehr subjectivirt, verinnerlicht. Die Herz-Jesu-Andacht stellt aber einen sehr hohen Grad der Verinnerlichung des Cultes des Gottmenschen dar. In früheren Zeiten war es das bittere Leiden im allgemeinen und insbesondere das heilige Kreuz, als natürlichstes Symbol desselben, auf welche dieser Cult gerichtet war. Sodann die auf's innigste damit verbundene Verehrung des

heiligen Fronleichnam, welche seit dem Mittelalter immer inniger, zärtlicher und feierlicher wurde: die Herz-Jesu-Andacht verbindet beide Andachten mit einander und führt sie weiter in der Richtung der Anschaulichkeit zugleich und der Verinnerlichung.

2. Daß nun gerade in unserer Zeit die Herz-Jesu-Verehrung zur Geltung gelangt ist, liegt in den Zeitverhältnissen, an welche sich die innere Entwickelung in der Kirche meist anschließt, von welchen sie meist begründet und veranlaßt wird. Die Kirche gibt in dem Officium der Impressio Stigmatum S. Francisci dem Gedanken Ausdruck, daß Gott dem heil. Franziskus die Wundmale eingedrückt habe, um zu einer Zeit, wo die Welt in der Liebe erkaltet war, unsere Herzen zu entzünden. Mit viel mehr Recht kann man dies von der Herz-Jesu-Andacht sagen. Ihre Einführung fällt in eine Zeit, wo nicht nur die Liebe, sondern selbst der Glaube, und zwar der Glaube an das Fundamentaldogma des Christenthums: die Gottheit Jesu Christi, erkaltet, abgeschwächt war. Nun kann es aber kein stärkeres Bekenntniß dieses Glaubens geben, als die Anbetung und Verehrung des Herzens Jesu Christi. Diese Anbetung ist der feine Prüfstein geworden, welcher wahre Christen von falschen, wahre Katholiken von unechten unterschied. Die Jansenisten, welche sich für die eigentlichen, für die Urchristen ausgaben, haben durch ihre Befeindung der Herz-Jesu-Andacht gezeigt, daß sie innerlich dem Geiste des Christenthums entfremdet waren. Desgleichen hat ihrer lieblosen, seelenverderbenden Bußdisciplin gegenüber die Kirche im hh. Herzen Jesu uns ein erhabenes Muster der Liebe, Milde und Sanftmuth zur Nachahmung hingestellt.

IV. Am einfachsten erledigt sich unsere letzte Frage, welche sich auf die Art der Einführung des Herz-Jesu-Cultes bezieht; es reicht hier hin, den wirklichen Thatbestand darzulegen.

1. Nicht durch die selige Margaretha Alacoque und nicht auf Grund ihrer Offenbarungen ist die Verehrung des hh. Herzens Jesu in der Kirche eingeführt worden, sondern von der kirchlichen Auctorität auf Grund der von uns oben entwickelten dogmatischen Wahrheiten. Die selige Margaretha und ihre Offenbarungen haben nur den Anstoß zu der Einführung gegeben. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der Einführung des Fronleichnamsfestes und der feierlichen Procession. Die von der Verehrung zum allerheiligsten Sakramente begeisterte heil. Juliana war die nächste Veranlassung, daß das Fest zuerst in Lüttich und sodann von Urban IV. in der ganzen Kirche, aber lediglich auf Grundlage der Kirchenlehre über das heilige Altarssakrament, eingeführt wurde.

Die Privatoffenbarungen dienen der Kirche überhaupt nicht als

Glaubensquellen oder auch nur als dogmatische Beweismomente. In der heiligen Schrift und Tradition ist der gesammte Glaubensinhalt gegeben; neue Offenbarungen, welche an die Kirche gerichtet wären und das Glaubensdepositum zu vermehren hätten, sind mit dem Schluß des neutestamentlichen Kanons nicht zu erwarten. Aus jenen beiden Quellen schöpft die kirchliche Auctorität ihre Glaubenslehre, ihre Moral und ihre Gottesverehrung. Dabei können Privatoffenbarungen insofern wichtige Dienste thun, als sie die Aufmerksamkeit der kirchlichen Lehrer und Theologen auf bestimmte Punkte richten, dieselben veranlassen, die dogmatischen Grundlagen näher zu untersuchen. Wenn auf diese Weise der Inhalt der Privatoffenbarungen sich als offenbarungsmäßig herausstellt, und die Kirche veranlaßt wird, daraufhin eine Cult-einrichtung zu treffen, auf welche jene Offenbarungen hinzielen, so stützt sich doch offenbar der Cult nicht auf private Auctorität, sondern auf die Offenbarungswahrheit und die Auctorität der Kirche. Wenn die Kirche durch Häretiker vielfach veranlaßt wird, Glaubensentscheidungen zu treffen und ihren Cult einzurichten, so wird man doch darin keine Beeinträchtigung des kirchlichen Lehramtes finden können: also noch weniger in Einrichtungen, zu denen ihre gläubigsten und frömmsten Kinder den nächsten Anstoß gegeben haben. In dieser Lage aber finden wir uns in der Frage über die Einführung des Herz=Jesu=Cultes.

2. Allerdings erhalten auf diese Weise jene Privatoffenbarungen eine Art öffentliche und a u t h e n t i s c h e Bedeutung; sie haben dann nicht wie gewöhnlich blos Bedeutung für die Einzelnen, welchen sie zu Theil werden, sondern sie gehen in dem bezeichneten Sinne, wenigstens mittelbar, auf die ganze Kirche. Dies gilt in besonderer Weise von den innig frommen Offenbarungen des Herrn an die selige Margaretha; sie haben viele Seelen mit derselben feurigen Liebe zum hh. Herzen erfüllt, von der ihr Herz selbst entbrannte, sie haben zu ihrer Zeit fromme und gelehrte Theologen vermocht, gegen alle äußeren Hindernisse und Widersprüche die Herz=Jesu=Andacht dogmatisch zu rechtfertigen und ihr Eingang zu verschaffen. Man kann also sagen, daß jene Offenbarungen der jetzt so blühenden und so schönen Andacht den hauptsächlichsten Anstoß gegeben, daß dieselbe ohne sie allem Ermessen nach nicht zur Geltung gekommen wäre. Da nun offenbar die Andacht vom heiligen Geiste kommt, woran jetzt kein wahrer Katholik mehr zweifeln kann, so liegt aller Grund vor, jene Offenbarungen als göttliche anzusehen, speciell von Gott bestimmt, seiner Kirche in unseren Tagen eine so mächtige Hilfe zu bieten. Sie können also nicht in die Klasse der gewöhnlichen „Privatoffenbarungen" gesetzt werden, bei welchen selbst die Approbation der Kirche nichts

anderes besagt, als daß sie ohne Gefahr für Glauben und Sitten von den Gläubigen gelesen werden können.

§. 372.

Maria θεοτόκος.

Wir beschließen diesen Abschnitt über die hypostatische Union mit einer dogmatischen Formel, welche sogleich beim Ausbruche der Nestorianischen Streitigkeiten als allgemein verständliches Schibboleth diente, um Orthodoxie von häretischer Neuerung zu unterscheiden, welche sodann von der Kirche feierlich sanctionirt wurde und in der That als populärster zugleich wie als theologisch prägnantester Ausdruck der realen Einigung in Christus für alle Zeiten gelten kann.

Die seligste Jungfrau ist wahre Gottesgebärerin (θεοτόκος) und Gottesmutter. Wir geben damit eine abschließende Zusammenfassung des Gesammtinhaltes des Dogmas von der hypostatischen Union. Daß der seligsten Jungfrau Maria sachlich, ja selbst sprachlich der hohe Name einer Muttergottes (θεοτόκος) nach Schrift und ältester Tradition zukommt, haben wir schon oben[1]) gezeigt. Es liegt uns ob, diesen Titel näher zu erklären und zu begründen.

1. Ohne vorerst auf eine nähere Erklärung der Mutterschaft und der sie bedingenden Thätigkeit der Erzeugung näher einzugehen, können wir so argumentiren: Wenn die seligste Jungfrau auch wunderbar vom heiligen Geiste empfangen hat, so ist doch unter diesem übernatürlichen Einflusse von ihr alles das geleistet worden, um den Menschen Christus zu erzeugen, was die anderen Mütter zur Hervorbringung ihrer Kinder leisten. Wenn also diese wirkliche Mütter, Erzeugerinnen ihrer Kinder genannt werden, dann ist auch die seligste Jungfrau wahre Mutter und Erzeugerin des Menschen Christus. Dieser Mensch ist aber Gott selbst. Also ist sie Mutter, Erzeugerin Gottes: θεοτόκος[2]).

1) S. 504 f. S. 648 f.

2) Omne nomen significans in concreto naturam aliquam potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, manifestum est quod hoc nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinae naturae vel humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumta a divina persona, consequens est,

Daß sie nicht den ganzen Gottmenschen hervorbringt, sondern nur die menschliche Natur, hindert nicht, sie wahre θεοτόκος zu nennen. Der ewige Vater hat auch nicht den ganzen Gottmenschen, sondern denselben nur seiner göttlichen Natur nach erzeugt, und doch ist er in Wahrheit der Vater, Erzeuger dieses Menschen, weil dieser kein anderer ist als der Logos. Aber auch die menschlichen Mütter erzeugen nicht den ganzen Menschen, sondern höchstens den Leib: die Seele muß ja von Gott geschaffen werden; also wären auch sie nicht wahre Mütter, wenn das ganze Kind Product der Erzeuger sein müßte. Da sie es aber nach aller Eingeständnisse sind, so ist klar, daß zur Erzeugung eine Hervorbringung des ganzen Gezeugten nicht erforderlich ist. Nicht einmal bei den Thieren, von denen man annimmt, daß sie auch die Seelen ihrer Jungen hervorbringen, trifft zu, daß sie das ganze junge Wesen hervorbringen: chemische, physikalische und andere Kräfte müssen bei ihrer Zeugungsthätigkeit mitwirken. Hier kann aber doch in keiner Weise die Wahrheit der Zeugung beanstandet werden, sonst gäbe es außer der allerheiligsten Dreifaltigkeit überhaupt keine Zeugung.

2. In der That gehört und reicht zur Zeugung hin, daß der Zeugende aus seiner Substanz ein ihm wesensgleiches Individuum hervorbringe: productio viventis ex substantia viventis in similitudinem naturae ist die bekannte Definition der Zeugung. Nun ist aber dieses menschliche Individuum, welches in Wahrheit ein göttliches Suppositum ist, aus dem reinsten Fleische und Blute der Jungfrau durch ihre mütterliche Thätigkeit gebildet, gestaltet, hervorgebracht worden, und zwar war diese Thätigkeit, wie bei allen Müttern, darauf gerichtet, ein der Mutter wesensgleiches Individuum hervorzubringen. Sie ist also in voller Wahrheit Erzeugerin dieses menschlichen Individuums, also des göttlichen Suppositums. Daß der Zeugende das Individuum nach allen seinen Theilen wirklich selbst hervorbringe, liegt nicht in dem Begriffe der Zeugung, und kann nicht gefordert werden, weil sonst, wie gesagt, überhaupt menschliche Zeugung unmöglich wäre. Es muß die Zeugungsthätigkeit allerdings darauf gerichtet sein, ein wesensgleiches Individuum, also das ganze Wesen hervorzubringen

quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est, quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit, vel humanitas non fuisset assumta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare B. Virginem esse matrem Dei. S. Thom. 3. p. q. 35. a. 4.

und dasselbe thatsächlich hervorzubringen. Daß bei der Ausführung andere Ursachen mitwirken, ist nicht ausgeschlossen. Es muß nur die Zeugungsthätigkeit sicher und nach unfehlbarem Gesetze das ganze Wesen endgiltig hervorbringen. Weil sich Gott nun verbürgt hat, mit der menschlichen Zeugungsthätigkeit die Seele hervorzubringen, so erfolgt unfehlbar aus der Thätigkeit der Eltern die Constitution des ganzen Menschen, ihre Thätigkeit ist, die Anordnung Gottes vorausgesetzt, bestimmend für diese Constitution. In ganz gleicher Weise war die mütterliche Thätigkeit der seligsten Jungfrau nach göttlicher Anordnung nicht auf die Hervorbringung eines Menschen oder eines Theiles desselben, sondern auf die Constitution des Gottmenschen gerichtet und brachte dieselbe unter der Mitwirkung Gottes auch unfehlbar zu Stande. Es ist also klar, daß die seligste Jungfrau nicht minder Mutter des Gottmenschen, trotz der nur theilweisen Production desselben, genannt werden muß, wie alle Mütter diesen Namen ihren Kindern gegenüber in Wahrheit verdienen.

Dies haben schon die Väter gegen die Einwände der Nestorianer betont, so z. B. der heil. Cyrillus: „Wie die Seele des Menschen mit ihrem eigenen Körper geboren und als Eins betrachtet wird, und wenn Einer sagen wollte, daß die Mutter Erzeugerin des Fleisches, aber nicht der Seele Erzeugerin sei, seine Rede sehr überflüssig wäre: so finden wir etwas Aehnliches in der Erzeugung Christi. Denn das Wort Gottes ist aus der Substanz Gottes des Vaters erzeugt; weil es aber Fleisch angenommen hat, müssen wir bekennen, daß es dem Fleische nach aus dem Weibe erzeugt ist[1]."

3. Der innere Grund für die Berechtigung zu jener Benennung Erzeuger, trotzdem, daß nicht das Ganze, sondern nur ein Theil des Erzeugten von den Zeugenden hervorgebracht wird, liegt darin, daß das eigentliche Subject des Erzeugtwerdens die Person, das Ganze, nicht die Natur, nicht ein Theil ist. Der Theil, die Natur ist, wie der heil. Thomas bemerkt, zwar Gegenstand, Endziel (terminus) der Geburt und der Erzeugung, nicht aber Subject derselben[2].

---

1) Conc. Ephes. part. I. c. 2. n. 12; vgl. S. Thom. 3. p. q. 35. a. 4. ad 2m.

2) Nativitas potest attribui alicui dupliciter: uno modo sicut subjecto, alio modo sicut termino. Sicut subjecto quidem attribuitur ei quod nascitur: hoc autem proprie est hypostasis non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari (i. e. fieri), sicut generatur aliquid ad hoc ut sit, ita nascitur aliquid ad hoc ut sit. Esse autem proprie est rei subsistentis: nam forma quae non subsistit dicitur esse solum quia ea aliquid est: persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis: natura autem significatur per modum formae, qua aliquid subsistit. Et ideo nati-

Wie nämlich der ganze Mensch, die Person es ist, welche ist, wirkt und leidet, nicht der Leib, die Hand, die Seele, sondern der Mensch durch sie, so wird auch der Mensch, nicht der Leib oder ein anderer Theil. Also wird die Hypostase, die Person, sie wird erzeugt und geboren.

Nicht also die Menschheit Jesu Christi, sondern deren Person, der Logos, wird von der seligsten Jungfrau erzeugt und geboren. Er wird allerdings nicht schlechthin, wie ein Mensch, durch die Zeugung, aber er wird wahrhaft Mensch und als solcher erzeugt und geboren. Die seligste Jungfrau ist also in voller Wahrheit Erzeugerin und Gebärerin des Logos, also Gottesgebärerin.

4. Daraus ergibt sich, daß die zeugende Thätigkeit der seligsten Jungfrau nicht etwa indirect auf den Logos, direct aber und zunächst auf die Menschheit geht, sondern eher umgekehrt. Man darf nicht sagen, daß sie einen Menschen geboren, der auch (nebenbei) Gott ist, noch viel weniger einen Menschen, der erst constituirt sein muß, um mit dem Logos verbunden zu werden (so die Scotisten). Vielmehr geht die Constituirung dieses Menschen ganz auf die Vereinigung mit dem Logos hinaus. Diese Menschheit ist gar nicht vorstellbar für sich, sondern nur als Menschheit des Logos; als solche wird sie hervorgebracht: sie wird in die Hypostase des Logos hineinerzeugt. Oder eigentlicher: nicht sie selbst, sondern der Logos in seiner ihm nach dem Rathschluß Gottes wesenhaft und begrifflich angehörigen menschlichen Natur wird von Maria erzeugt. Man kann also mit gutem Grunde sagen: sie sei mehr, directer Mutter Gottes als Mutter eines Menschen.

In einem gewissen Sinne muß man sogar sagen, daß sie mehr Mutter des Gottmenschen ist, als andere Frauen Mütter ihrer menschlichen Söhne sind. Denn der eigentliche Grund, warum diese trotz der unvollständigen Hervorbringung ihrer Kinder, doch ihre Erzeuger genannt werden können, liegt darin, daß die ganze Hypostase, nicht ein Theil erzeugt wird. Bei der menschlichen Zeugung liegt aber eine Art Tropus vor, wenn man sagt, der ganze Mensch sei Subject der elterlichen Zeugung. Dieser Mensch ist ja noch gar nicht, wenn die Eltern ihre Zeugungsthätigkeit ausüben. Man muß also die Sache so erklären: der jetzt existirende persönliche Mensch ist dadurch geworden und Person geworden, daß seine Eltern eine Thätigkeit ausübten, die Person selbst hat diese Thätigkeit nicht erfahren. Ganz anders bei der Zeugung Mariens. Die zu erzeugende Person des Logos existirt schon; dieselbe erfährt den zeugenden Einfluß der

---

vitas tamquam subjecto nascenti proprie attribuitur personae vel hypostasi non naturae. Sed sicut termino attribuitur nativitas naturae ... Terminatur enim naturae intentio ad formam seu naturam speciei. Ibid. a. 1.

Mutter und die Mutter richtet auf die göttliche Hypostase ihren Einfluß, indem sie ihr eine menschliche Natur mittheilt, sie zum Menschen macht. So ist also bei Maria schon die Zeugung (Empfängniß) selbst und die Geburt ein persönliches Verhältniß zu ihrem Kinde: es wird nicht erst, wie bei andern, infolge der Erzeugung und Geburt. Die menschlichen Mütter treten erst durch die specifisch mütterliche Beziehung zu ihren Kindern in ein persönliches, geistiges Verhältniß zu ihnen. Im gewöhnlichen Leben unterscheidet man nicht streng zwischen Mutter einerseits und Erzeugerin und Gebärerin andererseits. Man sagt und kann es mit vollem Rechte sagen: dadurch ist eine Frau Mutter, daß sie einen Sohn empfangen und geboren hat. Diese ihre Thätigkeiten sind nämlich der Grund, warum ihr der Name, der Titel und die Würde der Mutter zukommt. Aber begrifflich ist Mutter nicht dasselbe, wie Erzeugerin und Gebärerin. Letztere Benennungen bezeichnen rein physische oder organische Beziehungen zwischen einer Frau und ihrem Kinde als Frucht ihres Schooßes. Es ist dies das Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Urheber und Product. Aber zwischen Mutter und Kind besteht ein sittliches, geistiges, persönliches Verhältniß. Die auf jene physischen Beziehungen gegründete gegenseitige Liebe, Freundschaft, Fürsorge und Geben von der einen, Empfangen, Gehorsam und Verehrung von der anderen Seite, macht das eigentliche mütterliche und kindliche Verhältniß aus: es besteht also in vollem Sinne zwischen Person und Person, dieses Wort im physischen wie sittlich-rechtlichem Sinne genommen.

Ein solches persönliches, mütterliches Verhältniß brauchte nun bei Maria nicht erst nach der Erzeugung begründet zu werden, sondern der geistig persönliche Verkehr kam in der Empfängniß und Geburt bereits zur Geltung. Mit freier persönlicher Entschließung theilte sie dem Logos aus ihrer Substanz mit, der Logos empfing von ihr die menschliche Natur, freilich so, daß er sie erst zu der hohen Gnade erheben mußte, ihm diese Gabe spenden zu dürfen: er hatte sie ja zu seiner Mutter gemacht. Mehr, als alle anderen Frauen Mütter ihrer Kinder genannt werden können, muß also die seligste Jungfrau Erzeugerin und Mutter Gottes heißen.

5. Der heil. Thomas betont das persönliche Verhältniß zwischen Mutter und Kind und den persönlichen Charakter der Sohnschaft so entschieden, daß er nur eine einzige Sohnschaft in Christus zugibt, nämlich die des Logos, und auch seine Kindheits-Beziehung zu seiner Mutter mit der zu seinem himmlischen Vater zusammenfallen läßt: Das Sohnsein kommt der Hypostase zu: es gibt in Christus nur eine Hypostase. Also auch nur eine Sohnschaft. Es ist aber diese eine Hypostase der Sohn des ewigen Vaters. Also ist auch der Sohn

Mariens nur Sohn des ewigen Vaters. Darum glaubt er, was er freilich nur als theologische Auffassung hinstellt, daß in Christus trotz der doppelten Geburt doch nur eine Sohnschaft angenommen werden dürfe[1]).

Es gibt jedoch der heilige Lehrer ausdrücklich zu, daß auch die entgegengesetzte Anschauung ihre Berechtigung hat. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes (causas) filiationis, oportet dicere duas filiationes secun-

1) Circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quae est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes sicut et duas nativitates. Alii vero attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantum filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem et aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem propter unitatem causae; eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur; et eadem ratio est de magistro, qui docet multos discipulos eadem doctrina et de domino qui gubernat diversos subjectos eadem potestate. Si vero sint causae diversae specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque: et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorumdem secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationes ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus: unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie; et quia plures formae ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile, quod sunt plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali; secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali et alterius per adoptionem. Manifestum autem est, quod non una et eadem nativitate Christus natus est ex Patre ab aeterno et ex matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam aeternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi aeterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna. Omnis autem relatio, quae ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem sed secundum rationem tantum; et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem non potest esse realis relatio sed solum secundum rationem. 3. p. q. 35. a. 5.

dum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna [1]).

Wenn wir also die Begriffe, das ist die Meinung des heiligen Lehrers, ganz haarscharf nehmen, kann man nur von einer Sohnschaft sprechen; da aber nach gewöhnlicher Auffassung und Redeweise nicht so fein unterschieden wird, so ist die Annahme einer doppelten Sohnschaft nicht so sehr zu beanstanden.

Es könnte vielmehr umgekehrt auffallen, daß nach der Auffassung des heil. Thomas die Beziehung Jesu Christi als Sohn zu seiner Mutter nur eine gedachte, begriffliche (secundum rationem), nicht eine reale sein soll. Dieses Bedenken schwindet aber, wenn man nur den Sinn dieser Ausdrucksweise erklärt. Durch die zeitlichen Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen wird in ihm nichts Reales gesetzt. Er verändert sich in keiner Weise, wenn er Schöpfer, Erlöser wird; es geht also auch nichts Reales in ihm selbst vor, wenn er geboren wird, wenn er eine Mutter bekommt und ihr Sohn wird. Weil also kein reales Fundament für eine Beziehung in der Zeit in Gott auftreten kann, so kann er auch keine realen Beziehungen bekommen, sie sind ihm äußerlich, begrifflich. Daraus folgt aber nicht, daß Gott nicht in Wahrheit und Wirklichkeit Schöpfer und Erlöser ist, daß er nicht wirklich geboren wird, eine Mutter bekommt, ihr Sohn wird. Die Beziehungen sind ja real von Seiten der Geschöpfe, welche wirklich hervorgebracht, erlöst werden u. s. w. [2]). Dies erklärt dann der heil. Thomas auch am Schlusse des Artikels: Dicitur tamen relative Filius ad matrem relatione quae cointelligitur relatione maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quae cointelligitur reali relatione, qua creatura subjicitur Deo; et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subjectione creaturae ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Die beiden Fragen: die eine über die realen oder begrifflichen Relationen in Gott, und die andere über die doppelte Sohnschaft Jesu Christi können sich in der That recht praktisch beleuchten. Haarscharf genommen, d. h. nach der Strenge der Begriffe, gibt es allerdings in Gott nur äußere, begriffliche Beziehungen zu den Geschöpfen; aber es wird Niemand die Berechtigung z. B. des Ausdrucks: die Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpfe ist eine reale, ja die allerrealste, beanstanden wollen, im Gegentheil klingt die entgegengesetzte Ausdrucks-

---

1) Ibid. — 2) Vgl. des Verfassers Theodicee, S. 112.

weise parador und bedarf einer Erklärung. Ebenso ist es vielmehr auffallend zu sagen: Es gibt nur eine Sohnschaft in Christus, nämlich die ewige. Nur die Definition der Begriffe kann das Auffallende beseitigen. Vor den Gläubigen dürfte es sogar gerathener sein, sich einer solchen Ausdrucksweise zu enthalten. Die heiligen Väter sprechen ganz unbedenklich von einer doppelten Sohnschaft Jesu Christi. Scotus und auch Suarez hat dieselbe auch wissenschaftlich zu begründen gesucht. Jedenfalls haben sie mit der doppelten Sohnschaft der Nestorianer und Adoptianer gar nichts zu thun; wir können auch Scheeben nicht beistimmen, wenn er diese Lehre mit der von Suarez, Vasquez u. A. vertheidigten natürlichen Sohnschaft Jesu seiner Menschheit nach in inneren Zusammenhang bringt. Die doppelte Sohnschaft, von der hier die Rede ist, wird durch die doppelte wirkliche Geburt begründet, und bezieht sich auf ganz verschiedene Erzeuger. Es trifft nicht einmal ganz zu, daß jeder Mensch nur eine einzige Sohnschaft habe: freilich, wenn Vater und Mutter als ein Erzeugungsprincip aufgefaßt werden, dann hat das Kind nur eine Beziehung zu ihnen. Betrachtet man aber die verschiedene Zeugungsthätigkeit von Vater und Mutter, so kann man recht wohl sagen, daß die Sohnschaft des Kindes zum Vater eine andere ist als zur Mutter. Um wie viel mehr kann man also die Sohnschaft der einen Person Jesu Christi in Bezug zum ewigen Vater von der, welche ihn mit der Mutter verbindet, unterscheiden!

6. Die Verwandtschaft Mariens mit ihrem göttlichen Kinde ist natürlich dieselbe, wie bei allen Müttern: es ist die innigste Blutsverwandtschaft. Aber das gilt eigentlich nur von dem Menschen Christus: mit der Gottheit, d. h. mit der Person des Logos steht sie eher im Verhältniß der Affinität; der Logos tritt durch die mit ihm „vermählte" Menschheit in Affinitätsverhältniß zu der mit dieser blutsverwandten Mutter. Der heil. Thomas gründet den hyperdulischen Cult der Gottesmutter ausdrücklich auf diese Affinität mit Gott [1]). Andererseits wird Maria selbst häufig sponsa Verbi genannt, und darnach könnte man ihr eine Affinität mit Gott dem Vater und dem heiligen Geiste beilegen. In Wahrheit sind aber alle diese Benennungen mangelhaft; wir können nur sagen, daß Maria, wie kein anderes Geschöpf, in die Familie der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgenommen worden ist.

1) 2. 2. q. 103. a. 4. ad 2m.

Drittes Kapitel.

Die Ausstattung der Menschheit des Gottessohnes.

§. 373.

Von den übernatürlichen Vorzügen des Menschen Christus im allgemeinen.

Die hypostatische Einigung bringt in der menschlichen Natur Jesu Christi an und für sich nicht die mindeste Veränderung hervor; vor allem nicht im Wesen des Menschen. „Er ist uns in Allem gleich geworden, mit Ausnahme der Sünde," ist die klare, in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Aussage der heiligen Schrift. Er ist uns consubstantial, er hat eine wahre und vollkommene menschliche Natur, ist die constante Lehre der Väter.

I. Aber diese Gleichheit und Consubstantialität bezieht sich blos auf die wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Natur. Denn dieselbe heilige Schrift und die Väter heben mit nicht geringerem Nachdrucke die hohen Vorzüge dieser Natur vor den übrigen Menschen hervor; sie sprechen sogar von einer Vergöttlichung des Menschen Christus. Diese Vergöttlichung wird manchmal in so innige Beziehung zur hypostatischen Union gesetzt, so sehr mit ihr identificirt, daß es den Anschein gewinnt, als bewirke die Einigung unmittelbar und durch sich jene Erhebung der Menschheit Christi.

1. In der That bezeichnet die Vergöttlichung der menschlichen Natur Jesu Christi zweierlei: erstens die Menschheit ist hypostatisch mit dem Sohne Gottes verbunden worden, so daß dieser Mensch nun Gott ist. Zweitens, diese Menschheit ist so von der Gottheit erfüllt worden, mit göttlichen Gaben überhäuft, der Gottheit selbst so verähnlicht worden, daß sie an den Vollkommenheiten der Gottheit Theil zu haben scheint. Gegen die Eutychianer mußten diese beiden Momente, welche sonst nicht so scharf getrennt zu werden brauchen, wohl auseinander gehalten werden, weil dieselben gerade in dieser Erhebung der Menschheit das Wesen der Incarnation sahen. Gegen diese Irrlehrer ist zu betonen, daß begrifflich und zum Theil auch sachlich diese Aus-

stattung mit der hypostatischen Union nichts zu thun hat. Absolut gesprochen hätte der Logos eine menschliche Natur annehmen können, die (von der Sünde immer abgesehen) keinerlei Vorzüge, nicht einmal accidentelle, vor der unseren voraus hatte.

2. Bedenkt man aber, daß dies die menschliche Natur eines Gottes ist, daß sie mit der Unendlichkeit Gottes, dem Urquell alles Guten, in innigster Weise vermittelst der Hypostase des Logos verbunden, daß alle Menschen durch diese heilige Menschheit alles Gute und alle Segnungen erhalten sollen, dann muß man derselben die denkbar größte Gottähnlichkeit zuschreiben.

Die Ausstattung einer Braut ist von ihrer Vermählung selbst durchaus verschieden, und kann wohl auch eine Braut ohne alle Ausstattung eine eheliche Verbindung eingehen. Aber mit der Liebe des Bräutigams und mit der innigen Verbindung, in die er die Braut aufnimmt, würde es schlecht vereinbar sein, sie nicht so auszustatten, daß sie ihm so viel als möglich ebenbürtig erscheint. Nun aber geht die Menschheit Jesu Christi nicht blos eine moralische, accidentelle, sondern eine substantiale Einigung mit dem Logos ein, die innigste, welche überhaupt zwischen Gott und einem Geschöpf bestehen kann. Sie wird die Natur Gottes selbst, der sie also auch gotteswürdig als seine eigene Natur ausstatten wird. Sie tritt mit der Gottheit selbst in so innigen Contact, daß sie die allmächtigen, überreichen Einflüsse wie naturnothwendig erfahren muß. Die übernatürliche Ausstattung aller Menschen soll in der allerheiligsten Menschheit Jesu Christi ihr Vorbild und ihre Ursache haben. Von seiner überfließenden Fülle empfangen wir Alle Gnade und Wahrheit [1]).

Wir werden also dem Menschen Christus keine einzige Gabe, die je einmal einem Geschöpfe zu Theil geworden ist, absprechen dürfen; wir werden sie ihm im Gegentheil alle im höchsten Grade, in welchem sie überhaupt ein Geschöpf fassen kann, zuschreiben müssen, vorausgesetzt, daß sie das Werk der Erlösung, welches dem Gottmenschen in dieser Zeitlichkeit oblag, nicht unmöglich machen.

Aus diesem Grunde konnte ihm in diesem Leben noch nicht die volle Verklärung seines Leibes, nicht die wirkliche Herrschaft über die Schöpfung gegeben werden, vielmehr konnte er nur in der Niedrigkeit der Knechtsgestalt das Erlösungswerk vollbringen. Dagegen müssen wir seinem Verstande alle Vollkommenheit der Erkenntniß, seinem Willen die vollendetste Heiligkeit und was damit zusammenhängt, zuschreiben.

---

1) Joh. 1, 16. 17.

3. Ueber die Innigkeit dieses Zusammenhanges der Vergöttlichung der Menschheit Christi mit der hypostatischen Union kann man verschiedener Ansicht sein, zumal doch der freie Rathschluß Gottes endgültig über die Fülle der Ausstattung entscheiden muß. Da z. B. die Weisheit und Gnade Christi doch nicht schlechthin unendlich sein kann, so muß das Maß definitiv von Gott frei bestimmt werden.

Die Scotisten, wie sie schon die hypostatische Union nicht für die innigste halten, geben blos eine Congruitas für jene hohe Ausstattung zu. Manche Theologen behaupten eine metaphysische Nothwendigkeit, ein wahres Recht der Menschheit Jesu Christi auf dieselbe; andere begnügen sich mit einer naturalis redundantia. Die metaphysische Nothwendigkeit behaupten diejenigen, welche das Verhältniß der Vergöttlichung der Menschheit zur hypostatischen Union als Verhältniß der Eigenschaften zur Wesenheit fassen. Andere wollen blos eine moralische Nothwendigkeit zugeben.

Für alle Gaben der Menschheit Christi eine metaphysische oder auch nur eine physische Nothwendigkeit zu fordern, ist gewiß unstatthaft. Denn die Vorstellung, daß die Gottheit naturnothwendig auf die mit ihr substantial verbundene Menschheit überstrahle, geht jedenfalls zu weit. Von einem eigentlichen Rechte der Creatur auf Gottes Gaben kann im Ernste nicht die Rede sein. Nur das kann man sagen, daß der Sohn Gottes als Gott das Recht hat, für seine menschliche Natur die Vergöttlichung zu verlangen, aber das begründet kein Recht der Menschheit selbst. Metaphysisch nothwendig ist nur die substantiale Heiligkeit und die Unsündlichkeit Christi mit der hypostatischen Union gegeben, aber dies aus Gründen, die, wie wir sehen werden, für die anderen Gaben nicht gelten.

Scheeben unterscheidet zwischen der wurzelhaften Anwartschaft auf die Vergöttlichung und dem effectiven Besitz derselben, und sodann zwischen der inneren und äußeren Vergöttlichung. Der Besitz der körperlichen Verklärung brauchte nicht sofort und nothwendig zu erfolgen, dagegen mußte die innere Vollendung nothwendig und unbedingt sofort mit der hypostatischen Union abgeschlossen sein. „Vor allen anderen Creaturen hat die Menschheit Christi nicht nur das voraus, daß ihr diese qualitative Vergöttlichung durch übernatürliche Einwirkung factisch in einem ganz eminenten Grade und Umfange zu Theil wird; auch nicht blos dies, daß ihr als der Menschheit des Logos . . . diese göttliche Qualität . . . im strengsten Sinne des Wortes gebührt und ihr als angeborenes Recht zukommt. Vielmehr besitzt diese Menschheit in der mit ihr verbundenen Gottheit, wie das Eisen in dem Feuer, worin es liegt, oder der Leib in der ihm verbundenen Seele, das active Princip jener Assimilation als ein ihr substantiell imma-

nentes, d. h. in der Vollendung ihres substantiellen Seins eingeschlossenes, und so mit ihr verwachsenes und ihr eingemischtes Princip; und in ihm besitzt sie denn auch schon kraft ihres substantiellen göttlichen Seins virtuell oder wurzelhaft die ganze Gottähnlichkeit, welche sie durch dessen Einwirkung empfangen kann und soll. In diesem Sinne ist der Menschheit Christi als solcher, d. h inwiefern sie eben Christi ist, die qualitative Vergöttlichung von Natur und nicht durch bloße Gnade, ja selbst nicht einmal dem bloßen Rechte nach, sondern physisch und wesenhaft und zugleich in ihrer ganzen Fülle schon sofort seit ihrem ersten Ursprunge eigen." Die thatsächliche Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit freilich hängt vom Willen Gottes ab.

„So weit dagegen die Gottähnlichkeit Christi in der Vollendung des inneren Ebenbildes Gottes in ihm besteht, namentlich in der vollkommenen Ordnung seines Lebens zu Gott hin und in der lebendigen Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe, oder sonst irgendwie unter den Begriff der Heiligung seines Lebens fällt, muß man allerdings sagen, dieselbe werde nothwendig und unbedingt sofort mit der hypostatischen Union vollendet und stehe mit derselben unbedingt und naturgemäß in Verbindung. In dieser Beziehung ist daher die substantielle Verbindung der Gottheit mit der Seele Christi nothwendig auch wirksam in der Verklärung, Erleuchtung und Erwärmung derselben durch das göttliche Feuer und in der Mittheilung des Glanzes, des Duftes und der Kraft der göttlichen Salbe, so daß das substantielle und das wirksame Erfüllen der Menschheit von Seite der Gottheit hier ebenso zusammenfällt, wie bei den Begnadigten die Erfüllung mit dem heiligen Geiste stets beides zugleich umfaßt[1])."

Auf gerade entgegengesetzten Standpunkt stellt sich in dieser Frage H. Schell, nicht, wie er selbst erklärt, aus nestorianisirenden oder rationalisirenden Tendenzen, sondern um dem Bilde, das uns die Evangelisten von Jesus Christus gezeichnet haben, gerecht zu werden, und uns nicht in selbstgeschaffene Schwierigkeiten in betreff des Lebens Christi zu verwickeln. Nicht einfach aus dem Begriffe der hypostatischen Union, sondern aus dem historischen Christus ist die Ausstattung seiner Menschheit zu entnehmen.

„Dem gegenüber glauben wir die einzelnen Züge der Vollkommenheit Christi, sei es seines inneren, sei es seines äußeren Lebens nur aus dem Bilde entnehmen zu dürfen, welches die Jünger von

1) A. a. O. §. 246.

ihrem Meister entworfen haben, in ihrem Blick geschärft und in ihrer Darstellung geleitet vom heiligen Geiste, wie keiner nach ihnen, welche die Macht der Persönlichkeit Christi dermaßen würdigten, daß sie von ihr ergriffen die Welt für dieselbe eroberten und opferten. Besser als sie hat keiner die Persönlichkeit Christi verstanden; tiefer als sie hat keine Erkenntniß und Liebe in das Innere des Meisters schauen lassen; zuverlässiger als sie kann keiner das Bild Christi entwerfen: denn sie standen unter dem Eindruck dessen, was thatsächlich war, wie Christus thatsächlich vor ihnen gestanden, und zudem unter dem Einflusse des heiligen Geistes, der durch sie allein nicht blos als Historiker, sondern als Dogmatiker im eminentesten Sinne, als gotterleuchtete Gewährsmänner der Offenbarungsthatsachen nach ihrem äußeren Verlauf, wie nach ihrer Geheimnißfülle — der Kirche aller Zeiten das Bild des Gottmenschen in zuverlässiger Treue überliefern wollte. Dürfen wir unsere speculativen Ideale für treuere Christusbilder als die Porträtzeichnung der Evangelisten halten? (Cf. Jes. 55, 8. 9.).

„Das Lebensbild, welches die speculative Verehrung für den Gottmenschen angemessen hielte, wäre gewiß nicht der thatsächliche Lebensgang Jesu. Was die Unerbittlichkeit der Thatsachen hinsichtlich des äußeren und leiblichen Lebens Jesu nicht zuläßt, wird darum hinsichtlich dessen versucht, wo die urkundlichen Berichte weniger Schranken setzen; im Gebiete des inneren und geistigen Lebens der Seele Jesu . . ."

„Gottes Wesenheit wirkt in keiner Hinsicht naturhaft, also naturnothwendig, sondern ausschließlich nach Maßgabe ihrer freien Zweckbestimmung; sie hat sich vollständig in ihrer eigenen Macht, weil sie ihre Selbsturfache ist. Daher bringt auch die innigste metaphysische Verbindung mit der Gottheit keine naturnothwendige Theilnahme an ihrer Lebensfülle mit sich: dieselbe erfolgt durchaus nach Maßgabe der göttlichen Zweckbestimmung und Freiheit . . . . Es ist deßhalb nur aus der positiven Offenbarung mit Sicherheit zu bestimmen, wie sich die Wechselgemeinschaft und Lebensbeziehung der beiden Naturen in Christus gestaltet, in welchem Maße und in welcher Weise die göttliche Natur ihre beseligende Lebensfülle in die menschliche überströmen ließ: nicht das Geringste mit naturhafter Nothwendigkeit, alles mit selbstmächtiger, zielbewußter Freiheit."

„Allein wenn auch feststeht, daß die angenommene Menschennatur die allerhöchste Vollkommenheit im gesammten Schöpfungsbereich besitzen sollte, so ist erst zu entscheiden, was unter Vollkommenheit zu verstehen ist. Es wird von der Scholastik vorausgesetzt, die Vollkommenheit liege unterschiedslos in dem ‚Was' der Vorzüge, nicht ebenso in dem ‚Wie' derselben; sie erschöpfe sich darin, daß man von

Anfang an alle Vorzüge besitze und keinen zu erwerben brauche; daß sie nicht durch selbstthätigen Fortschritt gesteigert, sondern von vorneherein unvermehrbar seien . . ."

„Wenn wir also das Wort des Evangeliums von dem Fortschritt Jesu wörtlich nehmen, so thun wir dies nicht in dem Bestreben, möglichst gering, ärmlich und sparsam von der intellectuellen und ethischen Vollkommenheit der menschlichen Natur Jesu zu denken, sondern weil wir in der selbstthätigen Entwickelung vom Können zum Thun ein ebenso wichtiges Moment der Vollkommenheit sehen, wie in dem Inhalt der Vorzüge selbst[1])."

Wir hoffen, den berechtigten Forderungen beider Standpunkte zu entsprechen.

4. Es ist allerdings zuzugeben, daß die Scholastiker der aprioristischen Methode mehr als der empirischen und historischen zugethan sind, und manche Bemerkung Schell's gegen die Begründung einzelner Vorzüge der Seele Christi, insbesondere der seligen Anschauung, scheinen sehr zutreffend. Die Rechtsansprüche der Menschheit Jesu Christi, die innere Naturnothwendigkeit zwischen hypostatischer Union und Ausstattung der Seele Christi sind gewiß oft zu stark betont worden. Aber es ist nicht so sehr diese speculative Begründung der Ausstattung Christi, und die geringere oder größere Nothwendigkeit derselben, worin die Scholastiker übereinstimmen, sondern in der Behauptung der Thatsächlichkeit derselben. Und diese Uebereinstimmung aller Theologen durch mehrere Jahrhunderte hindurch in einer mit dem Glauben auf's innigste zusammenhängenden, den Glaubensinhalt erläuternden Frage verbietet uns, von ihrer Lehre von der Ausstattung Christi abzuweichen. Dazu kommt aber, daß ihre Begründung durchaus nicht rein speculativer Natur ist, sondern sich auf die Lehre der heiligen Väter und die Aussprüche der heiligen Schrift stützt. Wohl sind diese Aussprüche nicht so klar und bestimmt, daß daraus die ganze Lehre von der Vergöttlichung der Menschheit Christi in ihrer ganzen theologischen Entwickelung ganz unzweideutig und klar sich ergebe. Aber wir wissen ja, daß es die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, bezw. der theologischen Wissenschaft unter Aufsicht der Kirche ist, den ganzen vollen Inhalt der heiligen Schrift nach und nach zu Tage zu fördern.

Das Gesetz der **Entwickelung** gilt auch für die Offenbarung, bezw. für das Ueberführen derselben in das actuelle Bewußtsein der Kirche. Und wie alle Jahrhunderte daran zu arbeiten haben werden, den in der Offenbarung mehr oder weniger keimartig enthaltenen Glaubensinhalt überhaupt zu entwickeln, so werden sie insbesondere

1) Kathol. Dogm., III. Bd., I. Thl. S. 105 ff.

auch das von den Evangelisten gezeichnete Bild von der Person des Erlösers immer mehr zu entwickeln, zu gestalten haben. In jenen Zügen, deren Untergrund die Menschwerdung bildet, ist eine Unendlichkeit von Momenten für den Verstand, das Herz und das Leben enthalten, welche auseinander zu legen, anzuwenden Aufgabe der Kirche, der Theologie, jedes einzelnen Christen ist. Wie dürftig sind die historischen Züge, welche uns das Evangelium von den Vorzügen der seligsten Jungfrau Maria bietet! Sie sind eher geeignet, ihre hohe Ausstattung herabzudrücken. Aber die Christenheit, die Kirche, die Theologie hat aus der einen Grundthatsache der göttlichen Mutterschaft eine Fülle und Erhabenheit von Vorzügen abgeleitet, welche viel stärker gegen das Porträt der Evangelisten contrastiren, als der ideale Christus der Theologie gegen den Christus der Evangelisten. Und jene Vorzüge der Mutter Gottes sind zum großen Theile nun von der Kirche selbst dogmatisch festgestellt worden oder werden so allgemein in der Kirche gelehrt, daß ein katholischer Christ sie nicht leugnen kann.

II. 1. Die Schriftstellen, welche die Vergöttlichung der Menschheit Jesu Christi im Sinne der Scholastik, d. h. im vollsten Sinne, in der denkbar höchsten Weise, über alle anderen Creaturen hinaus, als Vorbild und Ursache aller anderen übernatürlichen Gnadenspendung, als eine „unendliche" Theilnahme an der Gottheit bezeugen, sind folgende: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen als des Eingeborenen vom Vater voll der Gnade und Wahrheit . . . Und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen [1])." Es ist nämlich das fleischgewordene Wort (et Verbum caro factum est), der Eingeborene, den Johannes gesehen hat, welcher voll Gnade und Wahrheit ist, also der Menschheit nach, wie ja auch die Gnade nur im Menschen Christus sich findet.

„Den Gott gesandt hat (es ist von Messias die Rede), der spricht die Worte Gottes. Denn nicht nach Maß gibt Gott demselben seinen Geist [2])." D. h. Christi Wort ist Gottes Wort; sein Wissen ist also Gottes Wissen, denn der Geist der Weisheit ist ihm nicht in bestimmtem, begrenztem Maße, sondern unbegrenzt mitgetheilt worden.

„Er ist das Haupt des Körpers der Kirche, der Erstgeborene unter den Auferstandenen, daß er in allem den Vorrang habe, weil es (Gott) gefallen hat, daß alle Fülle in ihm wohne [3])."

„In dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind" . . . „Weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit körperlich wohnt; und ihr seid erfüllt in ihm, der das Haupt jeder Macht und Herrschaft ist [4])."

---

1) Joh. 1, 14. — 2) Joh. 3, 34. — 3) Kol. 1, 18. 16 f.
4) Ebd. 2, 3 u. 2, 9. 10.

Weil in ihm die Gottheit selbst körperlich wohnt, darum sind in dem Menschen Christus, — denn als solcher ist er das Haupt der Kirche, bekommt er (ut sit in omnibus ipse primatum tenens) den Vorrang über alles — alle Schätze der Weisheit und des Wissens; und aus seinen Gnaden- und Wissensschätzen werden auch wir erfüllt.

2. Die heiligen Väter verstehen diese Stellen ganz in dem vollen Sinne, den die Scholastiker darin gefunden, indem sie in ihren Commentaren zu den angeführten Stellen aus Johannes deren Bedeutung darlegen, so Cyrillus und Augustinus; oder dieselben eigens im Zusammenhange gegen Arianer und Nestorianer urgiren, so Fulgentius, der die Scholastiker in ihrer Ausdeutung noch überbietet [1]).

Daß diese Stellen maßgebend sind, um andere Stellen, welche Unvollkommenheit und allmäligen Fortschritt im Geistesleben Jesu Christi anzudeuten scheinen, richtig zu verstehen, nicht umgekehrt, beweisen die Väter dadurch, daß sie ganz allgemein den von Lukas berichteten Fortschritt des Knaben Jesu an Weisheit und Gnade von einer allmäligen Aeußerung dieser Vollkommenheiten verstehen.

Besonders emphatisch aber sprechen die Väter die Vergöttlichung der Menschheit Jesu Christi aus, wenn sie dieselbe sehr gewöhnlich eine πύρωσις nennen: die Menschheit wird von der Gottheit so durchglüht, daß sie wie das glühende Eisen selbst Feuer zu sein scheint. Sie lassen die Menschheit durch die Gottheit wie der Leib durch die Seele vergeistigt sein; die Gottheit ist wie eine Salbe, welche die Menschheit mit ihrem Dufte, ihrer Kraft, ihrem Glanze durchdringt [2]).

3. Bei diesen Vergleichen und Bildern der Väter muß man den Zweck und das tertium comparationis wohl im Auge behalten, sonst können sie, wie wir schon früher sahen, leicht monophysitisch gedeutet werden; sie können auch für die von Schell getadelte naturhafte Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit in Anspruch genommen werden, sie können sogar nestorianisch mißdeutet werden. Denn man muß zugeben, daß ganz ähnliche oder dieselben Bilder von der Schrift und den Vätern zur Erklärung der Vergöttlichung der Menschen überhaupt durch die heiligmachende Gnade angewandt werden. Aber es ist selbstverständlich, daß sie der Natur der Sache nach eine ganz andere Gottähnlichkeit bezeichnen sollen, wenn sie von dem wahren Sohne Gottes, und einen anderen, wenn sie von den Adoptivkindern gebraucht werden. Haben ja die heiligen Väter durch sie die nestorianische, rein moralische Verbindung in Christus durch Gnade und Liebe ausschließen wollen. Daß sie auch nicht monophysitisch gedeutet werden können, haben wir früher [3]) gesehen.

---

1) Resp. ad tertiam quaest. Ferrandi.

2) Vgl. *Petavius*, l. 4, c. 15 und l. 11, c. 5 sqq. — 3) Vgl. bes. S. 592.

Aber auch ein naturhaftes Einwirken der Gottheit auf die Menschheit ist es nicht, was die Väter durch sie illustriren wollen, vielmehr ist es blos die unfehlbare, selbstverständliche, sichere Vergöttlichung der menschlichen Natur, die sie nicht minder sicher in der unmittelbarsten Nähe der Gottheit, der Quelle aller Gaben, erfahren muß, wie das Eisen durch das Feuer, in dem es liegt, das Gesalbte durch das in dasselbe eindringende Salböl, der Leib durch die substantial mit ihm verbundene Seele beeinflußt wird. Die unmittelbare Nähe der Gottheit wird allerdings als Grund der Einwirkung angegeben, aber dies doch nicht ohne Bezugnahme auf den bekannten Rathschluß Gottes, dieser Menschheit seines Sohnes die höchste ihr zukommende Vollkommenheit mitzutheilen. Wir sprechen ja ganz in derselben Weise von der sakramentalen Vereinigung, wenn wir erklären, daß es nur an uns liegt, wenn wir in der heiligen Communion von dem Feuer der Liebe Gottes, das uns so nahe ist, nicht ganz verzehrt, erwärmt und erleuchtet werden. Es ist ein ganz gewöhnlicher Gedanke, daß wir, wenn wir nur wollen, alle Gnaden aus der hier gegenwärtigen Quelle der Gnaden schöpfen können. Daß dennoch die bloße Gegenwart nicht hinreicht, weiß jeder Christ, der in Gottes Unermeßlichkeit auf's innigste aufgenommen und also im Grunde inniger ihm gegenwärtig, als durch den sakramentalen Leib des Herrn, doch von dieser Nähe keine Einflüsse erwartet. Dagegen wissen wir, daß er im Sakramente uns Gnaden spenden will, und deren um so reichlicher, als wir in diesem Sakramente die Quelle aller Gnaden in uns empfangen.

So ist ja auch der ganze Zweck der Menschwerdung, einen Idealmenschen zu schaffen, der auch in der Ordnung der übernatürlichen Gaben alle Geschöpfe übertrifft, aus dessen Gnaden- und Weisheitsfülle alle schöpfen sollen. Da also der göttliche Rathschluß dem der Gottheit so wesentlichen Drange, sich mitzutheilen, alles, was in ihre Nähe kommt, was sie an sich heranzieht, mit Gaben zu erfüllen — bonum est diffusivum sui — keinen Einhalt gebietet, sondern im Gegentheil eine unbegrenzte Mittheilung an die Menschheit seines Sohnes will, so strömen die Gaben aus der Gottheit rückhaltslos in die Menschheit. Die einzige Schranke ist die Endlichkeit des Geschöpfes, welches die Unendlichkeit nicht in sich aufnehmen kann. Darum muß freilich der freie Rathschluß doch wieder ein Maß des göttlichen Einflusses bestimmen, das aber so unermeßlich ist, daß der Evangelist sagen konnte, nicht ad mensuram habe Gott seinem Sohn den heiligen Geist gegeben.

4. Auf diese und ähnliche Aussprüche der heiligen Väter und die oben citirten Schriftstellen gestützt, haben die Scholastiker dem Willen

Christi eine substantiale Heiligkeit, seinem Verstande die Fülle der Erkenntniß und selbst die Anschauung Gottes, eine unbeschränkte Kraft Wunder zu wirken und die königliche Gewalt über die ganze Schöpfung zuerkannt. Wir wollen diese einzelnen Vorzüge nun etwas eingehender darlegen und begründen. Dabei wird denn auch die speculative Ableitung jener Vorzüge aus der hypostatischen Union eine Würdigung finden. Man kann jedenfalls die speculative Begründung der Ausstattung Jesu Christi nicht ganz entbehren, wenn es sich um die genauere Bestimmung ihres Gesammtinhaltes und um den Grad der in ihr enthaltenen Vorzüge handelt. Wir können die bei dieser Deduction geltenden Principien, indem wir dabei die Frage über die Nothwendigkeit der einzelnen Vorzüge oder die Rechtsansprüche absichtlich vermeiden, ungefähr so formuliren:

Gott liebt den Menschen Christus mehr, als alle nur denkbaren Geschöpfe. Also gibt er ihm auch eine Ausstattung, welche die Ausstattung, Gottähnlichkeit aller denkbaren Geschöpfe übersteigt. Alles, was je einem Geschöpfe als übernatürliche Vollkommenheit verliehen worden ist, oder auch verliehen werden kann, ist Christus zu Theil geworden.

5. Daß dieser Mensch Christus auch als Mensch von Gott mehr geliebt wird, als alle Geschöpfe, läßt sich leicht nachweisen. Die Liebe und ihr Grad bestimmt sich im allgemeinen nach der Güte des Objectes und nach der innigen oder weniger innigen Verbindung desselben mit dem Liebenden. Bei Gott ist aber das letzte Moment allein maßgebend. Denn wie der heil. Thomas schön bemerkt: Gott liebt die Dinge nicht, weil sie gut sind, sondern darum sind sie gut, weil Gott die Güte und Liebenswürdigkeit in ihnen schafft. Also liebt er diejenigen am meisten, gibt denen am meisten begehrenswerthe Vorzüge, welche mit ihm am innigsten verbunden sind. Nun kann es aber in der gesammten Schöpfung keine innigere Verbindung mit Gott geben, als wenn ein Geschöpf durch substantiale Einigung mit einer göttlichen Person selbst Gott wird. Also muß der Logos der hypostatisch mit sich geeinten Menschheit die höchsten Vorzüge verleihen, die überhaupt ein Geschöpf erhalten kann.

In der That liebt und gibt Gott nur seinetwegen, er selbst ist sich Motiv und Ziel des Wollens. Da nun die Menschheit Jesu Christi seine Menschheit ist, so ist das Gute, das er ihr verleiht, ihm selbst verliehen. Da er nun in seiner unendlichen Güte ein Motiv besitzt, sich selbst alles Gute zu wollen, sich selbst ohne Grenzen zu lieben, so muß er auch seine Menschheit grenzenlos lieben, ihr Vorzüge ohne Grenzen mittheilen. Diese Mittheilung findet allerdings in der Endlichkeit des Geschöpfes ihre Schranken: wirklich unendliche

Gaben kann kein Geschöpf, auch das höchste nicht, um so weniger der Mensch in sich aufnehmen. Also muß ein bestimmter Grad der Mittheilung festgesetzt werden, der aber jedenfalls jener Liebe Gottes gegen seine eigene Menschheit entsprechen wird. Daß derselbe alle Grade der Vollkommenheit in der Schöpfung übertrifft, ergibt sich a priori aus der vorzüglicheren Liebe, und positiv belehrt uns die heilige Schrift darüber, indem sie der Vollkommenheit des Menschen Christus den Vorrang über alles zuspricht und dieselbe als Ursache und Vorbild aller anderen Gnadenmittheilung erklärt.

6. Weiter können wir schließen: Ein Geschöpf ist um so vollkommener, je näher es Gott, dem Unendlichen, dem Urgrund und Urbild aller Vollkommenheit steht. Gott nahe stehen kann aber ein Wesen in doppelter Weise: in idealer und realer Weise. In idealer Weise nähert sich ein Wesen Gott um so mehr, als es ein vollkommeneres Abbild seiner Wesenheit darstellt. So stehen die Engel Gott näher als der Mensch, dieser näher als die Materie. In der Ordnung der Naturen steht nun die Menschheit Jesu Christi Gott nicht so nahe, wie die Engel, in der Ordnung der Gnade aber steht sie über allen Engeln, ist sie das Gott ähnlichste Geschöpf. In realer Weise zeigt sich die Gottesnähe in einem vollkommenen Streben nach Gott, und in der realsten Weise durch eine thatsächliche Verbindung mit Gott. Beginnen wir mit letzterer, der realen Gottinnigkeit, welche uns zu ersterer hinüberleitet. Es ist uns ja die durch das Streben nach Gott und die durch reale Verbindung mit Gott in Christus hergestellte Gottesnähe bekannt, und aus ihr können wir die ihr entsprechende Vollkommenheit und Gottähnlichkeit erschließen.

In ersterer Beziehung ist Christus so innig und vollkommen auf Gott hingerichtet, daß sein Leben nicht nur selbst die höchste Verherrlichung Gottes darstellt, sondern er auch Ursache und Vorbild des Heils, der Seligkeit und der dazu führenden sittlichen Bethätigung für alle Menschen aller Zeiten ist. Nun setzt aber die Vollkommenheit dieses Strebens die entsprechende Vollkommenheit im Sein voraus. Es haben in Wahrheit die Tugendacte und Verdienste des Herrn ihren Werth in der hypostatischen Einigung: es sind Werke eines Gottmenschen von unendlicher Würdigkeit. Aber die eigentliche innere Vollkommenheit der Handlung hängt von der Natur ab; es muß also auch diese entsprechend vervollkommnet werden; jedenfalls ist es der Weisheit Gottes entsprechend und können wir es überall beobachten, daß sie für die Thätigkeiten auch die entsprechenden inneren Kräfte begründet. Wenn die Verdienste und Tugenden Jesu Christi die vollkommensten sind, dann dürfen sie dies nicht blos wegen der mehr äußeren Rücksicht sein, daß sie Acte Gottes sind, sondern sie

müssen auch als geschöpfliche Werke eine innere Vollkommenheit haben, welche ihrem hohen Ziele einerseits und andererseits auch der Person des Logos, dessen Acte sie sind, würdig ist. Es wäre eine Incongruenz, wenn sie als Acte Gottes die höchsten wären, als Acte des Menschen an der Dürftigkeit und Beschränktheit des menschlichen Wirkens participirten. Es müssen also Kräfte, welche die des Menschen weit überragen, ein übernatürliches Sein, welches hoch über dem auch des höchstbegnadigten Menschen steht, jener Thätigkeit des Erlösers zu Grunde liegen.

Wir haben eine doppelte Gottesnähe unterschieden: eine ideale, welche in der Verähnlichung mit Gott besteht, eine andere, welche besonders in realer Verbindung sich zeigt. Dieser Unterschied ist eigentlich nur ein theoretischer, weil die eine ohne die andere nicht bestehen kann; aber insofern allerdings nicht zu übersehen, als mit der durch die hypostatische Union gegebenen Gottesnähe nicht eo ipso die Ausstattung der Menschheit, die Verähnlichung mit der Gottheit gegeben ist, wie die Monophysiten und später die Ubiquisten behaupteten. Es folgt aber die höchste Verähnlichung mit Gott aus der innigsten realen Verbindung mit ihm. Es ist ein allgemeines Gesetz der göttlichen Gnadenordnung, daß, je mehr Gott die Geschöpfe mit sich verbindet, er sie auch um so gottähnlicher, vollkommener macht. Dieses Gesetz wird nicht streng von einer göttlichen Vollkommenheit gefordert, wohl aber läßt es sich als höchst congruent schon durch Analogie mit menschlichen Verhältnissen nachweisen. Wird ein armes Kind von wohlhabenden Eltern adoptirt, so fordert dieses neue Verhältniß auch eine naturgemäße Ausstattung desselben, so daß das natürliche Kindheitsverhältniß so viel als möglich ersetzt wird. Ist die Braut ihrem Gemahl noch nicht ebenbürtig, so muß er ihr eine solche Ausstattung geben, sie so erheben, daß die Verbindung nicht als Mesalliance erscheint. Beruft der Fürst einen Untergebenen in seine Nähe, so muß er, wenn er noch nicht den entsprechenden Adel, Besitz und sociale Stellung besitzt, sie ihm verleihen.

Man sieht leicht, daß in allen diesen Fällen die Ausstattung um so dringlicher, um so reichlicher gefordert wird, je inniger das neue Verhältniß, bezw. je größer die Liebe des Höheren, je höher dessen Stellung gegenüber dem Erhöhten, je größer seine Macht, Freigebigkeit und Reichthum ist. Nun aber ist die Verbindung der Menschheit Jesu Christi mit der Gottheit die innigste, realste, die sich zwischen zwei Wesen oder doch zwischen Gott und dem Geschöpfe denken läßt. Gottes Liebe gegen seine Menschheit ist die größte, in gewissem Sinne eine unendliche, nämlich dieselbe, mit der er sich selbst liebt. Er steht unendlich über der angenommenen Menschheit, sein Reichthum, seine

Macht, seine Güte sind unbegrenzt. Also wird auf das dringlichste von ihm verlangt, daß er diese Menschheit so viel als möglich sich ebenbürtig mache, ihr also eine königliche, göttliche Ausstattung gebe.

7. Diese unsere Begründung dürfte auch zwischen den sich entgegenstehenden Meinungen vermitteln, von denen die eine blos eine Congruenz, Ziemlichkeit solch hoher Ausstattung für die Menschheit Jesu Christi, die andere eine wahre Nothwendigkeit behauptet. Allerdings sind die von uns angeführten Gründe blos Congruenzgründe, aber dieselben liegen einem allgemeinen Gnadengesetze zu Grunde. Dieses Gnadengesetz bürgt uns aber für eine vollkommene Sicherheit der göttlichen Thätigkeit. In jedem einzelnen Falle wäre es wohl blos geziemend, höchst angemessen, daß Gott so handelte, aber da wir wissen, daß sich die göttliche Vorsehung an eine solche constante Handlungsweise gebunden hat, so können wir auf die Thatsächlichkeit der göttlichen Gnadenmittheilungen unter den gegebenen Verhältnissen ebenso sicher rechnen, als wenn sie von seinen Eigenschaften streng gefordert würde; am allerwenigsten kann eine Ausnahme da eintreten, wo die Congruenz, wie in unserem Falle, die höchste ist, zur wirklichen Dringlichkeit wird. Gott könnte gegen jenes Gesetz handeln potentia absoluta, nicht aber potentia ordinaria, d. h. nicht mit jener Macht, die sich aus den weisesten Gründen ein bestimmtes Wirken in der Weltregierung, bezw. einen bestimmten modus in der Austheilung seiner Güter vorgezeichnet hat. Zur moralischen Nothwendigkeit wird aber die Ausstattung der Creatur, wenn, wie in unserem Falle, die Gründe, welche jenes allgemeine Gesetz motiviren, so dringlich sind, wie sie sonst niemals sein können.

§. 374.

Die substantiale Heiligkeit und absolute Unsündhaftigkeit Jesu Christi.

Unter den Vorzügen der Menschheit Jesu Christi ist an erster Stelle ihre substantiale Heiligkeit zu nennen, weil dieser Vorzug der höchste in ihrer gesammten Ausstattung ist, und weil derselbe unmittelbar mit der hypostatischen Union gegeben ist, nicht erst positiv, wie die übrigen Gaben, verliehen werden muß.

1. Wir nennen diese Heiligkeit substantial, weil sie unmittelbar durch die Substanz Gottes und ihre Heiligkeit hergestellt wird. Die (übernatürliche) Heiligkeit und Gerechtigkeit der Engel und Menschen wird durch die heiligmachende Gnade, also eine accidentale Beschaffenheit der Seele, des Geistes hergestellt. Diese übernatürliche Qualität ist ihrem Wesen nach darauf gerichtet, uns mit Gott, dem unendlichen

Gute, dem letzten Ziele, der substantialen Heiligkeit zu verbinden. Die Seele Jesu Christi aber ist unmittelbar durch die hypostatische Union substantial mit der Gottheit, der wesenhaften Heiligkeit verbunden. Ihre Heiligkeit muß also eine substantiale genannt werden. Diese Heiligkeit ist allerdings nicht formell dieselbe, wie die Heiligkeit Gottes; denn diese inhärirt nicht der Seele Jesu Christi und kann ihr nicht inhäriren als ihre Eigenschaft. Gottes wesenhafte Heiligkeit ist er selbst, seine Gottheit. Die Wesenheit Gottes kann aber nicht Eigenschaft eines Geschöpfes werden. Aber dennoch ist Christi substantiale Heiligkeit wahrhaft unendlich; sie ist so groß, daß sie nicht größer werden kann. Denn da der Grad der Heiligkeit nach der Innigkeit der Verbindung mit dem Allerheiligsten bemessen wird, so muß derjenige, welcher hypostatisch mit Gott vereinigt ist, der denkbar Heiligste sein.

2. Man hat gefragt, wie es möglich sei, daß die Heiligkeit Gottes allein, und keine andere Eigenschaft mitgetheilt werden könne. Nach dem Gesagten ist die Antwort leicht: die Heiligkeit ist eine Beziehung des Geschöpfes zum Allerheiligsten; diese kann einem Geschöpfe dadurch substantial werden, daß es in hypostatische Einigung mit Gott tritt: aber die übrigen Eigenschaften Gottes sind Bestimmtheiten des Wesens Gottes selbst, die nicht Bestimmtheiten des Menschen werden können.

Diese Beziehung, diese „Weihe an Gott“ ist allerdings noch nicht die innere, sittliche Heiligkeit, die Heiligkeit im engeren Sinne. Denn im eigentlichen und engeren Sinne kommt die Heiligkeit der Gesinnung dem Willen des Menschen zu. Diese besondere Heiligkeit wird dem Willen und der Gesinnung Jesu Christi unmittelbar durch die heiligmachende Gnade zu Theil, wovon später.

Aber durch jene substantiale Heiligkeit der Seele Christi wird auch ihre sittliche Vollkommenheit in's Unermeßliche erhöht. Denn erstens ist es der Allerheiligste selbst, der durch den Menschen handelt und seinen Handlungen einen unendlichen Werth verleiht. Zweitens kommt die sittliche Vollkommenheit Jesu Christi mit der göttlichen darin überein, daß wie diese das unendliche Gut, das Endziel alles sittlichen Strebens, dessen Norm und Gesetz nicht in einem Andern, sondern in sich hat, ja dies alles selbst ist, so auch der Mensch Christus nicht in einem Fremden, sondern in sich selbst, d. h. in seiner Hypostase sein unendliches Gut, sein letztes Ziel, die Norm und das Gesetz seines sittlichen Thuns hat.

3. Darnach muß also die Heiligung Christi durch die Gottheit als eine innerliche im eminentesten Sinne bezeichnet werden, nicht als eine bloße consecratio externa, wie die Scotisten meinten. Wahr

an ihrer Lehre ist allerdings, daß die Heiligkeit Gottes nicht formell innere Heiligkeit Christi werden kann. Freilich da sie der Innigkeit der hypostatischen Union nicht gerecht wurden, konnten sie noch weniger eine consecratio interna zugeben. Es ist keine blos äußere Beziehung, wie diejenige, in welche sonst gottgeweihte Personen und Dinge zur Gottheit treten, sondern die Menschheit Jesu Christi wird durch die Menschwerdung reales Eigenthum, realer Tempel der Gottheit. Sie wird dadurch auch innerlich im höchsten Grade verehrungswürdig, gottgefällig, anbetungswürdig, wie kein anderes Heiligthum.

4. In dieser substantialen Heiligkeit liegt auch das kräftigste Unterpfand für die höchste innere sittliche Vollendung der Menschheit Christi durch die selige Anschauung Gottes. Die accidentale Heiligkeit der begnadigten Seelen bietet schon ein solches Unterpfand. Die heiligmachende Gnade verlangt, sei es aus innerer oder doch moralischer Nothwendigkeit, sei es auch, wie die Scotisten wollen, aus göttlicher Anordnung, in die Glorie überzugehen. Viel dringlicher fordert die substantiale Heiligkeit die Vollendung in der Glorie. Dies ist aus sich schon einleuchtend, wenn man nur den unermeßlichen Vorzug der natürlichen Sohnschaft Gottes vor der Adoption in Betracht zieht. Er ergibt sich aber noch einleuchtender aus folgender Betrachtung.

Wir zeigten oben, daß, je inniger die Verbindung eines Geschöpfes mit der Gottheit ist, desto größer auch seine Gottähnlichkeit schon ist, oder durch Gottes Güte hergestellt wird. Die innigste Verbindung liegt aber in der hypostatischen Union, in der substantialen Heiligkeit Jesu Christi. Ihr muß also auch die höchste Gottähnlichkeit, welche die selige Anschauung darstellt, entsprechen. Die selige Anschauung ist zudem nicht blos Beseligung des Geschöpfes, sondern zugleich Vollendung der Sittlichkeit und Heiligkeit. Sie entspricht also als zu verwirklichender Endzustand der substantialen Heiligkeit weit mehr als der accidentalen der begnadigten Seelen.

5. Wir können aber das oben nachgewiesene Gesetz der Gnadenordnung, welches Proportionalität zwischen Gottesnähe und Gottähnlichkeit statuirt, gerade mit Bezug auf die gegenwärtige Frage noch strenger und bestimmter begründen.

Die übernatürliche Verbindung des Geschöpfes mit Gott kann nur durch gnadenreiche Heranziehung desselben an die Gottheit gedacht werden. Der Zweck aller Werke Gottes, insbesondere aber in der übernatürlichen Ordnung, ist seine Ehre und das Wohl, die Beseligung der Geschöpfe, zunächst des Begnadigten selbst, meistens aber auch noch Anderer, die durch ihn zum Heile geführt werden sollen. Da dies der adäquate Zweck des göttlichen Wirkens ist, wenigstens

wenn die allgemeine Zweckbestimmung, nicht besondere Ziele, die Gott erreichen will, berücksichtigt werden, so entspricht der Grad der Gottesnähe dem Grade der Ehre Gottes und des Menschenwohles, der durch die Heranziehung an Gott erreicht werden soll, und umgekehrt. Nun ist aber weiter zu bedenken, daß die Verherrlichung Gottes und das Wohl der Geschöpfe nicht schlechthin von einander verschieden, sondern im Grunde nur zwei Seiten einer und derselben Sache sind. Nur in dem Maße verherrlicht das Geschöpf Gott, als es durch die Vollkommenheit seines Seins und seiner Thätigkeit Gott ähnlich wird, dessen Vollkommenheiten in sich zur Darstellung bringt, sie anerkennt. Die vollkommensten Thätigkeiten des vernünftigen Wesens, nämlich die vollkommenste Liebe und Erkenntniß Gottes, sind auch zugleich die vollkommenste Verherrlichung Gottes. Das trifft schon in diesem Leben zu, besonders aber besteht im Jenseits in der unmittelbaren Anschauung und Liebe des höchsten Gutes die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Geschöpfes und zugleich die höchste Verherrlichung Gottes, also die vollendetste Sittlichkeit, die höchste Heiligkeit. Also hier tritt recht anschaulich zu Tage: die innigste Gottesnähe eines bloßen Geschöpfes stellt auch seine höchste Gottähnlichkeit und Vollkommenheit dar.

Sodann ergibt sich aber, daß man einfach die Vervollkommnung, Beseligung der Geschöpfe ohne ausdrückliche Berücksichtigung der Ehre Gottes, welche mit jener zusammenfällt oder doch parallel geht, als Zweck und Gradmesser der Heranziehung an die Gottheit aufstellen kann. In dem Maße und Grade zieht Gott ein Geschöpf an sich heran, als er dasselbe (und durch dasselbe Andere) beseligen will. Und da die Beseligung nur in einem Zustande der Vollkommenheit des Geschöpfes gesucht werden kann, so folgt mit Nothwendigkeit: Je näher ein Geschöpf Gott steht, desto reicher ist seine Ausstattung, je inniger Gott es an sich zieht, desto vollkommener, gottähnlicher macht er es, desto mehr beseligt er es, wenigstens im Endzustande.

Da also Gott seine menschliche Natur auf die denkbar innigste Weise mit sich verbunden hat, so gibt er ihr auch die größte Gottähnlichkeit. Die Vollendung der übernatürlichen Gottähnlichkeit stellt aber die selige Anschauung dar. Also verlangt nach einem Gesetze der göttlichen Gnadenordnung die hypostatische Union die selige Anschauung der Menschheit Christi.

6. Und zwar verlangt die hypostatische Einigung die Anschauung Gottes speciell als Vollendung oder als Folge der **substantialen Heiligkeit**. Denn in der seligen Anschauung darf neben der Beseligung des Geschöpfes, die an und für sich nur ein physisches Gut ist, die moralische Seite, die Verherrlichung Gottes, nicht übersehen

werden. Diese als Gut Gottes steht vielmehr bei der Werthung der Seligkeit im Vordergrund: die selige Anschauung ist zuerst vollendete Sittlichkeit, mehr Heiligkeit als Seligkeit des Geschöpfes. Jene Acte der Erkenntniß und Liebe Gottes, insofern sie Gott verherrlichen, haben mehr Werth, als insofern sie den Menschen beseligen. Wenn also die selige Anschauung überhaupt als Heiligkeit, als vollendete Sittlichkeit betrachtet werden muß, so trägt sie diesen Charakter auch in der Seligkeit der Seele Jesu Christi. Wenn sie also aus der realen Einheit der Menschheit mit der Gottheit sich ergibt, so muß sie specieller als Folge jenes Momentes in der hypostatischen Union angesehen werden, welches einen sittlichen Charakter, den Charakter der Heiligkeit an sich trägt: das ist aber die substantiale Heiligkeit des Menschen Christus.

7. Mit der substantialen Heiligkeit Jesu Christi ist seine absolute **Unsündhaftigkeit**, als absolute Unfähigkeit zu sündigen, unmittelbar gegeben[1]). Denn die Sünde bildet den directen Gegensatz zur Heiligkeit, so daß, je größer die Heiligkeit ist, desto weniger Möglichkeit zu sündigen, je fester die Heiligkeit der Seele, desto größer die Unmöglichkeit, mit Sünden befleckt zu werden. Die substantiale Heiligkeit ist aber die größte, welche ein Geschöpf haben kann, sie ist unendlich. Also steht in Christus der Sünde das kräftigste Hinderniß entgegen. Jene Heiligkeit aber ist wegen der Unvergänglichkeit der hypostatischen Union auch unverlierbar. Also hat die Sünde absolut keinen Zutritt zu diesem Menschen.

Es ist wahr, der genannte Gegensatz besteht eigentlich in seiner vollen Kraft nur zwischen Heiligkeit und **Todsünde**, und folglich ist mit dem Gesagten zunächst nur die absolute Unfähigkeit Christi, schwer zu sündigen, bewiesen. Aber es besteht auch ein Gegensatz zwischen Heiligkeit und der geringsten Sünde, ja jeder sittlichen Unvollkommenheit. Derselbe ist freilich nicht so groß, daß er eo ipso, wie die Todsünde, die übernatürliche Heiligkeit aus der Seele verbannte. Jede sittliche Unvollkommenheit enthält aber einen Gegensatz zur Liebe Gottes, zur Hinrichtung der Seele auf das unendliche Gut. Als unordentliche Liebe eines außergöttlichen Gutes wendet sie zwar nicht den Willen vollständig vom unendlichen Gute ab, verletzt aber doch den Willen Gottes, läßt nicht die geordnete Beziehung zum unendlichen Gute zur vollen Geltung kommen. Die substantiale Heiligkeit Jesu Christi setzt aber seine Seele in die denkbar vollkommenste Beziehung zum unendlichen Gute; sie schließt also auch jeden Schatten einer Sünde aus.

8. Dies ergibt sich aber auch unmittelbar aus der hypostatischen Union. Kraft derselben sind alle Acte auch der menschlichen Natur

1) Ausführlich handelt hierüber **Atzberger**, Die Unsündlichkeit Christi. München 1883.

Acte des Logos. Es ist aber absolut unmöglich, daß dem Allerheiligsten eine, und wäre es auch die kleinste, Sünde imputirt werden könne. Wenn Gott nicht sündigen kann, kein Sünder sein kann, dann auch der Gottmensch nicht.

Die Unsündhaftigkeit Jesu Christi, bezw. Sündenlosigkeit ergibt sich, wie wir schon sahen und noch sehen werden, auch aus anderen Titeln, die aber weniger absolut die Unmöglichkeit zu sündigen verlangen. Wie die Freiheit Jesu Christi damit vereinbar ist, haben wir früher dargethan [1]).

§. 375.

Die Gnadenfülle Christi.

I. Uns verleiht die heiligmachende Gnade die Kindschaft und Freundschaft Gottes, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Verdienstlichkeit unserer guten Werke, den Anspruch auf die selige Anschauung. Alles dieses besaß der Mensch Christus im eminentesten Sinne in seiner natürlichen Sohnschaft Gottes und der damit gegebenen substantialen Heiligkeit, kurz durch die gratia unionis. Ein Bedürfniß für habituelle Gnaden lag bei jener allerheiligsten Menschheit nicht vor. Absolut gesprochen hätte der Gottmensch accidenteller Gnaden weder zu seiner Ausstattung noch zum Werke der Erlösung bedurft. Dazu reichte die gratia increata hin, die gratia creata war nicht absolut nothwendig.

1. Aber gerade über seine Gnadenfülle belehrt uns die Offenbarung am nachdrücklichsten, wenn sie erklärt, daß er voll der Gnade und Wahrheit war, daß von der Fülle seiner Gnade wir alle empfangen, daß der heilige Geist über ihm ruhte, daß Gott seinem in die Welt gesandten Sohne den Geist ohne Maß gegeben habe u. s. w. Denn wenn an manchen Stellen zunächst die (7) Gaben des heiligen Geistes im engeren Sinne: Weisheit, Verstand, Rath u. s. w. zu verstehen sind, wie bei Isaias: „Der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes . . .[2])," oder auch bei Johannes: „Den Gott gesandt hat, der redet Worte Gottes, denn nicht nach Maß gibt Gott den Geist[3])," — so stehen doch die Gaben des Geistes in einem solchen inneren Verhältnisse zu der heiligmachenden Gnade, daß sie ohne diese nicht gegeben werden, nur als Ergänzung und Vollendung der Gnade gedacht werden können. Wie die eingegossenen übernatürlichen Tugenden, so sind die dona Spiritus auf Vervollkommnung des übernatürlichen Wirkens der begnadigten Seele gerichtet; wie das Wirken das Sein, so setzen Tugenden und Gaben die Gnade voraus.

1) S. 608 ff. — 2) Js. 11, 2. — 3) Joh. 3, 34.

In der That ist ja die vorzüglichste Gabe des heiligen Geistes, sein eigenthümliches Werk die Heiligung durch Mittheilung der heiligmachenden Gnade; diese ist also vor allem zu verstehen, wenn das Ruhen des heiligen Geistes über dem Menschen Christus so nachdrücklich von der Schrift hervorgehoben wird. Die begnadigten Seelen sind die Rebzweige, welche das übernatürliche Leben aus dem Weinstocke Christus empfangen, der, wie der heil. Augustinus bemerkt, der Rebe gleichwesig sein muß, und folglich als Gottmensch von seinem Gnadenleben uns mittheilt[1]). Es ist ein Lieblingsgedanke des heil. Paulus, daß aus dem Haupte Christus das Leben in den Leib der Kirche und seine einzelnen Glieder sich ergießt[2]). Haupt der Kirche ist er als Gottmensch; das übernatürliche Leben ist aber vor allem die habituale Gnade. Diese muß er also selbst im Ueberfluß besitzen, um sie in seinen mystischen Leib überfließen zu lassen.

2. Es ist auch diese accidentale Heiligung der Seele Christi neben der substantialen durchaus nicht überflüssig, sondern durchaus angemessen. Denn wenn auch die letztere nicht als bloße consecratio externa gedacht werden darf, so wird sie doch nicht eine innere Beschaffenheit der Seele, wie die heiligmachende geschaffene Gnade. Diese hohe innere Verklärung der Seele, wie sie die heiligmachende Gnade darstellt, durfte auch der Seele Christi nicht fehlen. Ebenso wird der Werth der Handlungen Christi mehr innerlich begründet und erhöht, wenn denselben ein übernatürliches, in der Seele selbst gelegenes Princip zu Grunde liegt. Mit andern Worten, der Gnadenstand ist eine sehr hohe Vollkommenheit, welche der Seele Christi nicht fehlen durfte, weil dieser mit Gott auf's innigste geeinten Creatur auch die reichste Ausstattung gegeben werden muß, und also ihr keine vorenthalten werden darf, welche je ein Geschöpf erhalten hat.

3. Der heil. Thomas weist die habituale Gnade der Seele Christi in folgender Weise nach: „Aus drei Gründen muß man in Christus die habituale Gnade annehmen. Erstens wegen der Vereinigung seiner Seele mit dem Worte Gottes. Denn je näher ein Empfängliches der mittheilenden Ursache steht, desto mehr nimmt es an ihrem Einflusse Theil. Der Gnadeneinfluß kommt aber von Gott . . . Daher war es sehr angemessen, daß jene Seele den Einfluß der göttlichen Gnade erfuhr. Zweitens wegen des Adels jener Seele, deren Thätigkeiten Gott am nächsten durch Erkenntniß und Liebe erreichen mußten; dazu aber muß die menschliche Natur durch die Gnade erhoben werden. Drittens wegen der Beziehung Jesu

---

1) Joh. 15, 1–6.

2) Vgl. außer den oben angeführten Stellen 1 Kor. 2, 19; 12, 27 u. a.

Christi selbst zum Menschengeschlecht. Denn Christus als Mensch ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, und daher mußte er die Gnade haben, die auch auf andere überfließen konnte, nach jenem Ausspruch: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und Gnade für Gnade [1]).“

Der Ausdruck: „Die Gnade Christi, des Mittlers, muß auf uns überfließen,“ wie auch: „wir empfangen von seiner Gnade“ könnte Bedenken erregen. Denn gewiß ist es nicht die Gnade Christi selbst, welche auf uns numerisch übergeht. Dies würde ja einen Verlust in der Seele Christi bedeuten. Es kann also nur bedeuten: Seine Gnade ist Verdienst- und Exemplarursache unserer Gnade. Wenn man nun daraus folgern wollte: Ursache und Vorbild unserer Gnade kann die substantiale Heiligkeit Jesu Christi sein; dazu bedarf es keiner geschaffenen Gnade, so ist darauf zu erwiedern, daß es durchaus unstatthaft wäre zu sagen: wir haben von der Fülle der substantialen Heiligkeit Christi empfangen, jene Heiligkeit wird uns mitgetheilt. Nur von einer unserer Heiligkeit gleichartigen Heiligkeit kann man sagen, daß ihre Fülle auf uns überfließe und mitgetheilt werde. Ferner: nur Gnaden, als eine Mehrheit von Gnaden, oder, was dasselbe ist, eine Gnade, welche Grade hat, kann als eine Fülle, als Schatz bezeichnet werden, aus der wir schöpfen. Das gilt aber nur von der habitualen geschaffenen Gnade.

4. In Betreff der habitualen Gnade Christi selbst besteht auch gar keine Meinungsverschiedenheit unter den Theologen; ihre Existenz ist so gewiß, daß Manche die Leugnung für Häresie, alle sie als verwegen bezeichnen. Anders wenn es sich um die Ausdehnung der Gnadenfülle des Gottmenschen handelt.

Es entsteht nothwendig die Frage: Ist sie endlich oder unendlich? Wenn sie der denkbar innigsten Verbindung der Menschheit Christi mit dem Urquell aller Gnaden entsprechen soll, so muß sie die denkbar größte, also unendlich sein. Und doch kann etwas Geschaffenes nicht unendlich sein.

a) Allerdings schlechthin unendlich kann nur Gott sein; die Gnade Christi kann nur in einer bestimmten Art des Seins, nämlich in der Gattung der Gnade, unendlich sein. Und eine solche actuelle Unendlichkeit behaupten die Scotisten von der Gnade Christi. Nach ihnen ist sie die höchste, deren ein Geschöpf überhaupt empfänglich ist, welche Gottes Allmacht überhaupt hervorbringen kann. Gewöhnlich nehmen die Theologen aber nur eine relative, uneigentliche Unendlichkeit der Gnade Christi an. Sie ist nämlich abge-

1) 3. p. q. 7. a. 1.

messen für die innigste Vereinigung mit Gott; darum ist sie so groß, daß in der gegenwärtigen Gnadenordnung keine größere Gnadenfülle mehr möglich ist. Sie ist „unermeßlich"; denn nach den uns in der gegenwärtigen Gnadenordnung gegebenen Gnadengraden kann sie nicht ausgemessen werden; sie übertrifft alle einzeln und zusammen genommen in's Unbegrenzte. Denn nur so kann sie Ursache und Vorbild aller anderen Gnaden sein, nur so können wir alle aus ihrer Fülle schöpfen[1]).

b) Der heil. Thomas erklärt die Unermeßlichkeit der Gnade Christi auch als Fülle und Totalität der Gnade in folgender Weise:

„Voll besitzt man, was man vollkommen und ganz besitzt. Die Vollkommenheit und Ganzheit kann nach zweifacher Seite betrachtet werden: einmal in Bezug auf intensive Größe, wie wenn ich sage, es besitze einer die weiße Farbe völlig, wenn er sie in dem höchsten Maße besitzt, in dem sie überhaupt besessen werden kann. Sodann in Bezug auf ihre Kraft; wie wenn man sagt, Jemand besitze völlig das Leben; weil er es in allen Wirkungen und Werken des Lebens besitzt: und so hat der Mensch das volle Leben, nicht aber das Thier oder die Pflanze. In beiden Beziehungen hatte Christus die Fülle der Gnaden. Erstens, weil er sie im höchsten Grade auf die vollkommenste Weise besaß, wie sie überhaupt Jemand haben kann. Und dies erhellt erstens aus der engen Verbindung der Seele Christi mit der Ursache der Gnade. Es wurde nämlich schon gesagt, daß, je näher ein Empfängliches dem Einflusse der Ursache steht, es um so reichlicher empfängt. Und deßhalb empfängt die Seele Christi,

1) In Christo potest duplex gratia considerari: una quidem est gratia unionis, quae est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae; et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. — Alia vero est gratia habitualis, quae quidem potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est quoddam ens, et sic necesse est, quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quaedam habens capacitatem finitam; unde esse gratiae, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. — Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae: et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scl. habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud (Ephes. 1, 6): Gratificavit nos in dilecto Filio suo: sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid quid ad rationem lucis pertinere potest. S. Thom. 3. p. q. 7. a. 11.

welche unter allen vernünftigen Geschöpfen mit Gott am engsten verbunden ist, den größten Einfluß seiner Gnade. Zweitens im Vergleich mit der Wirkung der Gnade. Denn die Seele Christi empfing die Gnade so, daß sie aus ihr gleichsam auf andere überfließe. Und deßhalb mußte sie die größte Gnade haben; wie das Feuer (der Sonne), welches Ursache der Wärme in anderen warmen Körpern ist, am heißesten ist.

„Ebenso in Bezug auf die Kraft der Gnade hatte er die volle Gnade. Denn er besaß sie für alle Thätigkeiten und Wirkungen der Gnade; und dies darum, weil ihm die Gnade verliehen wurde als einer allgemeinen Ursache für alle Begnadigten. Die Kraft eines allgemeinen Princips in einer Gattung erstreckt sich ganz allgemein auf alle Wirkungen jener Gattung; wie die Sonne, welche die allgemeine Ursache der Erzeugung ist, sich auf alles erstreckt, was unter den Begriff der Zeugung fällt. Und so hat Christus die Fülle der Gnade in dem zweiten Sinne, insofern seine Gnade auf alle Wirkungen der Gnade geht, nämlich die eingegossenen Tugenden, Gaben des heiligen Geistes und dergleichen mehr[1])."

c) Wenn aber Christi Gnade das allgemeine Gnadenprincip für alle Begnadigten ist, dann empfangen von seiner Fülle nicht nur alle Menschen, die je gelebt, leben und bis in die fernsten Zeiten leben werden, sondern selbst die unzähligen Schaaren der himmlischen Geister. Das letztere wird zwar nicht von allen zugegeben, kann aber nur mit Inconsequenz geleugnet werden. Denn daß Christus das Haupt der ganzen Schöpfung ist und also auch König der Engel, wird von Niemand geleugnet und ist auf das klarste in der heiligen Schrift ausgesprochen. „Ihm ist ja alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden[2])." „Er ist das Haupt aller Herrschaften und Mächte[3])." Aber die königliche Gewalt Jesu Christi und seine hohepriesterliche, heiligende Gewalt, sowie seine Lehrgewalt sind nicht wie in seiner Kirche unterschieden, sondern bilden eine einzige Function des Gottmenschen. Er lehrt durch die innere Gnade, durch dieselbe Gnade beherrscht er die Geister; seine Herrschaft ist keine blos äußere Gewalt. Es muß also seine heiligende Gewalt, die Spendung der Gnaden, so weit sich erstrecken, wie seine königliche Gewalt: seine Gnade heiligt also auch die Engel; auch sie empfangen, wie Dionysius der Areopagite (und mit ihm der heil. Thomas) sich ausdrückt, einige Erleuchtung von Christus.

Diesen Zusammenhang zwischen Gnade und Herrschergewalt lehrt uns auch die heilige Schrift gerade an den Stellen, welche die höchste Gewalt des Menschensohnes zum Ausdruck bringen. Als Folge der

1) 3. p. q. 7. a. 9. — 2) Matth. 28, 18. — 3) Kol. 2, 10.

Gewalt, welche er im Himmel und auf Erden erhalten hat, gibt er den Aposteln den Auftrag, in die ganze Welt zu gehen und zu lehren und zu taufen, d. h. die Völker dem Glaubensgehorsam zu unterwerfen und sie durch die sakramentale Heiligung seiner Herrschaft zu unterwerfen, seinem Reiche einzugliedern. Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare [1]). Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis [2]). Jesus Christus hat also den Primat in allem und gerade auch im Gnadenreiche, er ist selbst das Haupt der höchsten Engelchöre, insofern alle Fülle der Gnade in ihm wohnt, insofern wir von ihm erfüllt sind mit Gnade.

Eine Gnade aber, welche die unermeßlichen Gnadenschätze nicht blos aller Menschen, sondern auch des ungeheueren Engelheeres nicht blos destributiv, sondern auch collectiv übertrifft, in sich schließt, kann, wenn je etwas Endliches, unermeßlich genannt werden.

5. Wir sagten oben, daß die Gnade Jesu Christi von derselben Beschaffenheit war, wie unsere Gnade. Dies ist aber nur von der wesentlichen Beschaffenheit derselben zu verstehen; sonst ist sie in mannigfacher Beziehung von der unsrigen verschieden.

Sie ist vor allem absolut unverlierbar, weil sie mit der hypostatischen Union gegeben ist, welche unauflöslich ist. Aus demselben Grunde ist sie auch unvermehrbar: sie wurde in ihrer ganzen Fülle sogleich mit der Menschwerdung gegeben. So oft die heilige Schrift von der Gnadenfülle Jesu Christi spricht, so stellt sie dieselbe als eine dem Gottmenschen zukommende, selbstverständliche Ausstattung hin, die also auch mit seiner Constitution gegeben sein muß.

Nur dann hätten wir einen Grund, die Verleihung dieser naturgemäßen Mitgift auf eine spätere Zeit, etwa die Verherrlichung des Menschensohnes, zu verschieben, wenn das Erlösungswerk durch sie beeinträchtigt worden wäre, aus welchem Grunde die Verklärung des Leibes, die ihm ja auch von Anfang an zukam, erst nach dem Tode eintrat. Aber die Fülle der Gnaden ist in keiner Weise den Zielen des irdischen Lebens Jesu entgegen, im Gegentheil verleiht sie seinen Werken einen höheren Erlösungswerth. Zwar spricht die heilige Schrift auch von einem „Fortschritt des Knaben Jesu in Weisheit, an Alter und in der Gnade bei Gott und den Menschen" [3]), dies kann aber nur von einer bloßen Aeußerung seiner Weisheit und Gnade

---

1) Kol. 1, 18. 19. — 2) Kol. 2, 9. 10. — 3) Luk. 2, 52.

verstanden werden, und gegenüber jener ursprünglichen Gnadenfülle des Herrn muß es so verstanden werden, wie es thatsächlich in der Kirche immer verstanden worden ist. Daß Jesus Christus nicht wie wir von sittlicher Unvollkommenheit zu sittlicher Reife sich emporgearbeitet habe, ist vom fünften allgemeinen Concil ausdrücklich gegen Theodor von Mopsuestia erklärt worden. Johannes v. Damascus, der die Lehre der griechischen Väter abschließend zusammenfaßt, erklärt, daß nur die Nestorianer ein wirkliches Wachsthum Jesu Christi in Weisheit und Gnade zugeben können, und weiter: „Er nahm zu wie an Alter so an Weisheit und Gnade, heißt es deßhalb, weil er mit dem Alter wuchs, mit der Zunahme des Alters aber die in ihm verborgene Weisheit zur Offenbarung brachte und so den Fortschritt der Menschen an Weisheit und Gnade . . . für eigenen Fortschritt erachtete und überhaupt all das Unsrige zum Seinigen machte . . . Denn wenn das Fleisch sogleich vom Anfang der Existenz an mit Gott vereinigt ist oder vielmehr in ihm Existenz und hypostatische Identität mit ihm erhalten hat, wie war es möglich, daß sie nicht überströmte an allen Gaben der Weisheit und Gnade[1])?"

Die ursprüngliche Fülle und in Folge dessen die Unvermehrbarkeit der Gnade Christi erklärt und begründet der heil. Thomas in folgender Weise: Aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter: uno modo ex parte ipsius subjecti, alio modo ex parte ipsius formae. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formae secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura; sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris, quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiae secundum illud (Sap. 11, 21): Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti. Mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem . . . Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse nec intelligi major unio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam men-

1) De fide orth. l. 3. c. 22.

suram gratiae. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiae.

Sed neque etiam ex parte subjecti, quia Christus secundum quod homo a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum, et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum[1]).

Und über den Fortschritt Jesu in der Gnade sagt er: In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos: et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scl. aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem ostenderet et in his quae sunt ad Deum et in his quae sunt ad homines[2]).

Im Uebrigen steht auch nichts im Wege, trotz der Gnaden- und Weisheitsfülle Jesu Christi einen realen Fortschritt (προκόπτειν, nicht eigentlich Wachsthum) bei ihm anzunehmen. Von dem Wissen Christi werden wir dies später nachweisen, von der Gnade oder besser Gottgefälligkeit (χάρις) kann man etwas Aehnliches sagen. Seine Werke hatten nicht blos die von der Gnade kommende Gottgefälligkeit, sondern durch Ausübung seiner Geisteskräfte unter dem Einfluß der Gnade erlangten dieselben eine der menschlichen Natur entsprechende Vervollkommnung und wurden darum die Aeußerungen derselben nicht gnadenvoller, aber vollkommener und so wohlgefälliger vor Gott und den Menschen. Dabei ist freilich immer die äußere Seite der Werke mehr in's Auge gefaßt, welche ja der Evangelist als Geschichtschreiber auch nur zunächst berichten konnte.

Zwar besaß Jesus Christus auch von Anfang mit der Gnade übernatürliche Fertigkeiten, eingegossene Tugenden, wie wir sogleich sehen werden, aber wie auch bei uns schlossen dieselben die Uebung der Seelenkräfte und ihre Vervollkommnung nicht aus.

II. Mit der heiligmachenden Gnade wurden der Seele Jesu Christi auch die übernatürlichen Tugenden eingegossen, insofern sie nicht eine Unvollkommenheit einschließen oder voraussetzen. So konnte er jedenfalls die Tugend der Buße nicht haben, weil dieselbe Sünde

---

1) 3. p. q. 7. a. 12. — 2) Ibid. ad 3m.

voraussetzt, die Tugend des Glaubens geht auf dunkle Gegenstände, der Glaube ist eine unvollkommene Erkenntniß, welche in dem Geiste Jesu Christi nicht bestehen konnte. Man kann auch sagen, daß er diese Tugenden zwar besaß, aber wegen Mangel an Objecten nicht ausüben konnte. Er besaß die Tugend der Gerechtigkeit, in welcher auch die Buße enthalten ist, aber als Buße konnte sie sich nicht äußern. Er besaß das erhabene Glaubenslicht, das aber nur in klarem Schauen sich äußern konnte.

1. Daß ihm die Tugenden als eingegossene übernatürliche Kräfte nicht fehlen konnten, ergibt sich sowohl aus dem inneren Zusammenhang der Tugenden mit der Gnade überhaupt, als auch insbesondere aus der Fülle der Gnade des Gottmenschen. Die Gnade verleiht das übernatürliche Sein, die Tugenden die übernatürlichen Kräfte zum verdienstlichen Handeln. Nun ist aber alles Sein für das Handeln. Zumal wenn Gott positiv in der Gnadenordnung ein neues Sein begründet, so kann dies nur geschehen, um zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles durch Streben nach diesem Ziele zu befähigen. Das Sein wirkt aber durch seine Kräfte. Also müssen den begnadigten Seelen auch die entsprechenden Kräfte zum verdienstlichen Handeln gegeben werden; das sind aber die eingegossenen Tugenden. Wenn Jemand sagen wollte, die Gnade ist selbst eine Kraft, welche unmittelbar wirkt, so hätten wir nicht so viel dagegen einzuwenden. Dann geht nämlich das Wesen der Gnade in dem habitus der Tugenden auf, oder ist jedenfalls so beschaffen, daß es nicht blos übernatürliches Sein, sondern zugleich übernatürliche Kräfte in sich schließt. Damit ist aber die Existenz der Tugenden mit der Gnade nicht geleugnet, sondern noch unmittelbarer gegeben. In der That verlegen viele Theologen nach Vorgang des Scotus das Wesen der Gnade in die Liebe, und dann besteht die Gnadenfülle der Seele Jesu Christi in der habituellen unendlichen Liebe.

2. Insbesondere verlangt gerade die Gnadenfülle der Seele Jesu Christi auch die Tugenden. Denn, so hörten wir oben den heil. Thomas ausführen, dann ist die Gnade voll, wenn sie sich auch auf alles ausdehnt, was zur Gnade gehört. Zur Gnade gehören aber schon in uns, wo sie doch nur in beschränktem Maße vorhanden ist, die Tugenden. Also noch mehr in Christus. Unsere übernatürliche Ausstattung wäre mangelhaft ohne die Tugenden, viel weniger können sie in Christus, dem Gnadencentrum, fehlen. Man möge nicht sagen, es rühre von Bedürftigkeit her, daß wir zu der Gnade noch der Tugenden benöthigten; ein solches Bedürfniß bestehe aber in Christus nicht. Durch die Person des Logos besäßen seine Werke jene übernatürliche Würdigkeit, welche der unsrigen durch die Gnade

und die Tugenden gegeben werden müssen. Ein solcher Einwand ist nicht zutreffend. Denn es handelt sich nicht so sehr darum, den Werken Jesu Christi übernatürlichen Werth durch die Tugenden zu verleihen, sondern seine Seelenkräfte naturgemäß und innerlich für das übernatürliche Wirken auszurüsten. Der übernatürliche Werth unserer Verdienste kommt ja auch nicht so sehr von dem habitus der Tugenden, sondern wird durch das übernatürliche göttliche Sein bestimmt, das uns die Gnade selbst verleiht. Das vorgebrachte Bedenken würde also höchstens beweisen, daß die Seele Christi überhaupt keine gratia creata nöthig habe. Da aber nicht einmal dies folgt, wie wir oben sahen, so macht die gratia unionis noch weniger die habitus virtutum überflüssig.

3. Der heil. Thomas beweist unsern Satz in aller Kürze so: Sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod sicut potentiae animae derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sint quaedam derivationes gratiae. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est, quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus: et ita Christus habuit omnes virtutes[1]).

Man bemerke aber, daß dieser Beweis auch dann stichhaltig ist, wenn man nicht mit den Thomisten einen so inneren naturnothwendigen Zusammenhang zwischen Gnade und Tugenden annimmt, wie er nach der Meinung des heil. Thomas zwischen der Substanz der Seele und ihren Kräften besteht. Was zunächst das letztere anlangt, so ist mit der Meinung, daß die Seelenkräfte nicht real von der Seele verschieden und also nicht aus ihr emaniren, sondern mit der Substanz real identisch sind, noch strenger die Nothwendigkeit der Tugenden zugleich mit der Gnade gegeben; denn dann vergöttlicht die Gnade zugleich mit der Substanz der Seele deren Fähigkeiten. Die Vergöttlichung der Fähigkeiten geschieht aber durch die eingegossenen Tugenden, wie wir bereits sahen. Aber man braucht nicht diese Identität anzunehmen, auch nicht einmal den physischen Zusammenhang zwischen Gnade und Tugenden: jedenfalls hängt die Gnade mit den Tugenden teleologisch, wie wir oben erklärten, zusammen, d. h. es wäre das begnadigte Wesen unvollkommen für sein übernatürliches Ziel ausgerüstet und selbst mangelhaft in seinem übernatürlichen Sein constituirt, wenn nur sein Sein, nicht auch seine Seelenkräfte geadelt würden. Uebrigens nennt der heil. Thomas die Tugenden

---

1) 3. p. q. 7. a. 2.

durchaus nicht physisch nothwendige Emanationen der Gnade, wie er die Seelenkräfte als naturnothwendige Emanation der Substanz faßt, sondern eine Art von Ausfluß der Gnade (quaedam derivationes gratiae), was auch noch zutrifft, wenn man einen blos äußeren, von Gott gesetzmäßig aufgestellten Zusammenhang zwischen Gnade und Tugenden annimmt.

4. Der heilige Lehrer beweist sodann, daß die Tugend des Glaubens ausgeschlossen werden muß, was nach dem Gesagten einleuchtend und noch mehr, wenn man es speciell aus der seligen Anschauung der Seele Christi darthut, wie hier der heil. Thomas. Etwas anders verhält es sich mit der Hoffnung.

Sicut de ratione fidei est, quod aliquis assentiat his quae non videt, ita de ratione spei est, quod aliquis exspectet id quod nondum habet; et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum cujus fruitionem homo principaliter exspectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium exspectare, sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis sed etiam de quibuscunque aliis divinitus revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur; et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum, quae nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcumque; quia licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia, quae ad ejus perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare[1]).

Sehr schön zeigt[2]) auch der heilige Lehrer, daß manche Tugenden, wie Freigebigkeit, Mäßigkeit, die er aus Mangel an Mitteln oder an Gelegenheit nicht üben konnte, in höherem, eminenterem Grade von ihm geübt wurden. Wer freiwillig arm alle irdischen Güter verachtet, steht über dem, der davon austheilt; wer gar keine sinnlichen Begierden hat, besitzt die Tugend der Mäßigkeit mehr, als wer dagegen kämpft u. s. w.

III. Die allerheiligste Seele Jesu Christi besaß auch die Gaben des heiligen Geistes im vollsten Maße.

1. Dies wird ausdrücklich von Isaias vorausverkündigt: „Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und

1) a. 4. — 2) a. 2. ad 3^m. — 3) Is. 11, 2. 3.

des Verstandes" u. s. w.[3]). Und daß in ihm die Weissagung des Propheten erfüllt sei, erklärt Christus selbst in seiner Rede in der Synagoge von Nazareth, wo er nach der Lesung aus dem Propheten Isaias eine andere Stelle auf sich anwendet: „Der Geist des Herrn ist über mir; denn er hat mich gesalbt, um zu predigen den Armen, sandte er mich . . . Heute ist diese Schriftstelle vor euch in Erfüllung gegangen[1])." Ferner berichtet das Evangelium: „Der heilige Geist stieg in körperlicher Gestalt wie eine Taube auf ihn hernieder[2])." „Voll des heiligen Geistes ging Jesus vom Jordan weg, und ward vom Geiste in die Wüste geführt[3])."

2. Man könnte freilich gegen diese Schriftstellen einwenden, die oben genannten Gaben: Weisheit, Frömmigkeit, Stärke u. s. w. könnten recht wohl von den gleichnamigen Tugenden verstanden werden, sowie der hier genannte Einfluß des heiligen Geistes sich auf Gnadenspendung überhaupt beziehen lasse, zumal für die Nothwendigkeit von Gaben des heiligen Geistes in Christus keine Rede sein könne, sie im Gegentheil seiner Vollkommenheit eigentlich entgegenstünden.

Das letztere werden wir sogleich erörtern, aber was die angeführten Stellen anlangt, so lassen sie sich nur auf die Gaben des heiligen Geistes beziehen. Denn die katholische Theologie hat ja gerade aus der citirten Stelle des Isaias, welche von dem siebenfachen Geiste spricht, der auf dem Messias ruht, ihre Lehre von den sieben Gaben des heiligen Geistes, welche uns zugleich mit der Gnade des heiligen Geistes verliehen werden, entnommen; wenn also diese Stelle nicht von jenen Gaben handelt, dann gibt es überhaupt keine Gaben des heiligen Geistes im strengen theologischen Sinne. Aber auch die Stellen, welche von der „Ruhe" des Geistes über Jesus, von der „Führung" Jesu durch den heiligen Geist reden, charakterisiren gerade das eigenthümliche Wesen der dona Spiritus S. Denn dieselben sind mit der Gnade und den Tugenden eingegossene Dispositionen der Seele, leicht, schnell und sicher den Eingebungen des heiligen Geistes zu folgen, sich von ihm führen und leiten zu lassen. Während die Tugenden Zustände der Seelenfähigkeiten sind, durch welche sie sicher und leicht von der Vernunft und deren Glaubenserkenntniß sich leiten lassen, weisen die Gaben des Geistes direct auf göttliche Eingebungen hin.

3. Es ist nun allerdings wahr, und wird vom heil. Thomas ausdrücklich bemerkt, daß die Geistesgaben darum nothwendig oder doch nicht überflüssig sind, weil durch die Tugenden die begnadigte Seele noch nicht in der vollkommensten Weise für ihr übernatürliches

---

1) Luk. 4, 18—21. Is. 61, 1 ff. — 2) Luk. 3, 22. — 3) Luk. 4, 1.

Wirken ausgerüstet ist; und dies trifft bei Jesus Christus sicher nicht zu. Im Gegentheil, seine Menschheit steht unter so unmittelbarer Leitung der Gottheit, daß sie einer Leitung durch den heiligen Geist oder einer Empfänglichkeit dafür durch seine Gaben nicht bedarf. Sie ist ja, wie wir wiederholt sahen, das Werkzeug der Gottheit, sie wird von ihr wie der Leib von der Seele bewegt und geleitet.

Allerdings, aber das beweist nicht gegen, sondern für die Geistesgaben der Seele Christi. Wenn der heilige Geist ihn leitet, führt, auf ihm ruht, so ist das selbstverständlich seine eigene Gottheit; diese Thätigkeiten werden nur dem heiligen Geiste, als dem Heiliger, appropriirt. Und damit fällt die von den Vätern so stark betonte Leitung der Menschheit Christi durch die mit ihr geeinte Gottheit zusammen mit der von der heiligen Schrift so nachdrücklich betonten Leitung und Beeinflussung der Thätigkeiten Christi durch den heiligen Geist. Wenn die heilige Schrift durch das Ruhen des Geistes über ihm die eine ständige Disposition der Seele Christi für jene Einflüsse bezeichnet, so trifft auch das mit der Gefügigkeit der Menschheit Christi gegen die Macht des Einflusses der Gottheit zusammen. Wir haben also hier wie dort eine ständige Disposition, den Eingebungen des heiligen Geistes zu folgen, also die Gaben des heiligen Geistes ihrem stärkeren Begriffe nach.

5. Allerdings ist damit nicht die Siebenzahl der Gaben begründet, ja nicht einmal eine Mehrheit überhaupt; man könnte sagen: es ist eine einzige Disposition der Seele Christi vorhanden, durch welche sie das gefügigste Werkzeug der Gottheit ist und den Eingebungen derselben am vollkommensten entspricht.

Nun dagegen ist nicht so viel einzuwenden: die Zahl der Gaben des heiligen Geistes ist durch die Stelle bei Isaias in keiner Weise logisch bestimmt. Suarez erklärt ausdrücklich, man könne auch mehr oder auch weniger annehmen. Manche der angeführten sind entweder nur begrifflich unterschieden, oder sind gar nur als Synonyma zu betrachten, die oratorisch die Fülle der Gaben darstellen sollen. Jedenfalls braucht man nicht für jede Gabe eine besondere, der Seele eingegossene Zuständlichkeit anzunehmen. Um so weniger in Christus, dessen Gefügigkeit gegen die Gottheit so vollkommen war, daß sie durch diese eine Disposition in der verschiedensten Weise nach allen Richtungen für ihre übernatürliche (vom heiligen Geiste geleitete) Thätigkeit ausgerüstet war. Die sieben Gaben bei Isaias können als ebenso viele verschiedene Aeußerungen eines und desselben „Geistes" angesehen werden.

6. Nun wird man freilich sagen, dazu bedurfte es gar keiner besonderen Disposition der Seele Christi; sie stand kraft der hyposta-

tischen Union in einer solchen Abhängigkeit von der Gottheit, daß sie damit schon als gefügigstes Werkzeug derselben sich darstellte. Somit wäre eigentlich nicht einmal eine Gabe des heiligen Geistes nöthig.

Aber wir haben wiederholt betonen müssen, daß die hypostatische Union und die Nähe der Gottheit nicht das Mindeste an der Vollkommenheit und inneren Beschaffenheit der heiligen Menschheit ändern; dieselbe muß durch positive Einwirkung Gottes, des heiligen Geistes, der hohen Verbindung und ihrer hohen Aufgabe entsprechend ausgestattet werden. Darunter fällt nun offenbar auch die Ausstattung mit den Gnadengaben. Ob diese als eine von der übrigen Gnadenfülle real unterschiedene Disposition zu fassen sei, ist damit freilich nicht gesagt. Wir können nicht einmal einen realen Unterschied zwischen Gnade und Tugenden, geschweige denn zwischen Tugenden und Gaben in unserer Seele mit Sicherheit behaupten, noch weit weniger also können oder müssen wir außer der sonstigen extensiv und intensiv unendlichen Gnadenausstattung der Seele Christi noch besondere Dispositionen für die Einwirkung des heiligen Geistes annehmen.

7. Noch möchte man gegen die Geistesgaben Jesu Christi einwenden: die Gaben des heiligen Geistes haben wesentliche Beziehung zur actualen Gnade: sie sind Dispositionen, der gratia illustrationis leicht und sicher zu folgen. Die Menschheit Jesu Christi hatte aber keine actualen Gnaden nöthig. Also auch keine dona.

Dies ist in zweifacher Hinsicht unrichtig oder doch ungenau. Erstens ist die Eingebung des heiligen Geistes nicht einfach identisch mit der gratia illustrationis, welche zu jedem guten Werke erforderlich ist. Dieselbe ist keine regelmäßige Einwirkung Gottes, wie die Gnade, sondern wird nur zu bestimmten, von Gott besonders gewollten Werken gegeben. Dann kommen nämlich die Gedanken nicht wie gewöhnlich bei dem Menschen unter dem Einflusse der gratia illustrationis, sondern werden von Gott eingeflößt. Zweitens bedurfte Jesus Christus keiner besondern actualen Gnaden, aber er wurde in seinem Wirken so ganz und gar von der Gottheit geleitet, daß diese eine große Gnade unendlich vielen „Gnadenhilfen" gleichwerthig war, sie eminenter in sich schloß. Zugleich war die heilige Menschheit in sich so ausgestattet, daß sie jener Leitung sich als das willigste und gefügigste Werkzeug hingab. Und diese Ausstattung nach dieser Seite betrachtet war eben ein großes donum Spiritus S., vor unseren Geistesgaben auch dadurch ausgezeichnet, daß es nicht blos wie diese in außergewöhnlichen Fällen für die inspiratio S. Spiritus geneigt machte, sondern die Seele Christi für eine regelmäßige, ununterbrochene Einwirkung des Geistes offen und bereit hielt.

§. 376.

Das menschliche Wissen Jesu Christi.

I. Dieselben, ja noch zwingendere Gründe, wie diejenigen, welche in der Seele Jesu Christi eine unermeßliche Gnadenfülle anzunehmen uns nöthigen, verlangen auch eine Ausstattung derselben mit den Schätzen der Weisheit und Wissenschaft.

Die Fülle, aus der wir alle empfangen, ist Fülle der Gnade und Wahrheit[1]). Kraft des Geistes, den ihm Gott über alles Maß gegeben, spricht sein Gesandter Worte Gottes[2]), welche selbstverständlich das entsprechende Wissen voraussetzen. In dem „Haupte der Kirche", der „in allem den Vorrang besitzt", in „dem alle Fülle ruht", in ihm „sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen"[3]).

1. Der Grund der reichlichen Ausstattung der Menschheit Christi liegt in der Innigkeit ihrer Verbindung mit der Gottheit und in der hohen Aufgabe des Gottmenschen. Beides verlangt aber nicht minder eine Fülle der Erkenntniß wie der Gnade, oder eigentlich erstere noch dringender als letztere. Einmal aus dem allgemeinen Grunde, daß die Erkenntniß dem Willen vorausgeht, vorleuchtet; wird also letzterer durch die Gnade und Tugend übernatürlich ausgestattet und bereichert, so kann dies naturgemäß nur durch entsprechende, sozusagen vorausgehende Ausstattung des Verstandes durch Wissenschaft geschehen.

Es ist ja auch speciell die Gottheit des Logos, der ewigen, hypostatischen Weisheit, von welcher die Seele Christi jene kräftigen Einflüsse erfährt; die Schätze also, welche dem Logos eigenthümlich sind, müssen dieser Menschheit vor allem mitgetheilt werden. Diesen Umstand, daß nämlich diese Menschheit mit der ewigen Weisheit hypostatisch geeint sei, heben auch die Väter, z. B. Eulogius, gegen die Agnoeten hervor, um ihr ein unbeschränktes Wissen zu vindiciren. Dies bedarf jedoch einer genaueren Erklärung. Der bereichernde Einfluß, den die Weisheit Gottes auf ihre Menschheit ausübt, geht nicht vom Logos als solchem, sondern weil es ein opus ad extra ist, von der göttlichen Natur aus. Aber es lag in den Zwecken der Menschwerdung, d. h. in den Functionen des Gottmenschen begründet, daß gerade der Sohn Gottes, die hypostatische Weisheit, Fleisch annahm[4]). Einer der wichtigsten dieser Zwecke, die erste Function des Gottmenschen war die Belehrung des Menschengeschlechtes. Lehrer der Menschheit zu sein, kommt in eminenter, vorzüglichster Weise dem

---

1) Joh. 1, 14. — 2) Joh. 3, 34. — 3) Kol. 1, 18; 2, 3.
4) Vgl. oben S. 83 ff.

Logos zu, der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Dem entsprechend ist auch der Mensch Christus als Organ des Logos geborener Lehrer der Völker. Die erste Voraussetzung der Lehrerqualität ist das Wissen. Es muß also der Logos seiner Menschheit vor allem jene Fülle des Wissens mittheilen, welche Christus befähigt, doctor κατ' ἐξοχήν zu sein.

2. Die Fülle der Gnaden haben wir aus den beiden anderen Aemtern Jesu Christi, kraft deren er Weltheiland und König der Schöpfung zu sein bestellt ist, abgeleitet; dieselben verlangen auch, und zum Theil noch dringender, die Fülle der Weisheit.

a) Der Welterlöser ist uns nämlich nicht blos Ursache und Vorbild aller Gnadenausstattung, sondern er wendet uns dieselben auch durch eigens dazu von ihm verordnete Gnadenmittel zu. Er hat die Kirche gestiftet mit ihrer wunderbaren, für alle Zeiten und Völker berechneten Organisation, insbesondere die heiligen Sakramente eingesetzt, durch welche er selbst mit allen den Seinigen in unmittelbare Verbindung tritt. Die Kirche ist sein mystischer Leib, die sakramentalen Acte sind Acte Jesu Christi selbst. Ist es glaublich, daß er diesen seinen Leib, seine sakramentalen Acte aller Zeiten und aller Orte nicht in seinem Geiste gegenwärtig hatte, als er sie einsetzte! Mußten ihm nicht die einzelnen Seelen, für die er sein Blut vergoß, mit denen er sich in den Sakramenten, namentlich im Sakramente der Liebe in die unmittelbarste Verbindung setzen wollte, vor der Seele stehen! In der Organisation der Kirche, in den Sakramenten, insbesondere dem des Altares, zeigt sich eine so tiefe Weisheit, eine solche Fülle unergründlicher Geheimnisse, daß dem, der sie erfaßt, kein Geheimniß unfaßbar sein kann. Dem Einsetzer der Geheimnisse konnten sie aber doch nicht unbekannt sein. Er hat sie aber eingesetzt als Gottmensch, als welcher er sie auch verwaltet.

b) Besonders schlagend aber ergibt sich die Fülle des Wissens Jesu Christi aus seiner königlichen Gewalt. Daß er Haupt der ganzen Schöpfung, auch der höchsten Engelchöre ist, daß ihm der Vater alles unterworfen, alles in seine Hand gelegt[1]), daß er ihm insbesondere das Weltgericht übertragen habe, sind oft wiederholte Grundgedanken der heiligen Schrift.

Nun ist es aber selbstverständlich, daß dieser geistige Fürst auch sein Reich kennt und dessen Glieder, daß er weiß, was in ihm vorgeht; dem Weltenrichter insbesondere darf auch nicht das Mindeste, was unter sein Urtheil fällt, unbekannt bleiben. Dahin gehören aber nicht blos die Thaten der Menschen, sondern alles Geschehene vom Anfange der Welt bis zum

1) Joh. 13, 3.

letzten Gerichte. Denn jenes Gericht soll die Theodicee für den ganzen-Weltgang liefern.

Daraus sieht man, wie unermeßlich, wie unvorstellbar umfassend und durchdringend das Wissen des Weltenrichters sein muß.

3. Es liefert uns aber die heilige Schrift auch thatsächliche Beweise von einem ganz übermenschlichen, übernatürlichen, mehr göttlichem Wissen Jesu Christi. Mit besonderem Nachdrucke wird ihm die Erkenntniß der Herzen (die καρδιογνωσία) zugeschrieben. Er wußte, wer ihn verrathen würde, er durchschaute die pharisäischen Gedanken seiner Feinde. „Er erkannte alle. Und er hatte nicht nöthig, daß ihm Jemand vom Menschen Zeugniß ablege. Denn er erkannte, was im Menschen war [1].“ Kein Prophet hat so bestimmte und weitgehende, das Ende der Welt klar zeichnende Weissagungen gegeben, wie er.

Nun könnte man freilich diese übernatürliche Erkenntniß auf Gott zurückführen; und in der That pflegt man durch sie die Gottheit Jesu Christi zu beweisen. Aber unmittelbar entspringen die Worte des Herrn doch seinem menschlichen Wissen, wie bei jedem andern Propheten. Aber während die Propheten dieses Wissen nur durch jedesmalige Mittheilung von Seiten Gottes besitzen, wie das die heilige Schrift oft ausdrücklich hervorhebt mit den Worten: Der Herr sprach zu Moses, zu Samuel, der Herr öffnete ihm das Ohr u. s. w., stellen die Evangelisten das Wissen Christi als eine ihm zustehende, bei ihm ganz selbstverständliche dauernde Eigenschaft hin. Und wenn das A. T. ihn als den großen Lehrer der Völker, den Propheten schlechthin verkündet, so muß er die prophetische Erleuchtung und das seinem Lehramte zukommende Wissen in einer ganz anderen, vollkommeneren Weise als die Propheten besessen haben.

4. Dem gegenüber sind einige Stellen der heiligen Schrift, welche einen Mangel an Wissen in Christus anzudeuten scheinen, nicht geeignet, ernste Schwierigkeiten zu machen.

Wenn der Heiland Fragen an die Jünger oder andere richtet, z. B.: Habt ihr das alles verstanden? Wo habt ihr den Lazarus hingelegt? — so beweist das nicht, daß er das Gefragte nicht gewußt hätte. Die Frage ist nicht immer darauf berechnet, von dem Befragten etwas Unbekanntes zu erfahren, sondern soll denselben veranlassen, sich auszusprechen oder seine Kenntniß zu bekunden. So fragt der Richter den Schuldigen, der Lehrer den Schüler. So fragte ja auch Gott den Adam: „Wo bist du?“ und den Kain: „Wo ist dein Bruder Abel?“ Diese Fragen Gottes haben schon die heiligen Väter gegen die Arianer angeführt, um ihre Beweisführung gegen die All-

1) Joh. 2, 24. 25.

wissenheit Jesu Christi ad absurdum zu deduciren. Dieselben fügen aber auch den besonderen Grund hinzu, der Christus veranlaßte, sich so zu benehmen. Weil er einmal die menschliche Natur angenommen, so benahm er sich auch, sprach er wie die Menschen im täglichen Umgange sprechen. In ähnlicher Weise erklärt auch der heil. Augustinus die Verwunderung des Herrn nicht als Zeichen perturbati animi sed docentis magistri.

Wenn Christus erklärt, daß den Tag des Weltgerichtes nicht einmal der Sohn wisse, so folgt daraus aus mannigfachen Gründen nichts gegen die allseitige Weisheit Jesu Christi. Denn die gewöhnliche Erklärung der Väter, die jetzt unter den Theologen ganz allgemein geworden, ist die: Er weiß es nicht scientia communicabili; er hat als Messias nicht den Auftrag, jenen Tag zu offenbaren, im Gegentheil, „der Vater weiß ihn allein," er will ihn keinem Geschöpfe mittheilen. Deßhalb weiß ihn der Sohn ebensowenig, als etwa der Priester die ihm gebeichteten Sünden, oder ein Gesandter ein ihm vom Fürsten anvertrautes Staatsgeheimniß. Diese Redeweise konnte den Jüngern auch gar nicht unverständlich sein. Denn wie schon die heiligen Väter bemerken, hatten sie ja schon von ihm gehört: „Der Vater hat dem Sohne Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist[1]." Wem aber das Weltgericht in die Hand gegeben ist, der weiß auch, wann er es halten wird. Jedenfalls gibt Jesus Christus die näheren Umstände des Gerichtes, insbesondere die Zeichen, an denen man sein Herannahen erkennen soll, so genau an, daß es ungereimt erscheint anzunehmen, er habe die Zeit nicht gewußt.

Doch darf nicht in Abrede gestellt werden, daß manche Väter jene Unwissenheit in Bezug auf das Weltgericht zugeben, dieselbe aber der Menschheit zuschreiben.

Allerdings war dies den Arianern gegenüber die nächstliegende Antwort: nicht der Logos, sondern der Mensch weiß den Gerichtstag nicht. Wie nun dieses Nichtwissen eigentlich zu verstehen ist, kann daraus gar nicht entnommen werden. Freilich später, wo es sich darum handelte, auch der Menschheit des Logos ihre Rechte zu wahren, mußte man sich darüber genauer aussprechen. Wie nun Christus als Mensch den Tag des Gerichtes nicht gewußt und nicht wissen konnte, erklären sehr befriedigend Gregor von Nazianz, Eulogius gegen die Agnoeten, Johannes von Damascus, aber besonders klar der heil. Gregor der Große: Incarnatus Unigenitus factusque pro nobis homo perfectus in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit: quia Deus homo factus diem

1) Joh. 5, 27.

et horam judicii per deitatis suae potentiam novit[1]). Der heilige Lehrer nennt diese Unterscheidung selbst etwas subtil; bringt man sie aber mit den obigen Erklärungen der Väter in Verbindung, so erscheint sie durchaus nicht unberechtigt. Jedenfalls sehen wir, daß die Väter alles aufgeboten haben, um jede Unwissenheit von Christus fern zu halten. Daß das auf die menschliche Natur abgewälzte Nichtwissen Christi von den Vätern nicht nothwendig von einer wirklichen Unwissenheit zu verstehen ist, beweist deutlich der heil. Cyrillus von Alex., der das Nichtwissen Christi „nach der menschlichen Natur“ deutlicher dahin erklärt, daß nach ihm Christus sich so benahm, wie es der menschlichen Natur eigen ist (τὴν ἡμῶν ἀγνοίαν ἔχειν ἐσχηματίζετο). Desgleichen sagt er in der Vertheidigung des vierten Anathematismus gegen Theodoret: „Wenn der Gottessohn und der Menschensohn einer und derselbe ist, so kommt auch einem und demselben das Wissen und das Nichtzuwissenscheinen (εἰδέναι τὸ μὴ δοκεῖν) zu.

5. Eine weitere Schwierigkeit gegen die Fülle des Wissens Christi entnahmen die Häretiker aus seinem Fortschritt an Gnade und Weisheit. Darüber ist das Nöthige bereits oben bei der Behandlung der ursprünglichen Gnadenfülle Christi gesagt worden. Nur muß hier bemerkt werden, daß gerade in Bezug auf das Wissen Christi manche Väter einen wahren inneren Fortschritt zugaben, oder sogar, um die menschliche Vernunft Christi gegen Apollinaris zu vertheidigen, behaupteten. So besonders Fulgentius und auch der heil. Ambrosius. Wir werden sehen, daß in einem wahren Sinne, trotz der Weisheitsfülle des Menschen Christus, doch ein Wachsen im Wissen möglich und thatsächlich war.

Petavius führt auch den heil. Cyrillus von Alex. als Vertreter dieser Ansicht an, aber wie Kleutgen[2]) ganz evident aus klaren Aussprüchen des heiligen Kirchenlehrers nachweist, sehr mit Unrecht. Auch J. Kirschkamp in seiner Monographie über das Wissen Christi weist nach, daß Cyrillus vielmehr als Vertreter der plenitudo sapientiae in Christus angesehen werden muß. Derselbe Autor gibt von der Behandlung der Frage in der patristischen Zeit eine eingehende, auf die Väterstellen selbst gegründete Darstellung[3]).

6. Aus der heiligen Schrift und den Vätern kann also durchaus keine Schwierigkeit gegen die Fülle der Weisheit Jesu Christi erhoben werden; dagegen gestalten sich die Erklärungen der Väter über die betreffenden Stellen zu positiven Traditionsbeweisen für deren Wahrheit, wie wir gesehen haben.

---

1) Epist. l. 10. ep. 39.

2) Theol. d. Vorz., 3. Bd., S. 267 ff.

3) Das menschliche Wissen Christi. Würzburg 1873. Vgl. S. 13 ff.

Noch ein besonderer Traditionsbeweis liegt darin, daß die eutychianischen Agnoeten, welche der Menschheit Jesu Christi Unwissenheit zuschrieben, auf das entschiedenste verurtheilt wurden, so besonders von Eulogius, Patriarchen von Alexandrien, von Sophronius v. Jerusalem und Gregor dem Gr., welche dieselben Häretiker nennen. Doch sollen sie sogar auch der Gottheit Unwissenheit zugeschrieben haben, und vielleicht darum Häretiker genannt worden sein; indeß ist das letztere so ungereimt, und widerspricht so sehr den Zwecken der eutychianischen Themistianer, nämlich die Menschheit auf Kosten der Gottheit herabzusetzen, daß diese Behauptung sich kaum aufrecht erhalten läßt. Für uns genügt es, daß sie von den hervorragendsten Männern ihrer Zeit auf das entschiedenste bekämpft worden sind. Schon vorher hatte im Abendlande Leporius unter anderen nestorianischen Irrthümern auch den, daß Christus als Mensch etwas nicht wisse, zurückgenommen und anathematisirt. Quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorare Dominum prophetarum. Am eindringlichsten aber hat Fulgentius in der oben erwähnten „Antwort auf die dritte Frage des Ferrandus" wie die Fülle der Gnade so der Weisheit Jesu Christi vertheidigt und dieselbe so urgirt, daß sie kaum von der Allwissenheit Gottes selbst zu unterscheiden ist. Seit Hugo von St. Victor hat man dann in der Frühscholastik wirklich von einer Mittheilung der Allwissenheit Gottes an die Menschheit Christi gesprochen. Dies führt uns zu einer genaueren Bestimmung der Weisheitsfülle Jesu Christi.

II. Wenn die Väter in Christus alle Unwissenheit ausgeschlossen wissen wollen, ihm alles Wissen beilegen und dies aus der Verbindung mit der hypostatischen Weisheit ableiten, so könnte dies allerdings so gedeutet werden, daß dem Menschen Christus die Allwissenheit Gottes selbst zukomme. Da aber die Allwissenheit Gottes in jeder Hinsicht so unendlich ist, daß es absolut unmöglich ist, sie einem Geschöpfe mitzutheilen, so kann jene Allwissenheit Christi nur im relativen Sinne verstanden werden.

1. Jesus Christus ist nichts unbekannt, er weiß alles, was ihn angeht, speciell er weiß als Haupt der Schöpfung alles, was in der Welt ist und vor sich geht: Also alles Wirkliche ist Gegenstand seiner Erkenntniß. Und in diesem Sinne kann und muß man sagen: er weiß Alles, nichts ist ihm verborgen. Dieses Gebiet seines Wissens ist aber zugleich so unermeßlich, — man denke nur an alle Gedanken der Geister die ganze Ewigkeit hindurch — daß man das Wissen Christi, welches dies alles umfaßt, unermeßlich, unendlich nennen kann, daß man seiner Seele die Fülle und Schätze aller Weisheit zuschreiben muß.

Dagegen kann der Verstand keines Geschöpfes das ganze Gebiet der Möglichkeit, welches schlechthin unendlich ist, umfassen, er kann auch nicht das Wesen der existirenden Dinge comprehensiv erfassen, jedenfalls nicht das Wesen Gottes. Denn nur ein unendlicher Verstand vermag die ganze Denkbarkeit der Dinge, insbesondere des unendlichen Wesens auszudenken, dessen unendliche Denkbarkeit zu erschöpfen.

2. Genauer können wir den Umfang und die Fülle der Weisheit Christi bestimmen, wenn wir die verschiedenen Arten des Wissens, welche die Scholastiker in ihm unterscheiden, näher kennen lernen. Außer der rein natürlichen Erkenntniß, welche er durch die Sinne und den Vernunftgebrauch besaß, wie alle Menschen, legen sie ihm ein eingegossenes Wissen, wie es die Engel von Natur aus besitzen, und endlich die Erkenntniß der Seligen, die Anschauung Gottes bei.

Daß ihm die erste Art der Erkenntniß zukommt, ergibt sich aus der Wahrheit der menschlichen Natur, welche auch menschliches Erkennen verlangt. Die beiden anderen übernatürlichen Arten ergeben sich aus dem von uns oben erklärten und begründeten Princip, daß der allerheiligsten Menschheit Jesu Christi wegen ihrer innigsten Vereinigung mit Gott und ihrer bevorzugten centralen Stellung in der Schöpfung keine Vollkommenheit und keine Fähigkeit versagt werden kann, welche irgend einem Geschöpfe gegeben worden ist oder gegeben wird. Sie durfte also der Erkenntniß, welche selbst manchen Menschen, wie den Propheten vorübergehend, den reinen Geistern naturgemäß zukommt, des eingegossenen Wissens nicht entbehren. Ihr durfte auch die selige Anschauung, welche die Menschen durch sie einst erlangen sollten und die Engel nach wahrscheinlicher Meinung auch durch sie schon besitzen, nicht versagt werden.

Mag diese Begründung namentlich in Bezug auf die Anschauung vielleicht nicht durchaus zwingend erscheinen, so haben die Theologen dieses übernatürliche Wissen so übereinstimmend anerkannt, daß man davon nicht abgehen darf. Wir legen mit Uebergehung zahlreicher Streitfragen über Einzelheiten im Folgenden unserer Darstellung die Lehre des heil. Thomas zu Grunde.

§. 377.

Das erworbene Wissen Christi.

I. Daß neben dem göttlichen Wissen auch ein menschliches in Christus angenommen werden muß, ist so gewiß, als die menschliche Natur Jesu Christi nicht blos in ihrem Sein, sondern auch in ihrer Thätigkeit vollkommen war. Wenn dies Doppelwissen nicht so nach-

drücklich von der Kirche erklärt worden ist, wie das zweifache Wollen, so kommt dies von der stärkeren Leugnung des letzteren durch die Monotheleten her. Aber die Begründung der zwei Willen und überhaupt der doppelten Thätigkeit durch die zwei Naturen gilt auch für die Erkenntniß: die menschliche Natur Christi muß gerade so gut ihre eigene Verstandes- wie Willensthätigkeit haben.

1. Damit ist aber freilich das, was wir erworbenes Wissen Christi (scientia acquisita) nennen, noch nicht unmittelbar gegeben. Denn es wäre ein menschliches Wissen Christi auch gegeben, wenn seine Seelenkräfte unmittelbar von Gott beeinflußt in menschlicher Weise übernatürlich erkennen, was wir durch natürliche Bethätigung unserer Sinne, unserer Phantasie und unseres Verstandes erkennen. Und so haben manche Scholastiker und in jüngeren Jahren auch der heil. Thomas gelehrt, daß der Seele Jesu Christi auch diese natürlichen Kenntnisse unmittelbar von Gott eingegossen worden seien (scientia per accidens infusa). Dagegen schreibt er in der Summa theologica, der reifen Frucht seiner Geistesentwickelung:

„Es gibt ein Wissen, das zur Natur der menschlichen Seele gehört, nämlich jenes, durch welches wir die höchsten unmittelbar evidenten Principien einsehen. Wir nehmen hier nämlich Wissen in dem weiteren Sinne, in dem es jede Erkenntniß des menschlichen Verstandes bezeichnet. Christus fehlte aber nichts an der natürlichen Ausstattung, weil er die menschliche Natur ganz annahm [1])."

„Nichts von dem, was Gott in unserer Natur gepflanzt hat, fehlte der menschlichen Natur, die vom Worte Gottes angenommen wurde. Gott hat aber in der menschlichen Natur nicht blos den aufnehmenden Verstand, sondern auch den wirkenden gepflanzt. Deßhalb muß man in der Seele Christi nicht blos den aufnehmenden, sondern auch den wirkenden Verstand annehmen. Wenn aber Gott und die Natur auch sonst nichts umsonst schaffen, dann war viel weniger in der Seele Christi etwas umsonst. Umsonst ist aber, was keine eigenthümliche Thätigkeit hat, da jedes Ding wegen seiner Thätigkeit da ist. Die eigenthümliche Thätigkeit des wirkenden Verstandes ist aber, die Erkenntnißform actu intelligibel zu machen, indem er sie von den Phantasiebildern abstrahirt. Deßhalb muß man sagen, daß in Christus einige intelligibele Vorstellungen waren, welche durch die Thätigkeit des wirkenden Verstandes in seinen leidenden Verstand aufgenommen wurden. Dies heißt: er besitzt erworbenes Wissen, was Manche experimentales Wissen nennen. Obgleich ich früher anders

1) 3. p. q. 9. a. 1.

geschrieben habe (Sentent. 3. q. 3. a. 3. q. 5), muß man also sagen, daß Christus erworbenes Wissen besaß, was das eigentliche Wissen nach menschlicher Weise ist, nicht blos in Bezug auf das Subject, das sie aufnimmt, sondern auch in Bezug auf die das Wissen erzeugende Ursache. Denn dieses Wissen wird in Christus angenommen als Ausfluß des Lichtes des bewirkenden Verstandes, welches der menschlichen Seele natürlich ist. Das eingegossene Wissen aber kommt der menschlichen Seele in Folge des von oben eingegossenen Lichtes zu: eine Erkenntnißweise, welche der englischen Natur entspricht. Die selige Anschauung aber der Wesenheit Gottes selbst ist nur Gott eigen und natürlich[1])."

Es nimmt also der heil. Thomas an, daß alles, was die Seele Jesu Christi durch natürliche Erkenntnißthätigkeit wissen konnte und mußte, aus sich selbst lernte und nicht von Anfang an in übernatürlicher Weise empfing. Diese im wahrsten Sinne menschliche Erkenntniß mußte aber bei Christus intensiv und extensiv viel vollkommener sein, als bei uns oder auch den höchst begabten Menschen. Denn seine Geisteskräfte waren die vollkommensten, die Sinnlichkeit stand in der vollsten Harmonie mit dem Geiste, es störten die Geistesthätigkeiten nicht Leidenschaften und andere Hindernisse.

2. Man darf nicht glauben, daß die Begründung dieser Erkenntnißweise sich auf die Lehre vom intellectus agens und possibilis stütze, die der heil. Thomas herbeizieht. Es ist vielmehr der allgemeine, von Niemand beanstandbare Gedanke: Jene wichtige Geisteskraft, durch welche der Mensch nicht blos Begriffe empfängt, sondern auch selbst in sich erzeugt, aus der Sinnlichkeit abstrahirt, kann in Christus nicht müßig gewesen sein, sondern sie muß ihre naturgemäße Thätigkeit entfaltet haben. Diesen Gedanken kann man aber noch erweitern: Wenn die Seele Christi alle Erkenntniß in übernatürlicher Weise mit Ausschluß der natürlichen empfangen hätte, so wären auch die Phantasie, ja im Grunde selbst die Sinne überflüssig, jedenfalls ohne ernste, wahre Bedeutung gewesen. Dasselbe gilt aber auch von dem Vermögen zu schließen, was die Scholastiker ratio im engeren Sinne nennen.

Der Seele Christi war die Einsicht in die obersten Sätze des Denkens ebenso natürlich, wie jedem menschlichen Verstande. Aus den Sinnen gewann sie nicht blos Begriffe, sondern auch die darauf gegründeten Urtheile. Ebenso nothwendig mußte sie auch die allgemeineren Sätze auf die speciellen anwenden und so Schlußfolgerungen ziehen. Daß sie auch in diesem Schließen und weiter im Systematisiren, Combiniren

---

1) Ib. q. 9. a. 4.

alle Menschen an Scharfsinn und Gewandtheit übertraf, braucht kaum bemerkt zu werden. Sie erwarb sich also die vollkommenste Wissenschaft. Diese erworbene Wissenschaft wird, wenn sie experimentelles Wissen genannt wird, viel zu eng gefaßt; denn nicht blos Erfahrungen, sondern auch andere wissenschaftliche Operationen, insbesondere das Schließen, waren ihre Hilfsmittel.

3. Bei dieser Fassung des natürlichen menschlichen Wissens Christi ist der Fortschritt desselben, wovon der heil. Lukas berichtet, volle Wahrheit; und man kann jedenfalls dem heil. Thomas den Vorwurf nicht machen, er habe für die Entwickelung der geistigen Vollkommenheit keinen Sinn gehabt. Nur denjenigen Theologen gegenüber, welche dieses Wissen blos eingegossen sein lassen, wäre derselbe einigermaßen am Platz. Doch ist auch ihre Ansicht nicht so überschwänglich, als es beim ersten Anblick erscheinen möchte. Nach dem allgemeinen Princip, welches die übernatürliche Ausstattung der Seele Christi begründet und ihren Umfang normirt, glaubten sie der Seele Christi die Vollkommenheit, welche der erste Mensch bei seinem Eintritt ins Dasein besaß, und welche den Engeln natürlich ist, nämlich vollkommenen Vernunftgebrauch und vollkommenes Wissen sogleich mit dem Augenblicke, wo sie mit dem Logos verbunden wurde, zuerkennen zu müssen. Sie leugnen dabei auch nicht jeden Fortschritt im Wissen Christi; nur war es kein wirkliches Neuerlernen, sondern nur ein Kosten, ein reales Erfahren dessen, was er schon wußte; hier trifft denn der Ausdruck scientia experimentalis eher zu.

Man könnte wohl diesem „Erfahren" noch eine realere Bedeutung dadurch sichern, daß man ein wirkliches Erkennen, ein Neuerlernen auch von dem, was man in anderer Weise schon erkannt hat, annimmt. Es erscheint in der That nicht ungereimt, zu sagen, daß Jesus Christus wirklich im menschlichen Erkennen mit der Zeit Fortschritte machte, dabei aber nichts lernte, was er nicht schon in übernatürlicher Weise gewußt hätte. Die übernatürliche Erkenntniß ruhte nach jenen Theologen in habitualem Zustande in der Seele Jesu. Wie sie nun, wie bei den Engeln und wie bei uns, wenn wir schon habituale Kenntnisse erworben haben, durch den bloßen Willen actual werden konnte, so konnte auch durch die natürliche Sinnesthätigkeit und die Kraft des abstrahirenden Verstandes diese Erkenntniß in's actuale Bewußtsein treten. Dasselbe gilt auch vom Schließen und anderen Verstandesthätigkeiten, die durch das eingegossene Wissen nicht in ihrer natürlichen Wirkungsweise behindert werden. Nicht einmal die selige Anschauung, die doch den Geist vollständig einnimmt, schließt die habitualen eingegossenen Ideen aus, noch viel weniger können also durch letztere die natürlichen Geistesthätigkeiten behindert werden. Auf diese Weise erscheint die Kluft zwischen den beiden

Meinungen über den Fortschritt Christi nicht so groß. Freilich erscheint es vielleicht unannehmbar, die nämlichen Ideen sowohl als eingegossen und als abstrahirt zu fassen. Denn wenn die Erkenntnißform einmal da ist, kann sie nicht mehr von anderer Seite kommen; höchstens könnte man die eingegossenen Kenntnisse vollkommener fassen, als die natürlich erworbenen. Aber andererseits schließt doch wohl die vollkommenere Idee die minder vollkommene aus. Auch wäre mit der eingegossenen Wissenschaft ein menschliches Schließen, überhaupt ein fortschreitendes Denken in Christus nicht möglich gewesen, wenigstens nach der Lehre des heil. Thomas, daß die englische Erkenntniß nicht discursiv ist. Indeß sind diese Einreden nicht zwingend.

Lugo hat die entgegengesetzten Meinungen in etwas anderer Weise mit einander zu vereinigen gesucht, indem er ein Zusammenwirken des göttlichen Einflusses und der natürlichen Verstandesthätigkeiten annimmt. Da nun letztere nur allmälig sich mit der Ausbildung der Sinnesorgane entwickelte, so mußte der Fortschritt ein durchaus realer, wenn auch nicht rein übernatürlicher sein. Diese Erklärung stimmt mit dem von uns oben versuchten Nachweis eines Fortschritts Christi in der „Gnade" überein. Uebrigens halten wir es nicht für nöthig, Vermittlungen zu versuchen, da sich die Ansicht des heil. Thomas nicht nur in sich empfiehlt, sondern noch mehr durch den Umstand, daß der heilige Lehrer die entgegenstehende bei reiferer Ueberlegung als unhaltbar aufgegeben hat, daß sie dem Evangelium besser entspricht und auch den Aussprüchen derjenigen Väter, welche einen wahren Fortschritt in Christus und sogar ein partiales Nichtwissen zugeben, einigermaßen Rechnung trägt.

II. 1. Fragen wir nach dem Umfange dieses Wissens Christi, so ist klar, daß es alles umfaßte, was überhaupt vom menschlichen Verstande erreicht werden kann[1]).

Ueber den dabei möglichen Fortschritt Jesu Christi im Wissen spricht sich der heil. Thomas noch einmal auf Grund seiner Lehre über den natürlichen Ursprung des Wissens Christi ausführlicher so aus. Duplex est profectus scientiae: unus quidem secundum essentiam, prout scl. ipse habitus scientiae augetur: alius autem secundum effectum; puta si aliquis secundum eumdem et aequalem scientiae habitum primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est, quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scl. secundum augmentum

1) Sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa, ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa, quae possunt sciri per actionem intellectus agentis. S. Thom. 3. p. q. 12 a. 1.

aetatis opera majora faciebat, quae scl. majorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit . . . Si igitur praeter habitum scientiae infusum non sit in anima Christi aliquis habitus scientiae aquisitae, ut quibusdum videtur et mihi aliquando visum est (3. dist. 14. q. 5. a. 3. q. 5), nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam sed solum per experientiam, id est per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scl. species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scl. quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere[1]).

Auf die naheliegende Schwierigkeit, daß der Verstand doch nicht aus sich allein die Erkenntniß schöpfen kann, sondern der Erfahrung und der Sinne bedarf, Christi Erfahrung und Sinnenwahrnehmung aber doch beschränkt war, antwortet der heil. Thomas: „Die Erkenntniß der Dinge kann nicht blos durch die Wahrnehmung derselben selbst, sondern auch durch die Wahrnehmung anderer Dinge erworben werden. Durch die Kraft des wirkenden Verstandes kann der Mensch aus den Wirkungen die Ursachen und aus den Ursachen die Wirkungen erschließen; aus Aehnlichem auf Aehnliches, aus Entgegengesetztem auf Entgegengesetztes. Und so konnte Christus, obgleich er nicht Alles erfahren hat, doch aus dem, was er erfahren, zur Kenntniß von allem kommen[2]).“

Zu den Mitteln menschlicher Erkenntniß gehört auch das Lernen. Und darum, scheint es, hat Christus auch diese natürliche Erkenntnißquelle nicht verachtet. Der heil. Thomas dagegen hält es mit der Würde des Lehrers aller Völker unvereinbar, von einem Menschen etwas zu lernen[3]). Das dürfte gewiß zutreffen, wenn man an rein menschliche Lehrer denkt, daß er aber von seiner heiligsten Mutter

---

1) 3. p. q. 12. a. 2. — 2) q. 12. a. 1 ad 1. — 3) Ibid a. 3.

als Knäblein belehrt worden sei und ihre Lehren angenommen, scheint seiner Würde kaum entgegen, ist der Würde der Gottesmutter entsprechend, und den echt kindlichen Verhältnissen zu ihr durchaus angemessen.

2. Die Lehre des heil. Thomas, welche den natürlichen Ursprung des specifisch menschlichen Wissens Christi festhält, darf nicht mit einer neueren rationalisirenden Anschauung von einer allmäligen Entwickelung des Selbstbewußtseins Christi verwechselt werden. Im Gegentheil, der heilige Lehrer beweist ausdrücklich, daß die Seele Christi schon im ersten Augenblick ihres Daseins den Vernunftgebrauch und freien Willen und damit die Möglichkeit des Verdienstes besessen habe. Humanae naturae, quam Christus assumsit, convenit spiritualis perfectio: in qua non profecit sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione. . . Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit illam operationem animae, quae potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio et intellectus magis quam visio corporalis; eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur) sed est actus jam perfecti. . . Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit usum liberi arbitrii[1]).

Auf den Einwand, daß im Augenblick der Empfängniß der Körper noch zu unentwickelt sei, um als Werkzeug der Sinnlichkeit, deren der Verstand doch bedarf, zu dienen, antwortet er, daß das eingegossene Wissen der Sinnlichkeit zu seiner Bethätigung nicht bedarf. Zweitens fehlt dem Embryo auch nicht jedes Gefühl. Für einen so vollkommenen Verstand, wie der des Gottmenschen, reichte auch die geringste Aeußerung des niedrigsten Sinnes hin, um seine Begriffe daraus zu abstrahiren. Dies letztere ist in neuester Zeit sogar experimentell festgestellt worden, indem unglückliche Kinder, die nur diesen einen Sinn mit zur Welt brachten, durch geschickte Erziehung eine verhältnißmäßig hohe geistige Ausbildung erlangten.

3. Damit ist denn auch die Möglichkeit des Verdienstes sogleich im ersten Augenblicke des Daseins gegeben. Ja, was sonst absolut für ein Geschöpf unmöglich ist, Christus konnte sich die erste Gnade im vollsten Sinne des Wortes verdienen. Denn wegen der substantiellen Heiligkeit seiner Seele, oder sagen wir, wegen der unendlichen Würdigkeit der Person hatten die Aeußerungen des menschlichen Willens einen wahren Rechtsanspruch auf Belohnung, ein volles meri-

---

1) 3. p. q. 34. a. 2.

tum de condigno. Der heil. Thomas bemerkt noch, daß diese Art, die Gnade zu empfangen, d. h. zu verdienen, vollkommener ist, als dieselbe einfach passiv zu empfangen. Letzteres geschieht bei den unmündigen Kindern, weil sie einer freien Entgegennahme der Gnade, einer Vorbereitung auf dieselbe nicht fähig sind: bei den Erwachsenen wird die Gnade nur infolge einer freien Annahme der Gnade, zum mindesten durch einen motus ad gratiam eingegossen. Christus mußte aber als der Vollkommenste aller Begnadigten, dieselbe auch auf die vollkommenste Weise empfangen[1]).

4. Ja es läßt sich das Verdienst des Herrn in diesem ersten Augenblicke leichter verstehen, als im weiteren Verlaufe seines Lebens. Denn für diese spätere Zeit besteht, wie wir sahen, die große Schwierigkeit, seine Freiheit mit der absoluten Unsündhaftigkeit zu vereinigen. Die größte Schwierigkeit liegt hier aber gerade darin, zu erklären, wie Christus, der nur den Willen seines Vaters thun konnte, noch sich frei entscheiden konnte, wenn er vollkommen alle Umstände seines Lebens und Leidens vorherwußte. In jenem ersten Augenblicke des Verdienstes hatte er aber noch nicht die Fülle der Gnaden und des Wissens. Er brauchte also jedenfalls noch nicht das zu wissen, was seine Entscheidung unfrei gemacht hätte. Damit wäre die verdienstliche Erlösungsthat eigentlich in den ersten Augenblick des Daseins Christi gesetzt, womit die Auffassung des heil. Paulus vollkommen übereinstimmt, der dem Herrn in diesem Augenblicke nicht bloß volle Erkenntnisse, sondern auch die bereitwillige Uebernahme des Erlösungswerkes und demnach die Erlösung selbst zuschreibt. Indem er die bekannte Psalmstelle auf ihn anwendet, sagt er: Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi, . . . tunc dixi: Ecce venio — ut faciam, Deus, voluntatem tuam[2]).

Damit wäre freilich das ganze Verdienst des Lebens und Leidens Jesu auf jenen Augenblick zusammengedrängt; alle folgenden Werke und Leiden des Herrn wären nur in causa gewollt und verdienstlich kraft

1) Christus in primo instanti suae conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio: una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem perentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda, sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima (quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator) consequens est, quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est, quod in primo instanti suae conceptionis Christus meruerit. 3. p. q. 34. a. 3.

2) Hebr. 10, 5. 7.

jenes ersten Entschlusses des Herrn. Aber eine Ungereimtheit liegt darin nicht. Auch der heil. Thomas ist der Ansicht, daß Alles, was Christus später noch verdiente, in jenem ersten Augenblicke schon verdient war. Die späteren Verdienste gaben nur einen neuen Titel für seine Ansprüche auf Belohnung[1]).

Indeß ist zuzugeben, daß der Gedanke, Christus sei in allen späteren Handlungen, insbesondere im Leiden selbst, nicht mehr frei gewesen, etwas Befremdendes hat, womit sich das christliche Gemüth nicht befreunden kann. Wir haben aber jene Möglichkeit auch nur als letztes Mittel vorgeschlagen, wenn alle anderen Versuche, die Freiheit Christi zu retten, fehl schlagen.

§. 378.

Von dem eingegossenen Wissen Christi.

1. Wenn die Seele des Gottmenschen alle Vollkommenheit aller Geschöpfe und zwar in der vollkommensten Weise besitzen mußte, so durfte ihr das eingegossene Wissen nicht fehlen, das den Engeln natürlich ist, dem ersten Menschen als übernatürliche ständige Geistes-Ausstattung und vielen Heiligen und Propheten wenigstens als vorübergehende Erleuchtung gegeben ward. Das Beispiel der letzteren beweist, daß dieselbe recht wohl mit der natürlichen Erkenntniß aus den Sinnen bestehen kann, das Beispiel der Engel und Seligen, daß sie auch von der seligen Anschauung nicht behindert oder ausgeschlossen wird. Der heil. Thomas begründet sie in folgender Weise:

„Die vom Worte Gottes angenommene menschliche Natur durfte nicht unvollkommen sein. Alles aber, was blos in Potenz ist, bleibt unvollkommen, wenn es nicht verwirklicht wird. Der aufnehmende Verstand des Menschen aber ist in Potenz für alles Intelligibele. Verwirklicht wird er durch die intelligibelen Species (Erkenntnißformen), die ihn verwirklichen und vollenden. Und darum muß man in Christus eingegossenes Wissen annehmen, insofern durch das Wort Gottes der mit ihm persönlich geeinten Seele Christi die intelligibelen Formen eingeprägt sind für Alles, wozu der aufnehmende Verstand in Potenz ist; wie auch durch das Wort Gottes dem englischen Verstande durch das Wort Gottes im Anfange der Schöpfung die intelligibelen Formen (Ideen) eingeprägt worden sind, wie Augustinus (Gen. ad lit. l. II,

---

1) Nihil prohibet, idem esse alicujus ex diversis causis: et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur. Ibid. a. 8. ad 8^m.

c. 8) erklärt; und wie deßhalb nach demselben Augustin eine zweifache Erkenntniß angenommen wird, die Morgenerkenntniß, durch die sie die Dinge im Worte, und die Abenderkenntniß, durch die sie die Dinge in deren eigener Natur durch die anerschaffenen Ideen erkennen, so findet sich außer der göttlichen und unerschaffenen Weisheit Christi in seiner Seele die Wissenskraft der seligen Anschauung, durch die er das Wort und die Dinge im Wort erkennt, und das eingegossene Wissen, durch die er die Dinge in ihrer eigenen Natur durch die Erkenntnißformen denkt, welche dem menschlichen Geiste proportionirt sind[1])."

2. Was den Umfang des eingegossenen Wissens Christi anlangt, so umfaßt dasselbe alles Intelligibele, was ein Engel, was überhaupt ein Geschöpf erkennen kann, (vielleicht) mit Ausnahme dessen, was Jesus Christus schon durch Anwendung seiner natürlichen Kräfte wußte; so daß man sagen muß: Christus erkannte durch dieses Wissen alles, was ist, und in der Weltgeschichte geschieht, daneben auch das Reich des Möglichen, ohne jedoch die ganze unendliche Denkbarkeit des letzteren zu erschöpfen.

„Es war angemessen, daß die Seele Christi ganz vollkommen war, dadurch daß alle ihre Potentialität verwirklicht wurde. In der menschlichen Seele aber wie in jeder Creatur muß man eine doppelte passive Potenz unterscheiden: eine mit Beziehung auf eine natürliche Ursache, die andere mit Beziehung auf die erste Ursache, welche jedem Geschöpf eine höhere Verwirklichung geben kann, als sie durch die natürliche Ursache erlangen kann; dies ist die sogen. obedientiale Potenz. Beide Potentialitäten der Seele Christi waren durch das eingegossene Wissen verwirklicht. Und darum erkannte durch sie die Seele Christi alles, was durch die Kraft des natürlichen Lichtes des Verstandes erkannt werden kann, wie alles, was zu den menschlichen Wissenschaften gehört. Zweitens aber erkannte Christus durch dieses Wissen alles, was durch göttliche Offenbarung dem Menschen mitgetheilt wird, sei es die Gabe der Weisheit oder die Gabe der Prophetie oder jede andere Gabe des heiligen Geistes. Alles dieses erkannte die Seele Christi reichlicher und voller als alle Uebrigen. Die Wesenheit Gottes jedoch erkannte er durch dieses Wissen nicht, sondern durch die selige Anschauung[2])."

3. Man kann nach dem Gesagten das eingegossene Wissen Christi ein englisches nennen. Es unterscheidet sich jedoch von diesem dadurch, daß es subjectiv betrachtet unvollkommener ist als das der Engel. Nämlich die Ideen werden entsprechend der Vollkommenheit des erkennenden Geistes gegeben, entsprechend seiner Art zu denken. Die Seele Christi steht aber in der Vollkommenheit ihrer Natur tief unter den höchsten Geistern. Insbesondere werden mit der Steigerung der Vollkommenheit der Natur die eingegossenen Ideen immer weniger,

---

1) 3. p. q. 9. a. 3. — 2) 3. p. q. 11, a. 1.

aber um so vollkommener. Die niedrigsten Engelstufen haben die meisten, weil die schwächsten Ideen: noch mehrere, weil noch schwächere, mußte also die Seele Christi bekommen. Scientia animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam angeli: ita scl. quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat[1]).

Ferner: die reinen Geister brauchen nicht, jedenfalls nicht so mannigfach, zu schließen wie die Menschen u. s. w. Christi Denken war aber menschliches Denken.

Objectiv jedoch, d. h. ihrem Inhalte nach und in der Gewißheit übertrafen diese Erkenntnisse die aller Engel. Scientia indita animae Christi potest dupliciter considerari: uno modo secundum illud quod habuit a causa influente, alio modo secundum id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit multo excellentior, quam angelorum scientia et quantum ad multitudinem cognitorum et quantum ad scientiae certitudinem; quia lumen spiritualis gratiae, quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam, scl. quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animae humanae, qui scl. est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum[2]).

4. Man darf jedoch nicht glauben, daß die Seele Christi alles eingegossene Wissen actual im Bewußtsein habe; das wäre gegen die naturgemäße Erkenntniß des Menschen. Sie besitzt dasselbe vielmehr blos habitual, und konnte es brauchen, wann sie wollte.

Modus hujus scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Ejusdem autem generis sunt medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est, quod scientia indita animae Christi fuit habitualis, et poterat ea uti quando volebat[3]).

§. 379.

Die selige Anschauung der Seele Jesu Christi.

Obgleich die Lehre von der seligen Anschauung Jesu Christi schon in seinem sterblichen Leben weit mehr Schwierigkeiten bereitet, als das er=

1) Ibid. a. 6. — 2) Ibid. a. 4. — 3) Ibid. a. 4.

worbene und eingegossene Wissen, und vielleicht auch weniger triftig sich aus den Glaubensquellen begründen läßt, als jene beiden ersten Arten des Wissens Jesu, so ist dieselbe in der katholischen Theologie doch viel entschiedener und allgemeiner anerkannt als letztere.

1. Diese Sicherheit stützt sich im Grunde auf die Zuversicht, mit der diese Lehre seit sechs Jahrhunderten ganz allgemein in der Kirche nicht blos in der Theologie, sondern auch in der Predigt und im Unterrichte des Volkes vorgetragen wird. Da eine solche Allgemeinheit eines Irrthums mit der Unfehlbarkeit der Kirche schwer vereinbar wäre, so muß diese Lehre als Offenbarungslehre angesehen werden.

Infolgedessen ergibt sich, daß auch die Stellen der heiligen Schrift und die Lehre der Väter, welche von den Theologen zu ihrer Begründung herangezogen werden, wenn sie gleich für sich betrachtet eine andere Deutung zuließen, doch in dem intendirten Sinne verstanden werden müssen. Auch brauchen wir nicht zu untersuchen, ob die allgemeine, aus der hypostatischen Union entnommene und bei den Scholastikern hauptsächlichste Begründung in allweg ganz stringent ist: der consensus theologorum ist für uns ein stärkerer Beweis, als die einzelnen Gründe derselben. Wir geben zu, daß die Kritik, welche man vielfach an letzteren geübt hat, nicht werthlos ist, glauben aber darum nicht von einer so allgemein recipirten Lehre abgehen zu dürfen.

2. Sehen wir uns zunächst den Grundgedanken, der für die übernatürliche Ausstattung der Seele Jesu Christi maßgebend ist, etwas genauer an. Wegen der denkbar innigsten Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit durch die hypostatische Union muß man dem Menschen Christus die vollkommenste Ausstattung, die je einem Geschöpfe zu theil geworden ist, je zu theil werden kann, zuerkennen. Also mußte er auch die selige Anschauung besitzen.

Dagegen läßt sich nun sofort einwenden: Die selige Anschauung ist keine Zuständlichkeit für das Erdenleben, sondern für das Jenseits, nicht für die Zeit des Verdienstes, sondern der Belohnung. Ja das Verdienst wird durch sie beeinträchtigt, wenn nicht vollständig unmöglich gemacht. Jedenfalls ist eine leidensvolle Genugthuung, ein Seelenschmerz, wie ihn Jesus Christus so hart empfunden, mit der seligen Anschauung unvereinbar. Nun aber ist der obige Grundsatz von der Ausstattung der Menschheit eines Gottes doch dahin zu modificiren, daß diejenigen Vollkommenheiten, die mit dem Erlösungswerke unvereinbar sind, wie Leidensunfähigkeit, Verherrlichung des Leibes, aufgeschoben werden bis zur Verklärung. Also mußte, so scheint es, auch die selige Anschauung bis dahin verschoben werden. Denn die unermeßliche Seligkeit des Gottschauenden läßt ein Seelenleiden nicht aufkommen; und doch sind die inneren Leiden viel

mehr, als die körperlichen Schmerzen, die Verdienst-Ursache unserer Erlösung.

Man kann freilich dagegen wieder geltend machen, daß die selige Anschauung zwar naturgemäß innere Leiden ausschließt, aber nicht so nothwendig, daß durch die Allmacht Gottes jener Einfluß nicht aufgehoben werden könnte. Das ist allerdings wahr. Aber nur durch ein beständiges außerordentliches Wunder war jenes Aufheben möglich. Wunder darf man aber nach wissenschaftlichen Forderungen nur aus zwingenden Gründen statuiren: Die Wissenschaft muß soviel als möglich natürliche Erklärungen geben. Die Gründe aber, welche die selige Anschauung und mit ihr die Nothwendigkeit jenes Wunders beweisen sollen, sind nicht so zwingend. Von den Schriftstellen, die dafür angeführt werden, muß auch Suarez bekennen: Scripturae testimonia non sunt adeo expressa, quin aliis modis explicari possint [1]). Die Väterstellen sind aber noch weniger zwingend, wie wir sehen werden.

Und doch ist es uns nicht gestattet, von der allgemeinen Lehre der Theologen abzugehen. Sie haben die großen Schwierigkeiten, die sich aus der visio beatifica für das irdische Leben Christi ergeben, nicht übersehen, sondern machen angestrengte mannigfache Versuche, sie zu lösen. Wenn sie nun trotz der großen Schwierigkeiten doch mit einer seltenen Einmüthigkeit und Bestimmtheit die selige Anschauung lehren, so hat dieser consensus eine ganz andere Bedeutung als ihre einzelnen Beweise. Was aber jene wissenschaftliche Forderung anlangt, Alles natürlich zu erklären, so kann dieselbe auf den Gottmenschen keine Anwendung finden: Der Gottmensch ist ein so unbegreifliches Geheimniß, ein so großes Wunder, daß in ihm nicht das Natürliche, sondern das Uebernatürliche die Regel ist. Aus der hypostatischen Union ergibt sich eine solche unergründliche Fülle übernatürlicher Ausstattung, daß man in der Annahme übernatürlicher Vorzüge gar nicht zu weit gehen kann. Wenn also hier ein Zweifel entsteht, ob man vielmehr ein natürliches Verhalten oder ein übernatürliches statuiren soll, so ist von vornherein eher für letzteres zu entscheiden. Die Wissenschaft freilich, die sich mit natürlichen Verhältnissen beschäftigt, muß bei einem derartigen Zweifel immer für einen natürlichen Thatbestand entscheiden. Jedenfalls läßt sich also jene methodologische Forderung nicht ohne weiteres auf Christus anwenden. Insofern sie aber auch in beschränkterem Sinne auf theologische Fragen Anwendung findet, so liegen die zwingenden Gründe für die Annahme jenes Wunders nicht in den ausdrücklichen Aussprüchen der Offenbarung, sondern in der mehr oder weniger authentischen Erklärung, welche die Theologie und mit ihr die ganze Kirche von jenen Aussprüchen gegeben.

1) Disp. 25. sect. 1.

3. Scheeben findet den Zusammenhang der seligen Anschauung mit der hypostatischen Union so innig und nothwendig, daß ihr Mangel ein größeres Wunder, oder vielmehr etwas Unbegreiflicheres wäre, als die Suspension des Einflusses der Seligkeit auf den Seelenzustand des Herrn. „Jedenfalls ist für die Seele Christi die intuitive Erkenntniß der göttlichen Person, welcher sie angehört, die einzige sachgemäße und würdige Form des gottmenschlichen Selbstbewußtseins. In diesem Selbstbewußtsein muß nämlich die Seele Christi sich als in der göttlichen Person subsistirend erkennen und mithin diese ebenso unmittelbar und in sich erkennen, wie sie sich selbst erkennt. Es ist daher begreiflich, daß die Güntherianer, indem sie die hypostatische Union zerstörten, auch gegen die Anschauung Gottes in Christus sich ereifern konnten. Aber schwer begreiflich ist es, wie einige neuere Theologen bei einem richtigen Begriffe der hypostatischen Union sich dagegen verwahren konnten, ohne zu bedenken, daß sie dadurch die Union selbst gefährdeten; denn wenn die Seele Christi nicht sich selbst in der göttlichen Person schaut, dann muß sie in ihrem Selbstbewußtsein entweder von ihrer Persönlichkeit abstrahiren oder sich als Person für sich denken. Jedenfalls würde ohne die Anschauung die hypostatische Union nicht diejenige Form der Lebendigkeit erlangen, welcher ihr als einer Union von Geist zu Geist zukommt und zwar wenn schon nicht ebenso wesentlich, so doch ebenso naturgemäß zukommt, wie in der Union des Geistes mit dem Leibe die Gemeinsamkeit der Empfindung zukommt. Wenn ferner der Apostel die uns aus Gnade zu theil werdende Anschauung dahin formulirt: cognoscam sicut et cognitus sum: dann muß dieses gleichförmige Wechselerkennen unbedingt und nothwendig zwischen der Seele Christi und seiner Gottheit stattfinden. Ohnehin ist ja die Gottheit durch die hypostatische Union schon unendlich inniger mit der Seele Christi vereinigt oder vielmehr in ihr Innerstes eingesenkt (resp. diese in sie eingetaucht), als sie sich mit den Seelen der Heiligen zur Herstellung der Anschauung vereinigt; und sie ist daher nothwendig derselben ebenso gegenwärtig, daß sie als forma intelligibilis die Erkenntniß derselben befruchtet und bestimmt. Wenigstens würde unter diesen Umständen der Ausschluß der Seele Christi von der Anschauung Gottes oder ihre Verbannung von dem Angesichte Gottes unendlich schwerer zu begreifen sein, als die allerdings für die Leidensfähigkeit Christi erforderliche Suspension des natürlichen Einflusses der Anschauung auf den gesammten Seelenzustand Christi; und so müßte man a priori die Anschauung unbedingt so lange postuliren, als nicht die deutlichste Lehre der Offenbarung dagegen spräche[1]).“

1) 3. Bd. §. 248 n. 3. S. 183.

Diese Begründung der seligen Anschauung und der hypostatischen Union wird man gewiß im allgemeinen nicht abweisen können; eines möchte vielleicht zu viel behauptet sein, daß durch die hypostatische Union die Gottheit zur forma intelligibilis für die Seele Christi werde. Allerdings ist diese Union inniger, als sie sich in der seligen Anschauung vollzieht, aber es ist doch zunächst nur eine Verbindung vermittelst der Einheit der Hypostase: eine reale, den Verstand Christi informirende und innige Nähe der Gottheit im Geiste Christi ist damit nicht gegeben. Die Einigung in der Hypostase gehört einer ganz anderen Ordnung der Vollkommenheit an, als die Einigung zwischen Erkennendem und der Erkenntnißform. Letztere ist die von den Scholastikern sogen. intentionale Verbindung, erstere dagegen ist eine physische. In der innigsten Verbindung der Gottheit mit der Menschheit ist nicht eo ipso auch der reale Einfluß der ersteren auf diese gegeben, sondern derselbe muß durch positive Mittheilung Gottes hergestellt werden. Der Logos muß seiner Menschheit positiv seine Gottheit appliciren, daß sie ihrem Geiste quasi species wird. Niemand wird behaupten wollen, daß die selige Anschauung mit der Union ebenso unmittelbar und methaphysisch nothwendig gegeben wäre, wie etwa die substantiale Heiligkeit. Aber dennoch verliert die Beweisführung Scheebens damit nicht ihre Kraft: es ist jedenfalls im höchsten Grade angemessen, ja moralisch nothwendig, daß eine so innig geeinte Seele auch die ihr entsprechende lebendige Einigung in der Anschauung erhalte.

4. Die hauptsächlichsten Schriftbeweise finden sich beim heil. Johannes an den Stellen, wo Christus seine Lehre über Gott als Augenzeuge vorträgt, wo er erklärt, daß er den Vater kenne, und bei ihm es geschaut habe, was er lehre. Am tiefsten scheint die Unterredung mit Nikodemus auf dieses Verhältniß einzugehen. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir. Und Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer der, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist“ [1]).

Man könnte nun diese und ähnliche Aussprüche des Herrn so verstehen, daß die Hypostase des Logos in und vermittels seiner menschlichen Natur spreche, im Grunde aber das Gesagte auf seine göttliche Natur beziehe. Das ist aber offenbar nicht der natürliche Sinn solcher Worte: Der Sprechende, der Menschensohn ist es, der dies Alles von sich aussagt; auf seine Menschheit muß es also auch bezogen werden, wenn nicht eine innere Unmöglichkeit vorliegt. Dieselbe kann aber so wenig behauptet werden, daß es sogar sehr angemessen erscheint, auch der Menschheit das Schauen der Geheimnisse in der Gottheit zuzuschreiben.

1) Joh. 3, 11. 13.

Im V. 13. spricht der Herr von dem Menschensohn, der bereits (ἀναβέβηκε) in den Himmel hinaufgestiegen ist. Dies kann offenbar nicht von der Himmelfahrt verstanden werden. Auch nicht von der Annahme der Menschheit: Denn es ist unrichtig zu sagen, daß der Menschensohn zum Logos oder zu Gott durch die hypostatische Union aufgestiegen sei. Es bleibt also nur das Hinaufsteigen als Eingehen in die himmlische Seligkeit, in die Anschauung Gottes, zumal ja auch dadurch das Schauen (Wissen) begründet werden soll.

Die heiligen Väter sprechen nicht von der seligen Anschauung der Seele Christi; sie sind in speciellere Untersuchungen über Wesen, Arten des Wissens Christi u. s. w. nicht eingegangen. Indem sie aber die unerschöpfliche Fülle des Wissens und der Gnade Christi so stark betonen, haben sie den Scholastikern die Fundamente geboten, auf welchen diese ihre eingehende speculative Behandlung der Frage stützen konnten. Aus jener Fülle folgen nämlich die verschiedenen Arten jenes Wissens, ihr Umfang, insbesondere auch die visio beatifica u. s. w., wie wir nun kurz zeigen wollen, oder zum Theil schon gezeigt haben[1]).

5. Im Diesseits, im Stande der Unvollkommenheit ist Gnade und Weisheit verschieden, in ihrer Vollendung im Jenseits fallen sie zusammen: Die selige Anschauung ist die Vollendung der Gnade und zugleich vollendetes Erkennen. Wer also schon im Diesseits die Gnade im vollendeten Zustande, das Wissen in seiner Endvollkommenheit besitzt, der ist im Diesseits schon comprehensor. Dies müssen wir aber von Christus sagen, in dem „die Schätze aller Weisheit und Wissenschaft körperlich wohnen," der „voll der Gnade und Wahrheit ist," „aus dessen Fülle wir alle empfangen haben." Daß das vollendetste Wissen in der visio beatifica besteht, bedarf keines Beweises. Wenn also Christus nach den heiligen Vätern wegen der hypostatischen Union die Fülle des Wissens, das vollendetste Wissen besaß, wenn er nach unsern obigen Ausführungen wegen der hypostatischen Union und als Lehrer und Erleuchter der Menschheit, ja der gesammten Geisterwelt, die Weisheit im denkbar höchsten Grade besitzen mußte, so konnte er von der Anschauung Gottes nicht ausgeschlossen sein. Dasselbe ergibt sich aber auch, wenn wir nochmals das Verhältniß der Gnade zur Glorie genauer ins Auge fassen.

Zwischen Gnade und seliger Anschauung besteht nicht ein blos äußerer, zeitlicher Zusammenhang, nach welchem die Glorie auf die Gnade folgen muß und ihr entsprechend als Belohnung gegeben wird, sondern der Zusammenhang ist ein innerer, nothwendiger. Die Gnade ist die Vorbereitung auf die Glorie, diese die Entwickelung und Vollendung der ersten. Auch ohne alles Verdienst, schon durch die Gnade

1) S. oben S. 703 ff.

allein hat das getaufte Kind einen Anspruch auf den Himmel. Ob man den Zusammenhang aus physischer Nothwendigkeit, oder aus einer blos moralischen herleitet, oder auch nur eine bloße Anordnung Gottes, welche thatsächlich beide mit einer verbunden hat, annimmt: Die Gnade fordert thatsächlich die Glorie als ihre Vollendung. Wo also die vollendete Gnade gegeben ist, da ist auch die Glorie. Da nun Christus die vollendetste Gnade besaß, so mußte er sie im Stadium der Glorie haben und zwar schon mit dem Beginn seines Daseins. Bei uns wird troß jenes innigen Zusammenhanges zwischen Gnade und Glorie der Besitz der letzteren verschoben bis ans Ende des Lebens, weil wir uns dieselbe mehr und mehr verdienen sollen, weil es für unser sittliches Streben gut ist, nicht in der Gnade befestigt zu sein, sondern durch getreues Mitwirken bis ans Ende unser ewiges Heil zu sichern: kurz, weil für uns der status viae nicht zugleich status patriae sein kann, dürfen wir nicht schon hier comprehensores sein. Diese Gründe fallen für Christus weg. Durch die unlösbare hypostatische Union war sein ewiges Schicksal unabänderlich bestimmt; er war in patria schon in diesem Leben.

Wie der status viatoris mit dem des comprehensor in Christus vereinbar, erklärt der heil. Thomas: Aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod jam beatitudinem obtinet . . . Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore. In anima quidem quantum ad id quod est ei proprium secundum quod mens videt et fruitur Deo, in corpore vero secundum quod corpus resurget spirituale . . . Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id, quod ei de beatitudine deerat[1]).

Es ist aber nicht blos die habituale Gnade, welche Christus wie uns den Anspruch auf die Glorie gibt, sondern vor allem die gratia unionis. Die habituale Gnade macht uns zu Adoptiv-Kindern Gottes und damit zu Erben des Himmels. Aber Christus ist nicht Adoptivsohn, sondern natürlicher, wahrer Sohn Gottes. Er ist also natürlicher, nothwendiger Erbe des Himmels. Es kommt ihm also unmittelbar mit der hypostatischen Union die Anschauung Gottes zu. Er brauchte nicht und konnte nicht durch Verdienste die Fülle seiner Gnade und damit die Glorie vermehren.

1) 3. p. q. 15. a. 10.

Der Einwand, es sei doch eine höhere Vollkommenheit, sich etwas zu verdienen, als es einfach in Empfang zu nehmen, ist aus mehrfachem Grunde ohne Bedeutung. Erstens haben wir oben eine Möglichkeit kennen gelernt, auch der Seele Christi ein wahres Verdienst in Bezug auf ihre Gnade und Glückseligkeit zuzuschreiben: wenn man dasselbe nämlich in den ersten Augenblick ihres Daseins versetzt. Zweitens, so bemerkt auf diese Schwierigkeit der heil. Thomas, nur dann ist das Verdienen eine Vollkommenheit, wenn es die Unvollkommenheit, die im Mangel des noch zu Verdienenden liegt, aufwiegt [1]).

Drittens, der Grund, warum es ein höherer Vorzug ist, sich etwas zu verdienen als es zu bekommen, ist nach dem heil. Thomas in der unten citirten Stelle der, daß aus sich etwas haben eine höhere Vollkommenheit ist, als es von Andern zu bekommen. Christus hat aber die selige Anschauung mehr aus sich, als jeder Selige, der sie sich verdient. Er hat sie kraft der hypostatischen Union, kraft der mit seiner Menschheit innigst verbundenen Person, des Logos, welcher seine Person ist, und von der göttlichen Natur, welche seine Gottheit ist. Er besitzt sie also weit weniger von einem Andern, als irgend ein bloßes Geschöpf.

6. Ein sehr dringender Grund für die selige Anschauung der Seele Christi liegt auch darin, daß er durch seine Menschheit den Seinigen das ewige Leben gibt. Sein Fleisch ist namentlich in der heiligen Eucharistie lebenbringend, ζωοποιός, wie die Väter und die Liturgien sich ausdrücken. Das kann nun freilich zunächst von der Gnade, dem übernatürlichen Leben der Seele, verstanden werden. Aber diese schließt virtuell die ewige Seligkeit ein, welche Christus in seinen

1) Habere aliquod bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud . . . Qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni praejudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam nec scientiam nec beatitudinem animae nec divinitatem meruit: quia cum meritum non sit nisi ejus, quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis et ea quae pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi habuit per meritum. 3. p. q. 19. a. 3. — Man sage nicht, daß dieser (zweite) Grund des heil. Thomas mit unserem (ersten) in Widerspruch stehe; denn einen Augenblick die Glorie nicht besessen zu haben, ist kein unwürdiger Mangel.

Verheißungen auch ausdrücklich denen, die sein Fleisch genießen, in Aussicht stellt. Der allgemeinen Ursache des Lebens der Menschen muß aber das Leben in seiner vollendetsten Form, nicht unentwickelt und keimartig, wie es in der Gnade der Fall ist, zukommen. Nun ist aber jene Lebenspendung nicht erst mit der Verherrlichung Jesu Christi eingetreten. Seine Menschheit spendete übernatürliches Leben, so oft sie mit der Gesundheit des Körpers auch die der Seele verlieh und Sünden vergab. Das Fleisch des Herrn war nicht minder lebenspendend in der ersten Communion der Apostel beim letzten Abendmahle, als nach seiner Himmelfahrt im heiligen Altarsakrament. Dazu kommt, daß wie wir oben sahen, Christus nicht nur Ursache des übernatürlichen Lebens der Menschen ist, sondern consequent auch für die Engel als Lebenspender angenommen werden muß. Die Engel besitzen aber schon lange das Leben bereits als ewiges Leben. Also konnte der Seele Christi bei ihrem Eintritt ins Leben nicht die selige Anschauung fehlen, welche die seligen Geister nur kraft seiner Verdienste besaßen.

Dieses Argument verliert auch nicht alle Kraft, wenn man die Gnade der Engel nicht den Verdiensten Jesu Christi zuschreibt, sondern sie nur als Unterthanen seines Reiches betrachtet, was sie ganz sicher sind. Denn die Seele Christi, welche alle Geschöpfe an Vorzügen übertreffen mußte, konnte keinen Augenblick des größten aller Vorzüge, der seligen Anschauung, welche ein Theil ihrer Untergebenen schon besaß, entbehren; es sei denn, daß sie ganz und gar der Ausführung der Erlösung widerspreche. Das ist aber, wie wir sahen, nicht der Fall.

7. Der heil. Thomas beweist, daß die selige Anschauung schon mit dem ersten Augenblicke der Empfängniß der Seele Christi zu theil wurde aus der unendlichen Fülle seiner Gnaden, welche ihr in diesem Momente gegeben wurde. „Es war nicht angemessen, daß Christus in seiner Empfängniß die habituale Gnade ohne Thätigkeit erhielt. Denn ‚er erhielt die Gnade nicht nach Maß.‘ Die diesseitige Gnade, die des viator, hat ein geringeres Maß, als die des comprehensor. Daher ist klar, daß Christus im ersten Augenblicke seiner Empfängniß nicht blos so große Gnade als die Seligen haben mußte, sondern eine solche, welche die aller Seligen übertraf. Und weil jene Gnade nicht ohne Thätigkeit war, so folgt, daß er in Wirklichkeit comprehensor war, indem er Gott in seiner Wesenheit klarer als alle Geschöpfe schaute [1].“

II. Der Ausdruck comprehensor, der ja auch von anderen

---

1) 3. p. q. 34. a. 4.

Seligen gebraucht wird, soll aber nicht sagen, daß Christus das Wesen Gottes ganz erfaßt habe, kein Geschöpf kann das unendliche Wesen Gottes ausdenken, denkend erschöpfen[1]).

1. Und doch kann man in einem wahren Sinne sagen, daß Christus im Worte **Alles** erkannte, nicht zwar alles **Mögliche**; das würde ein vollständiges Erfassen der Wahrheit und des Wesens Gottes bedeuten, wohl aber alles **Wirkliche**.

„Wenn gefragt wird, ob Christus im Worte Alles erkannt, so kann das ‚**Alles**' zweifach verstanden werden: einmal eigentlich so, daß es für Alles steht, was irgendwie ist, oder war oder sein wird, oder geschehen oder gesprochen oder gedacht, von irgend Einem zu irgend welcher Zeit. Und so erkennt die Seele Christi in dem Worte Alles. Denn jeder geschaffene Verstand erkennt im Worte nicht zwar Alles schlechthin, aber um so mehr, je vollkommener er das Wort schaut. Keinem seligen Verstand aber kann die Kenntniß dessen fehlen, was ihn angeht. Christus aber nach seiner erhabenen Stellung geht gewissermaßen Alles an, insofern ihm Alles unterworfen ist. Denn er ist von Gott zum Richter über Alles bestellt, weil er Menschen-Sohn ist (Joh. 5, 27). Und deßhalb erkennt die Seele Christi im Worte alles zu irgend einer Zeit Existirende, und auch die Gedanken der Menschen, deren Richter er ist, so daß der Ausspruch: Er wußte, was am Menschen ist (Joh. 2, 25), nicht blos vom göttlichen, sondern auch vom menschlichen Wissen der Seele Christi, welches sie aus dem Worte schöpfte, verstanden werden kann.

„Das ‚**Alles**' kann auch im weiteren Sinne genommen werden, so daß es sich nicht blos auf alles zu allen Zeiten Wirkliche bezieht, sondern auch auf **alles**, was niemals wirklich wird, auf alles Mögliche. Davon ist aber Manches nur in der Macht Gottes enthalten: und dieses Alles erkennt die Seele Christi im Worte nicht. Das hieße nämlich Alles erfassen, was Gott machen kann, oder die göttliche Kraft und folglich die göttliche Wesenheit erfassen. Denn eine jede Kraft wird erkannt durch Erkenntniß alles dessen, worauf sie sich erstrecken kann. Manches ist aber nicht blos in der Macht Gottes, sondern auch in der Macht eines Geschöpfes enthalten: und dies Alles erkennt die Seele Christi im Worte. Sie erfaßt und durchdringt in der Anschauung des Wortes das innere Wesen eines jeden Geschöpfes und folglich seine Macht und Kraft und alles, was in der Potenz eines Geschöpfes liegt[2])."

2. Kann man nun dieses Wissen der Seele Christi, das auf Alles geht, ein **unendliches** nennen? Oder, da es subjectiv nur endlich

1) Vgl. q. 10. a. 1. — 2) 3. p. q. 10. a. 2.

sein kann, genauer gesprochen, geht dieses Wissen auf unendlich viele Objecte?

Suarez bemerkt mit Recht, daß es nur ein Streit um Worte sein könne, wenn Manche die Unendlichkeit dieser Objecte behaupten, Andere sie verneinen. Die Thätigkeiten, die in der Potenz eines Geschöpfes enthalten sind, haben keine Schranken; nach und nach kann es unendlich viele Acte setzen. Insbesondere kann und muß der Geist die ganze Ewigkeit hindurch unendlich viele Gedanken denken. Gerade diese muß aber die Seele Christi nach Früheren jetzt schon alle kennen. Also muß sie unendlich Vieles erkennen [1]).

Ob dies ein infinitum actu oder potentia genannt werden muß, ist freilich eine andere Frage. Für Gott, der actual alle jene Gedanken und Acte zusammen denkt, ist jene Menge gewiß eine actual unendliche. Die Seele Christi aber mit endlicher Fassungskraft kann jeweilig immer nur eine begrenzte Zahl von Objecten im actualen Bewußtsein haben.

§. 380.

Die königliche Gewalt Jesu Christi.

Wenn von der Macht Jesu Christi die Rede ist, so muß vor allem seine königliche Herrschergewalt über die Geister von der Kraft, welche die Menschheit unter dem Einfluß der Gottheit ausüben konnte und kann, unterschieden werden: wir handeln hier zunächst von ersterer.

1. In Betreff der höchsten Herrschergewalt Jesu Christi läßt uns die heilige Schrift nicht in Zweifel.

1) Scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem aliquid dicitur ens: uno modo simpliciter, quod scl. est ens actu; alio modo secundum quid, quod scl. est ens in potentia. Et quia unumquodque cognoscitur, secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia: scientia respicit primo et principaliter ens actu, secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cujus potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiae anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus; eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi anima Christi in Verbo scit infinita; scit enim, ut dictum est, omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita quasi quadam scientia simplicis intelligentiae (die auf das Mögliche geht), non autem scientia visionis (die das Wirkliche umfaßt). Ibid. q. 10. a. 3.

Dem Gottmenschen ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, ihm hat der Vater alles unterworfen, ihm hat er einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, so daß Alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist, das Knie vor ihm beugt, ihn als Herrn anerkennt. Er ist der Richter über die Lebendigen und die Todten, er ist Richter nicht blos der Menschen, sondern auch der Engel und Teufel. Denn wenn nach dem heil. Paulus die Gläubigen dereinst über die Engel zu Gericht sitzen werden, so thun sie dies nur mit und unter der Oberherrschaft ihres eigenen höchsten Richters.

Wie auch die Engel der richterlichen Gewalt Jesu Christi unterworfen sein können, erklärt der heil. Thomas: „Die Engel sind der richterlichen Gewalt Christi unterworfen nicht blos in Anbetracht seiner göttlichen, sondern auch seiner menschlichen Natur. Und dies ergibt sich aus drei Gründen: erstens aus der innigen Verbindung der angenommenen Natur mit Gott, weil er nach Hebr. 2, 16 nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen hat. Und darum ist die Seele Christi mehr von der Kraft des Wortes Gottes erfüllt, als irgend ein Engel; und darum erleuchtet er auch die Engel, wie Dionysius sagt (Coel. Hier. 7); daher hat er auch über sie zu richten. Zweitens weil durch die Erniedrigung im Leiden die menschliche Natur in Christus über die Engel erhöht zu werden verdiente, so daß nach Philipp. 2, 10 im Namen Jesu jedes Knie sich beugt im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt. Daher hat Christus richterliche Gewalt auch über die guten und bösen Engel . . . Drittens in Anbetracht dessen, was sie an den Menschen thun, deren besonderes Haupt Christus ist. Darum heißt es: Alle sind dienende Geister, zum Dienste derer gesandt, welche die Erbschaft des Heiles erlangen. (Hebr. 1, 14.) Sie unterstehen aber dem Gerichte erstens in Bezug auf Anordnung dessen, was sie zu thun haben. Diese Anordnung geht aber auch vom Menschen Christus aus, dem die Engel dienten (Matth. 4), und von dem die Teufel erbaten, in die Schweine geschickt zu werden (Matth. 8). Zweitens in Bezug auf die zufälligen Belohnungen der guten Engel, nämlich Freude am Heil der Menschen. Es wird Freude sein bei den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße thut (Luk. 15, 10); und auch in Betreff der zufälligen Strafen der Teufel, mit denen sie hier oder durch Verweisung in die Hölle gequält werden: auch das ist Sache des Menschen Christus. Darum heißt es (Mark. 24), daß der Dämon schrie: Was haben wir mit dir, Jesus von Nazareth, zu thun? Bist du gekommen, uns vor der Zeit zu verderben? Drittens in Betreff der wesentlichen Belohnung der guten

Engel, nämlich der ewigen Glückseligkeit, und der wesentlichen Strafe der bösen Engel, nämlich der ewigen Verdammniß. Dies ist aber durch Christus geschehen, insofern er das Wort Gottes ist vom Anfange der Welt [1])."

Christus ist das Haupt nicht nur seiner Kirche, welche er als seinen Leib regiert, belebt und mit übernatürlichen Einflüssen bereichert, sondern Haupt aller Menschen, ja selbst Haupt, d. h. Beherrscher der Engel und höchsten Geister: Qui est caput omnis principatus et potestatis [2]). Dies ist nicht blos von seiner Erhabenheit über alle Geschöpfe, sondern von einer wirklichen Herrschaft zu verstehen; denn diese Stellung wird ausgedrückt durch das Sitzen zur Rechten des Vaters. „Er hat ihn bestellt zu seiner Rechten im Himmel über alle Gewalten und Fürstenthümer und Kräfte und Herrschaften und jeden Namen, der genannt wird, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt: und alles hat er unter seine Füße gelegt [3])."

2. Wo aber ein Haupt, da muß auch ein socialer Organismus, wo ein Herrscher, da muß ein Reich sein. Es bilden aber nicht blos die Gläubigen hier auf Erden eine einheitliche Kirche, sondern das ganze Geisterreich bildet eine große Gemeinschaft, die Gottes Verherrlichung als gemeinsames Ziel erstrebt, an deren Spitze eben der Mittelpunkt der Schöpfung, Jesus Christus, steht, der nicht nur selbst in unendlichem Maße seinen Vater verherrlicht als königlicher Hoherpriester, sondern die ganze Welt auf ihn bezieht und hinlenkt.

Und selbst der Lebenseinfluß, den das Haupt auf den Leib ausübt, fehlt nicht; auch die Engel, wie wir sahen, erfahren Christi heilbringenden Einfluß [4]). Wir sahen schon oben, daß der heil. Paulus

---

1) 3. p. q. 59. a. 6. — 2) Kol. 2, 10. — 3) Eph. 1, 20—22.

4) Ubi est unum corpus necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similutidinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum autem est quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius non solum quam homines sed etiam quam angeli: et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli; dicitur enim Ephes. 1, 20, quod constituit eum, scl. Christum, Deus Pater ad dexteram suam in coelestibus ... Et ideo Christus non solum est caput hominum sed etiam angelorum. Unde et (Matth. 4, 11) legitur, quod accesserunt angeli et ministrabant ei. S. Thom. 3. p. q. 8. a. 4.

im Kolosserbriefe (1, 18 f. und 2, 3. 9. 10.) gerade die Herrschaft Christi über die Engel und „den Primat über Alle" durch seine Gnadenfülle, aus der wir empfangen und erfüllt werden, begründet oder doch erklärt.

3. Jene rechtliche Befugniß, welche Personen gegenüber als Herrschaft sich darstellt, wird Sachen gegenüber zum Eigenthumsrecht. Wie Jesus Christus also Herr aller Geister war, so auch und noch mehr Herr, d. h. Eigenthümer der ganzen unpersönlichen Welt. Denn wenn der Vater „Alles in seine Hände gegeben hat"[1]), dann können doch die materiellen Güter dieser Welt nicht ausgenommen werden.

Aber dieses Eigenthumsrechtes hat er sich in diesem Leben begeben, er hat jedenfalls, sowie auch von seiner königlichen Weltherrschaft in diesem zeitlichen Leben keinen Gebrauch gemacht. Durch Armuth, Demuth, Gehorsam wollte er uns erlösen und den sicheren Weg zur Herrlichkeit zeigen; darum hatte er nichts, wohin er sein Haupt legen konnte; er ließ zu, daß Pilatus Gewalt über ihn hatte. Denn sein Reich ist nicht von dieser Welt; er verzichtete auf die Legionen Engel, die der Vater ihm geschickt hätte. Erst mit der Verklärung der äußeren Seite seiner Menschheit sollte die Besitzergreifung der ganzen Welt, als des ihm zustehenden Reiches, bezw. Eigenthums eintreten.

Anders verhält es sich mit der Kraft der Menschheit Jesu Christi.

§. 381.

Von der Macht Jesu Christi.

I. Als Werkzeug der Gottheit hat die Menschheit schon in diesem Leben wunderbare übernatürliche Wirkungen hervorgebracht, und kann man ihr diese Wirkungen schon darum nicht absprechen, da sie selbst den Heiligen Gottes vielfach zu Theil geworden sind.

1. Viele Wunder wurden von den Heiligen durch Berührung oder Händeauflegung oder durch ihre Reliquien bewirkt. Selbst das Schweißtuch des heil. Petrus heilte die Kranken. Besonders charakteristisch sind zwei Wunder des Propheten Elisäus. Den todten Knaben erweckte er, indem er sich auf die Leiche legte. Der Todte, der in sein Grab geworfen, erwachte durch die Berührung mit den Gebeinen des Propheten. Eine zum mindesten gleiche Kraft kann der heiligen Menschheit Christi nicht abgesprochen werden, zumal dieselbe wirklich durch Händeauflegen, Berührungen u. dgl. vielfach die Hei-

1) Joh. 13, 3.

lungen bewirkte. Es wird uns ausdrücklich vom Evangelium berichtet, daß eine Kraft von ihm ausging, alles zu heilen, und als das blutflüssige Weib durch Berührung seines Kleides gesund geworden, sagte der Herr selbst, es sei eine Kraft von ihm ausgegangen. Nun ist allerdings gewiß, daß die Gottheit die eigentliche Ursache der Wunderheilungen war; es liegt ja im Begriff des Wunders, daß es von Gott allein gewirkt werden kann. Aber ebenso gewiß wird auch den Heiligen und insbesondere der Menschheit Jesu Christi eine Mitwirkung zugeschrieben. Die Gottheit ist causa principalis, während der Menschheit dabei eine instrumentale oder ministeriale Causalität zukommen muß. Jene Heilkraft, welche von dem Menschen Christus ausging, die er von sich ausgehen fühlte, kann doch kaum von der göttlichen Kraft verstanden werden.

2. Dies ist denn auch die ausdrückliche und oft wiederholte Lehre der heiligen Väter. So sagt der heil. Athanasius: „Das Fleisch diente den Werken der Gottheit . . . denn es war Gottes Fleisch[1]).“ Mit den Wunderheilungen waren nach den wiederholten Versicherungen des Heilandes selbst auch die übernatürlichen Gnaden, die Gesundheit der Seele, Nachlassung der Sünden verbunden; selbst diese Heiligung schreiben die Väter der Menschheit zu. „Weil sein Fleisch heilig war, theilte es die Heiligung denen mit, welche es berührten“ (oder welche ihn berührten)[2]).

Die Nachlassung der Sünden, also die innere Belebung kommt nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu Christi dem Menschensohne zu. Darum wirkte er das Wunder an dem Gichtbrüchigen, damit die Juden erkannten, „daß der Menschensohn auf Erden Gewalt hat, Sünden nachzulassen[3]).“ Er verlieh seinen Aposteln die Gewalt, Sünden nachzulassen, indem er die Sendung, die er vom Vater erhalten, auf sie übertrug.

Ganz besonders tritt uns aber die übernatürliche Kraft der Menschheit Jesu Christi in der Lehre der Schrift und der Väter über die Wirkungen der heiligen Eucharistie in dem lebenspendenden Fleische (σῶμα ζωοποιόν) des Herrn entgegen.

Der Heiland selbst bezeichnet als unmittelbare und sichere Wirkung des Genusses seines Fleisches und Blutes das Leben, das ewige Leben: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben.“ Und daß das Leben wirklich die Folge, das Fleisch und Blut die Ursache des Lebens ist, ergibt sich aus der weiteren Erklärung: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut

1) Contra Arian. or. 3. n. 31. — 2) Chrysost. in Matth. 8, 3.
3) Matth. 9, 6.

ist wahrhaft ein Trank[1])." So sicher bewirkt dieses göttliche Fleisch das übernatürliche, göttliche Leben, wie die natürliche Speise das natürliche Leben.

Besonders emphatisch hat der heil. Cyrillus von Alexandrien die belebende Kraft des Fleisches Christi in der Eucharistie ausgesprochen sowohl in den Commentaren zum heil. Johannes, als auch in den Streitschriften gegen die Nestorianer, und das Concil von Ephesus hat seine Lehre zur förmlichen Glaubenslehre erhoben. „Wer nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn lebenbringend ist und dem Worte Gottes des Vaters eigen . . . lebenbringend darum, weil es dem Worte zu eigen gehört, das Alles zu beleben vermag, der sei im Banne[2])."

Theophylakt, der meist die Gedanken der älteren Väter wiedergibt, sagt bei der Erklärung von Joh. 6, 24: „Weil Gott das Fleisch mit sich vereinigt hat, so ist nun dieses sein Fleisch lebendigmachend, nicht als wäre es in die Natur Gottes umgewandelt, sondern wie das glühende Eisen Eisen bleibt, jedoch die Wirksamkeit des Feuers annimmt, also bleibt das Fleisch Christi Fleisch, aber als Fleisch Gottes des Wortes wirkt es lebenspendend . . . Von der Gottheit durchdrungen (oder damit vermischt, ἀνακραθεῖσα) kann es den Menschen göttlich machen."

3. Die lebenbringende und wunderwirkende Kraft der Menschheit Christi ist so mächtig, daß der Herr sie den Seinigen mitzutheilen im Stande ist. Sie sind nur seine Stellvertreter, wenn sie die heiligen Sakramente spenden: speciell wenn sie die Sünden nachlassen kraft der Sendung, die er selbst vom Vater hat. Die Wunder wirken die Apostel im Namen Jesu. Seine Wundermacht ist nicht wie bei den Heiligen beschränkt, sie geht auf alle natürlichen und übernatürlichen Wirkungen, welche für die Zwecke der Menschwerdung nöthig sind. Und da der Gottmensch „Alles erneuern soll, was im Himmel und auf Erden ist", so ist kein Wunder von seiner Macht ausgeschlossen. Er kann alles, was überhaupt einem Geschöpfe möglich ist; darum ist blos die Erschaffung aus Nichts und die Vernichtung, insofern ein Geschöpf dazu nicht einmal als Werkzeug mitwirken kann, für ihn unmöglich[3]).

---

1) Joh. 6, 55. 56. — 2) Conc. Ephes. anath. 11.

3) Si loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in coelis sive quae in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scl. producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus

II. Es kann also über die übernatürliche, göttliche Macht der Menschheit Christi, sowie auch über deren unermeßliche Ausdehnung kein Zweifel bestehen: wohl aber entsteht die schwierige Frage, wie jene Kraft zu fassen ist, als physische oder moralische, oder in noch anderer Weise.

1. Es handelt sich hier im Grunde um dieselbe Frage, welche auch in der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente die Theologen in zwei Parteien spaltet, von denen die eine den Sakramenten eine blos moralische Wirksamkeit, die andere eine physische zuschreibt. In der That ist es ja dasselbe Fleisch Christi, welches in der heiligen Eucharistie das Leben gibt und welches außerhalb des Sakramentes schon in diesem irdischen Leben natürliche und übernatürliche Gesundheit und Leben verlieh. Aber auch die übrigen Sakramente haben lediglich ihre Kraft durch ihren Urheber, speciell wirken sie als Acte des Gottmenschen. Also kehrt auch bei ihnen die Frage nach der Wirksamkeit der Menschheit Christi wieder. Allerdings haben die Sakramente (mit Ausnahme der Eucharistie) nicht dieselbe innige Beziehung zur Gottheit, wie die Menschheit Christi selbst, darum kann man, wie dies auch manche Theologen thun, den Sakramenten nur eine moralische Causalität zuerkennen, der Menschheit Christi aber doch eine physische.

Die moralische Wirksamkeit besteht in der Macht des Gebetes Christi, in der strengen Verdienstlichkeit seiner Werke, in der auctoritativen Gewalt, mit der er gleichsam über die Allmacht Gottes verfügt und so z. B. dem Meer und Sturm gebieten, die Sünden vergeben, die Teufel austreiben kann.

Die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi besteht darin, daß sie selbst Ursache, wenn auch nur Instrumentalursache der genannten Wirkungen ist, diese nicht blos, wie bei der moralischen, durch die Allmacht Gottes ausführen läßt, welche durch das Gebet, die Verdienste Christi dazu bestimmt würde. Hauptvertreter der physischen Causalität sind die Thomisten, der moralischen die Scotisten. Scheeben hat diesen beiden Auffassungen eine dritte neue hinzugefügt, welche er aus der Lehre der Väter glaubt ableiten zu können und die organisch-mystische Causalität nennt. Die Menschheit Christi ist mit der Gottheit nicht wie ein gewöhnliches Werkzeug mit dem Werkmeister, sondern wie ein lebendiges Organ mit einem leben-

---

potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. S. Thom. 3. p. q. 13. a. 2.

digen Organismus verbunden. „Das ganze Verhältniß zweier zusammenwirkenden Principien, wie es hier als organische Verbindung derselben zu Tage tritt, ist folgendes: Die beiden Principien sind in und zu einem Ganzen verbunden, worin beide sich wechselseitig so ergänzen, daß jedes in seiner Weise in dem andern ist, das Höhere in dem Niederen als seinem Substrate, Träger, Sitze, Gefäße, Kleide und Bilde, demselben einwohnend, es durchdringend und erfüllend und durch sich selbst vervollkommnend, m. E. W. es informirend oder beseelend, das Niedere in dem Höheren als von ihm getragen und beherrscht. Entsprechend der in dieser wechselseitigen Perichorese oder Investirung enthaltenen Gemeinschaft des Seins gestaltet sich auch das Zusammenwirken der betreffenden Principien als dynamische Perichorese, d. h. als ein Ineinanderwirken oder innerliches Zusammenwirken der beiderseitigen Thätigkeit, inwiefern je ein Princip in dem andern und durch das andere wirkt: nämlich das Organ in der Kraft und durch die Kraft des ihm als vollendende actuirende Form einwohnenden höheren Princips, das höhere Princip aber in dem niederen und durch das niedere als durch ein von ihm actuirtes Substrat, indem es gerade insofern wirkt, als es in diesem ist und sich darstellt und so von ihm aus und vermittelst desselben den Einfluß seiner Kraft von sich ausgehen läßt . . . Dem organischen Verhältnisse zweier Principien entspricht nämlich im Organe der Begriff der organischen Macht resp. Wirksamkeit, d. h. derjenigen Macht, welche dem Organe als solchem zukommt. Dieselbe beruht darauf, daß das Organ vermöge seiner Association und Angliederung an ein höheres Princip mit der Kraft dieses Princips als einer durch Einmischung und Einpflanzung zu seiner Vollendung und Ergänzung ihm einwohnenden Kraft investirt, informirt oder beseelt ist; sie besteht darin, daß vermöge dieser organischen Gemeinschaft die Kraft des höheren Princips, so weit sie durch Vermittelung des Organs geübt wird, diesem innerlich miteigen ist; und sie offenbart sich endlich besonders darin, daß die eigene Thätigkeit des Organs, wo sie auf eine nur durch das höhere Princip mögliche Wirkung gerichtet ist, in und vermöge ihres Ursprungs aus dem Organe, also innerlich von dem Einflusse der höheren Macht investirt, informirt oder beseelt ist[1])."

„Mystisch" heißt diese organische Macht der Sakramente und der Menschheit Christi, weil sie nicht der natürlichen, sondern der geheimnißvollen übernatürlichen Ordnung angehört. Die moralische Cau-

---

1) Handb. d. kath. Dogm., 3. Bd., §. 253, S. 242.

salität wird durch diese organisch mystische nicht ausgeschlossen. Selbst im natürlichen Leben findet sich ein treffendes Beispiel im Verhältniß der Gatten zu einander. „Hier steht nämlich die Gattin kraft vollkommenster Association und Angliederung an den Gatten und wechselseitiger Investirung in rechtlicher und physischer Beziehung in solcher Machtgemeinschaft mit demselben, daß sie gerade hinsichtlich der höchsten natürlich möglichen physischen Wirkung über dessen Zeugungskraft als ihre eigene verfügt [1]."

Ob die Verbindung der göttlichen Kraft mit dem Spender der Sakramente bezw. mit der Menschheit Christi passend als „Vermählung" aufgefaßt wird, ob die organische Wirksamkeit die Sache klarer macht als die physische Causalität des instrumentum *conjunctum*, als welches die Scholastiker die Menschheit Christi faßten, mag dahingestellt bleiben. Aber wahr ist, daß die heiligen Väter den Begriff des Organs auf die Menschheit Christi gegenüber der göttlichen Kraft so constant anwenden, „daß die Lehre von der Menschheit als einem physischen Organe der Gottheit und einer daraus sich ergebenden physischen Theilnahme an der Macht und Wirksamkeit der Gottheit kein bloßes Theologumenon, sondern die evidente und feierliche Lehre der Väter ist [2]."

2. Die Ausdrücke, welche die Väter überhaupt von der Wirksamkeit der Menschheit Christi unter dem Einflusse der Gottheit gebrauchen, sind so stark, daß sie von einer blos moralischen Causalität nicht wohl verstanden werden können. Die Handlungen der Menschheit sind gottmenschliche (θεάνδρικαι), die Menschheit ist, wie ein Eisen vom Feuer, von der göttlichen Kraft durchglüht und wirkt selbst als Feuer, die Menschheit ist von der Gottheit gesalbt u. s. w.

Aus der innigen Verbindung mit der Gottheit ergibt sich nach den Vätern diese Wirksamkeit der Menschheit rein von selbst, mit einer selbstverständlichen Nothwendigkeit. Sie ist also ebenso physisch wie die Macht der Gottheit bei der Heiligung der Seelen und der Heilung der Leiber betheiligt.

Nur muß nach der Natur der Sache und der ausdrücklichen Erklärung der Väter diese naturnothwendige Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit und durch die Menschheit nicht so verstanden werden, als vermischten sich die beiderseitigen Kräfte im Sinne der Monotheleten, oder als fließe naturhaft die Kraft Gottes auf die ihr so nahe Menschheit über. Nach unseren früheren Ausführungen [3] liegt jener

---

1) Ebendas. S. 245. — 2) Ebendas. S. 250. — 3) S. 697 ff.

naturnothwendige, selbstverständliche Zusammenhang darin, daß die Gottheit der ihr auf die denkbar innigste Weise verbundenen Menschheit nach einem allgemein gültigen und also nothwendigen Gnadengesetz wie alle übrigen Vollkommenheiten so auch die größtmögliche Macht mittheilen muß. Was irgend ein Heiliger an Wundermacht oder an Lebenspendung bekommen hat, muß in höchstem Grade der Mensch Christus besitzen. Nur die innere Unmöglichkeit oder die Zwecke der Erlösung können der Fülle dieser Macht Schranken setzen. Aus ersterem Grunde kann der Menschheit Christi allerdings nicht die göttliche Allmacht selbst, auch nicht die Schöpfermacht, sowie alles, was gleiche Macht wie diese verlangt, mitgetheilt werden; alle übrigen natürlichen und übernatürlichen Wirkungen kann die Gottheit durch die Menschheit ausführen und führt sie durch dieselbe aus, da der Gottmensch alles, was im Himmel und auf Erden ist, erneuern soll. Die Zwecke der Erlösung fordern also sogar diese Macht Christi: die Wundermacht, um sich authentisch zu beglaubigen; übernatürliches Leben zu spenden, ist ja gerade der eigentliche Zweck der Erlösung.

3. Man könnte allerdings zweifelhaft sein, ob zur Hervorbringung des übernatürlichen Lebens, d. h. der heiligmachenden Gnade ein Geschöpf mitzuwirken vermag. Denn man kann wohl sagen, daß, wie der heil. Augustinus sich ausdrückt, die Rechtfertigung, also die Verleihung der heiligmachenden Gnade ein größeres Werk Gottes ist, als Himmel und Erde zu erschaffen. Dies ist allerdings wahr, wenn man den Werth, die Bedeutung der beiderseitigen Wirkungen in's Auge faßt: die heiligmachende Gnade und die in ihr enthaltene ewige Glückseligkeit steht hoch über der Natur und der ganzen Welt. Und so ist auch die Begründung des heil. Augustinus zu verstehen: denn, sagt er, diese werden vergehen, die Rechtfertigung aber wird nicht vergehen.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die Hervorbringung der Gnade mehr Macht verlange, als die Erschaffung der Welt. Im Gegentheil, es ist einleuchtend, daß die Hervorbringung einer accidentalen Beschaffenheit der Seele, wie es die Gnade ist, nicht so dringend die Allmacht verlangt, wie die Erschaffung der Welt mit allen körperlichen und geistigen Substanzen. Denn eigentlich werden nur Substanzen aus Nichts hervorgebracht, also erschaffen, und gerade in dem Umstande, daß bei der Erschaffung aus Nichts gar kein Subject vorhanden ist, aus dem die Substanz hervorgebracht werden könnte, liegt die Nothwendigkeit einer unendlichen Macht. Accidentien können auch endliche Kräfte in dem Stoffe, aus demselben, mit Beihilfe desselben hervorbringen. Nun ist freilich wieder wahr: die heiligmachende Gnade ist eine so absolut übernatürliche Qualität, daß die Seele, in der sie hervor-

gebracht werden soll, nichts dazu beitragen kann; sie hat keine passive, sondern eine blos „obedientiale" Potenz für den Gnadenstand: sie kann sich nur der übernatürlichen Einwirkung Gottes hingeben. Also scheint es, liegt bei der Hervorbringung der Gnade derselbe Fall vor, als wenn Etwas aus Nichts geschaffen werden soll: es ist Allmacht erforderlich. — Diese Beweisführung ist jedenfalls nicht zwingend. Denn es ist immerhin ein großer Unterschied, ob Etwas, eine Substanz rein aus Nichts hervorgebracht, geschaffen werden soll, oder ob in einem vorhandenen Subjecte, ein Accidens, von diesem Subjecte aufgenommen, in ihm hervorgebracht werden soll. Der Grund, warum ein Geschöpf nicht schaffen kann, liegt zum Theil auch darin, daß es dabei gar keinen Angriffspunkt für seine Thätigkeit hat, weil es einen absoluten Anfang setzen müßte. Mag nun die Gnade auch noch so sehr über die Natur der Seele hinausgehen: die Seele ist doch ihr wirkliches Subject; sie wird in ihr erzeugt, von ihr aufgenommen. Daß dies nun eine solche Macht erfordere, zu welcher ein Geschöpf nicht einmal als Werkzeug der Gottheit mitwirken könne, ist zum mindesten nicht evident. Da nun von den heiligen Vätern und Concilien, ja vom Heilande selbst die belebende Kraft seines Fleisches so nachdrücklich betont wird, diese Kraft aber, wenn man blos eine moralische Wirksamkeit annimmt, bedeutend abgeschwächt werden müßte, so sind wir berechtigt, auch in Bezug auf die Hervorbringung der Gnade in den Seelen der Gläubigen der Menschheit Christi eine physische Wirksamkeit zuzuschreiben.

4. Wir haben wiederholt mit den heiligen Vätern die Macht der Menschheit Christi als eine derselben dauernd innewohnende Kraft bezeichnet. So mag sie sich auch in mancher Beziehung darstellen. Wenn es sich z. B. um Heilungen handelt, steht nichts im Wege, dem Leib des Herrn eine von der Gottheit mitgetheilte Heilkraft zuzuschreiben. Aber die ganz übernatürlichen Wirkungen der Menschheit Christi dürfen wir uns nicht so vorstellen, jedenfalls können wir, um Schwierigkeiten zu vermeiden, uns die Sache so denken, daß die Menschheit Christi nicht zwar eine dauernde geschaffene Eigenschaft besitzt, übernatürliches Leben zu spenden, sondern so, daß in jedem einzelnen Falle die Gottheit sich der Menschheit als Werkzeug bedient. Wollte man die Väterstellen, welche die Kraft der Menschheit Christi als eine dauernde, ihr ein für alle Mal gegebene bezeichnen, urgiren, so würden die andern, welche nicht minder nachdrücklich die werkzeugliche Wirksamkeit betonen, nicht zu ihrem Rechte kommen. Denn wenn die Menschheit eine ständige Eigenschaft besitzt, Uebernatürliches zu wirken, dann ist sie im wahren Sinne causa principalis und nur uneigentlich instrumentalis jener Wirkungen.

Jene Ausdrucksweise der Väter ist aber auch durchaus zutreffend, wenn man die werkzeugliche Wirksamkeit der Menschheit Christi voll aufrecht hält. Denn es ist durchaus wahr, daß Jesus Christus, welcher Wunder wirkt und Leben spendet, das Princip dieser Thätigkeiten ständig in sich trägt, nicht minder wie ein Mensch, der kraft seiner ständigen inneren Beschaffenheit wirkt, etwa wie ein Künstler, der kraft seiner Fertigkeit ein Kunstwerk ausführt. Das Princip jener übernatürlichen Wirkungen ist die Gottheit, welche diesem Menschen so real eigen und innerlich ist, wie dem Künstler seine Kunst.

III. Aber noch mehr: dem Menschen Christus steht auch die Allmacht der Gottheit gerade so zur Verfügung, wie dem Künstler seine Geschicklichkeit und Kraft; wie dieser kann er sie nach Gutdünken gebrauchen — und damit kommen wir zur moralischen Causalität der Menschheit Christi: Christus kann sogar auctoritativ, als Stellvertreter Gottes, alle übernatürlichen Wirkungen ausführen.

1. Wenn der Vater dem Menschen Christus Alles in die Hände gegeben hat, insbesondere Alles, was auf die Erlösung der Welt Bezug hat, so ist derselbe der Bevollmächtigte Gottes, sein allgemeiner Stellvertreter. Und wie der Vater insbesondere Niemanden richtet, sondern alles Gericht dem Sohne übergeben hat, so das ganze Werk der Erlösung. Was immer also dieser Mensch Christus zum Heile der Welt wirken will, das muß er ebenso wie Gott selbst ausführen können, und wo seine eigenen Kräfte, seien es natürliche, seien es übernatürliche, nicht ausreichen, da muß die Gottheit selbst die Ausführung übernehmen. Er handelt als Stellvertreter Gottes, mit Gottes Auctorität derart betraut, daß, was er bindet, auch im Himmel gebunden ist, das, was er löst, auch im Himmel gelöst ist. In unendlich höherem Grade muß er, der mit dieser göttlichen Auctorität die Apostel betraut, sie selbst besitzen; er ist der unmittelbare Gesandte und Stellvertreter Gottes selbst, die Apostel erst seine Gesandten und Stellvertreter. Es ist also als wenn Gott selbst spräche und geböte, wenn er der Krankheit, dem Sturme, den Teufeln gebietet, die Sünden nachläßt.

2. Auch bei dieser moralischen Wirksamkeit ist also die Menschheit Werkzeug der Gottheit, welche als causa principalis die Wirkungen ausführt, doch ist dies eine besondere Klasse der causa instrumentalis, nämlich die causa ministerialis. Christus ist in allen übernatürlichen Wirkungen minister Dei, wie die Apostel und die Priester ministri Christi sind: diese wirken insbesondere in den Sakramenten kraft der Auctorität Christi, Christus kraft der Auctorität Gottes. Wie in den Sakramenten die ministerielle Causalität des Spenders mit der eigentlich instrumentalen des sakramentalen Ritus sich verbindet, so schließt auch die ministerielle Thätigkeit Jesu

Christi als auctoritatives Wollen die instrumentale Wirksamkeit seines Leibes nicht aus. Er befiehlt der Krankheit und gleichzeitig geht von seinen heiligen Händen eine belebende Kraft aus. Bei manchen Wundern und übernatürlichen Wirkungen ist wohl an eine physische Causalität des Leibes Christi nicht zu denken: wie wenn er durch ein bloßes Wort die Krankheit heilt, die Sünden vergibt. Die Väter sind jedoch geneigt, auch diesen Worten des Herrn eine unmittelbare Kraft beizulegen; und darum dürfte es nicht so unmöglich sein, daß auch den sakramentalen Worten, wie von Christus selbst durch seine Diener gesprochen, eine solche Kraft zukomme.

3. Die Handlungen Jesu Christi haben aber noch eine andere moralische Causalität: es kommt ihnen als den Handlungen des Logos selbst eine unendliche Würdigkeit, das stricteste Verdienst zu. Das Verdienst übt aber eine wahre Causalität aus, es verleiht einen Anspruch auf eine Gegenleistung. Solches Verdienst hatten aber nicht blos die eigentlichen Leiden Christi, welche daher insbesondere Ursache unserer Erlösung sind, sondern auch alle Werke Christi: sie bestimmten den Spender aller Güter und Gaben, in allem, was er zu unserem Heile thun wollte, ihm seine Macht zu verleihen, keinen seiner Wünsche unerfüllt zu lassen.

Endlich war auch das Gebet unseres Herrn in einem wahren Sinne allmächtig; dasselbe erlangte unfehlbar alles, um was er seinen Vater bat. Die Person nämlich, welche das Gebet dem Vater vortrug, war und ist der Sohn Gottes selbst, der pro sua reverentia[1]) erhört werden muß, was er in seiner menschlichen Natur von Gott erbittet. Der Fall nämlich, daß irgend ein Gebet des Herrn mit den geheimen Absichten Gottes, mit seinem allgemeinen Heilsplan nicht in Einklang gestanden, konnte nicht eintreten. Seine Gebete hatten ja nur Beziehung auf die Erfüllung seiner Sendung: „alles im Himmel und auf Erden zu erneuern"; sie mußten also nothwendig mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Auch in Betreff der Verwirklichung jener Sendung im Einzelnen konnte das Gebet Christi niemals den geheimen göttlichen Rathschlüssen widersprechen: er wußte ja Alles, wenigstens was ihn und seine Aufgabe anging. Darum konnte er nur gottgefällige Bitten darbringen: er wurde unfehlbar immer erhört; die Macht seines Gebetes hatte innerhalb der bezeichneten Sphäre keine Grenzen[2]).

1) Hebr. 5, 7.

2) Oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis vel etiam secundum motum

4. Aus Vorstehendem ist ersichtlich, daß die moralische und die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi sich durchaus nicht ausschließen, sondern recht wohl mit einander verträglich sind, sich gegenseitig zu einer Gesammtcausalität ergänzen. Jesus Christus erbittet, verdient, befiehlt auctoritativ im Namen Gottes die übernatürlichen Wirkungen, und führt sie so weit als möglich auch als Werkzeug der Gottheit aus. Es ist also sicher nicht gerechtfertigt, wenn die Vertreter der physischen einerseits und der moralischen Causalität andererseits sich so heftig, insbesondere in der Sakramentenlehre, bekämpfen. Die moralische Causalität ist so offenbarungsmäßig, daß sie von keinem christlichen Theologen geleugnet werden kann; sie ist auch eine wahre Causalität, welche hinreichen könnte, die Wirksamkeit der Sakramente und der Menschheit Christi bei den übernatürlichen Werken zu bewahrheiten; und wenn es sich blos um eine Vertheidigung der Geheimnisse gegen rationalisirende und außerkirchliche Tendenzen handelt, kann man wirklich bei ihr stehen bleiben. Aber die physische Wirksamkeit gibt uns ein viel tieferes Verständniß, eine weit höhere Vorstellung vom Gottmenschen und seinen Gnadenmitteln, weßhalb wir schon aus theologisch wissenschaftlichen Gründen diese Erklärung nicht zurückweisen möchten. Andererseits ist gar nicht zu leugnen, daß die Aussprüche der Väter alle ihre emphatische Kraft verlieren, wenn man sie nicht von der physischen Wirksamkeit versteht. Und dann ist auch hier der allgemeine theologische Grundsatz wieder anzuwenden: Man muß der auf's innigste mit der Gottheit verbundenen Menschheit alle Vorzüge zuerkennen, deren sie überhaupt fähig ist, insbesondere diejenigen, welche mit ihrer Aufgabe im Zusammenhang stehen. Nun läßt sich aber nicht nachweisen, daß die Menschheit Christi — und dasselbe gilt mehr oder weniger auch von den Sakramenten — nicht als physisches Werkzeug, als lebendiges Organ der Gottheit bei den übernatürlichen Werken der Erlösung fungiren könne. Sollte wirklich für einzelne Wirkungen eine solche Unmöglichkeit nachgewiesen werden können, so bleibt hier allerdings allein die moralische Wirksamkeit: die physische ist damit nicht allgemein ausgeschlossen.

---

voluntatis simpliciter, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid; scl. si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas, quam absoluta voluntas, quia scl. homo hoc vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle: et ideo omnis absoluta voluntas Christi etiam humana fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. S. Thom. 3. p. q. 21. a. 4.

Daß der heil. Thomas der Menschheit Christi nicht blos moralische, sondern physische Wirksamkeit in Bezug auf übernatürliche Wirkungen zuschreibt, ergibt sich ganz klar daraus, daß er an der oben angeführten Stelle ihr Macht über alles, mit Ausnahme der Schöpfung und Vernichtung zuschreibt. Diese Macht kann aber nicht eine moralische sein; denn durch Gebet, Verdienst u. s. w. könnte er auch ein Werk, das eine Erschaffung verlangt, von Gott erwirken. Nur die physische Causalität der Menschheit kann nicht bis zur Schöpfung hinanreichen. Aber auch von den Handlungen Christi, insbesondere von den Leiden des Herrn spricht er in einer Weise, daß er offenbar ihre Wirksamkeit für eine physische hält[1]); leitet er sie doch aus der Causalität der Gottheit ab.

IV. 1. Macht man mit der physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi Ernst, dann darf man sie auch nicht den Bedingungen der physischen Causalität entrücken: Sie kann nicht in die Ferne, sondern nur bei unmittelbarer Berührung wirken, sie kann nicht ohne Vermittelung in die Zukunft, und schlechterdings nicht in die Vergangenheit wirken. Wohl ist diese Wirksamkeit eine übernatürliche, und als solche den Schranken der Zeit und des Raumes nicht unterworfen; aber das trifft doch nur von der übernatürlichen Thätigkeit zu, insofern sie von Gott ausgeht. Wenn die geschöpfliche Ursache wirklich einen Einfluß mitausüben soll, so kann sie es nur innerhalb der ihr wesentlichen Schranken des Raumes und der Zeit, sie kann nur in der Gegenwart und in der Nähe wirken. Aus der Berührung der Kranken und der zu Heilenden beweisen ja die Väter gerade die physische Wirksamkeit des Fleisches Christi.

Wenn man einwendet, die Menschheit Christi sei kein instrumentum necessitatis, was allerdings nur in die Nähe wirken könne, so folgt daraus blos, daß dieses Werkzeug von der Gottheit nicht angewandt zu werden braucht, sondern daß die Gottheit selbst unmittelbar ohne Nähe und ohne Ferne die übernatürliche Wirkung hervorbringen kann. Wenn aber, wie wir voraussetzen, die Menschheit als Werkzeug fungirt, dann muß sie in unmittelbarer Nähe, durch Berührung oder Application (wie bei den Sakramenten) wirken. Die Vergleiche mit der Gluth, welche auch in die Ferne wirke, und mit

1) Duplex est efficiens: Principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus. Quia vero humanitas est divinitatis instrumentum, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam. 3. p. q. 48. a. 6.

dem Duft der Salbe, welcher sich weithin verbreite, sind offenbar keine Beweise. Wenn die Väter die Menschheit Christi durch die Gottheit gesalbt, von ihr durchglüht nennen, so darf man die Analogie nicht nach allen Richtungen verfolgen wollen; aber eigentlich folgt auch nur aus jenen Vergleichen, daß die Gluth, der Duft der Gottheit — denn diese ist die Gluth und das Salböl — in die Ferne bringen kann.

2. Die Lehre einiger Thomisten, Capreolus, Dom. Soto, die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi erstrecke sich auch rückwärts auf die Gerechten des A. T., ist so widersinnig, daß sie gar keiner Widerlegung bedarf. Hier liegt offenbar der oben bezeichnete Fall vor, wo nur die moralische Wirksamkeit zulässig ist. Allerdings ist das Leiden Christi auch Ursache der Rechtfertigung aller vorchristlichen Heiligen, aber nicht durch physische Bewirkung, sondern durch sein Verdienst, welches als wahre (moralische) Ursache, Gott, der es voraus sah, bestimmte, die Gnade schon vor Christus zu ertheilen.

3. Nicht so apodiktisch können wir die Fortdauer der Wirksamkeit des Leidens Christi, also eine physische Wirkung in die Zukunft, welche auch der heil. Thomas zu lehren scheint, verwerfen. Nach dem heiligen Lehrer ist z. B. die Auferstehung Christi Ursache unserer Auferstehung. Diese kann dieselbe aber doch kaum als Verdienstursache bewirken, da sie ja das Werk der Gottheit ist und jedenfalls nicht in das Stadium des Verdienstes Christi fällt[1]).

Suarez meint, man dürfe diese Lehre des heil. Thomas nicht in streng metaphysischem Sinne nehmen, während man thomistischerseits darin ein reconditum mysterium theologiae Thomisticae gefunden hat. Gewiß ist ein wahres Wirken in die Zukunft ohne jegliche Vermittelung nach Obigem ein Widerspruch: aber diesen Fall haben wir hier gar nicht. Es ist eine ziemlich allgemeine Lehre der heiligen Väter, daß durch die heilige Eucharistie in uns ein

1) Resurrectio Christi non est proprie loquendo causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius et operatur in virtute ejus. Et ideo sicut alia, quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare, quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiae. Et ideo primordialis causa resurrectionis humanae est divina justitia, ex qua Christus habet potestatem, judicium facere, inquantum filius hominis est; virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos qui sunt ejus judicio subjecti . . . 3. p. q. 56. a. 1. ad 3^{m}.

Keim der seligen Auferstehung gepflanzt werde. Das lebenbringende Fleisch bewirkt nicht blos das übernatürliche Leben der Seele, sondern auch die Unsterblichkeit des Leibes. Leib und Seele der Empfänger werden durch die verklärte Menschheit des auferstandenen Gottessohnes so in physischer, realer Weise beeinflußt, daß sie das Unterpfand auch der Unsterblichkeit in sich tragen. In ähnlicher Weise kann man eine Vermittelung zwischen der Menschheit Christi und allen übrigen Gnadenwirkungen, die bis zum Ende der Zeiten in der Kirche erfolgen werden, statuiren. Denn es ist ein reales Band, welches die fernsten Geschlechter mit der Menschheit Christi auch in allen übrigen durch die Kirche vermittelten Gnadenspendungen verbindet. Es besteht eine physische Continuität zwischen dem Heilande und seinem durch die apostolische Succession fortgepflanzten Priesterthume in der Kirche. Der sakramentale Charakter, der als etwas Reales in der Seele des Priesters gedacht werden muß, verbindet in physisch-realer Weise den damit Bezeichneten mit Christus, und der Priester seinerseits steht durch die physische Application der sakramentalen Riten mit den Gläubigen, welche den Einfluß der Menschheit Jesu Christi erfahren sollen, in Verbindung: das Priesterthum ist also das Bindeglied zwischen der Menschheit Christi und allen denen, auf die sie auch in spätesten Zeiten einwirkt.

Damit wäre wohl eine denkbare physische Wirkung des Menschen Christus auch für die Zukunft gegeben: wem dieselbe aber zu weit hergeholt erscheinen sollte, der kann sich mit der moralischen, welche eine wahre Causalität bedeutet, begnügen. Wo aber auch diese nicht wohl statuirt werden kann, wie bei der Auferstehung oder bei andern Ereignissen im Leben oder im Tode oder nach dem Tode Jesu bei Vorgängen an seinem Leibe, da muß eine tropische Ausdrucksweise angenommen werden. Wenn selbst seinem Begräbnisse, der Oeffnung seiner heiligen Seite, dem Herausfließen von Wasser und Blut eine Kraft für unser Heil zugeschrieben wird, — so kann doch von einer verdienstlichen Kraft nicht die Rede sein, und die bewirkende physische läßt sich, wie es scheint, noch weniger aufrecht halten: denn wenn auch das Fleisch des Herrn übernatürliche Wirkungen hervorbringen kann, so scheint es doch nicht verständlich, wie passive Zustände desselben eine wahre Ursächlichkeit haben können.

Scheeben recurrirt auch hier, wie bei der Wirksamkeit in die Zukunft, auf die von ihm entwickelte organische Kraft der Menschheit Christi. „Die Vorgänge sind, wie Alexander von Hales sich treffend ausdrückt, nur als wirksame Vorbereitungen oder Anbahnungen (dispositiones) der Heilswirkungen in den Menschen zu betrachten, sei es inwiefern sie Christum selbst zubereiten,

damit er als vollendetes Princip des Heils (Hebr. 5, 9) die Heilswirkungen hervorbringe, theils inwiefern dadurch die mit Christus verbundenen Menschen zur Verwirklichung analoger Vorgänge in ihnen zubereitet, resp. die letzteren Vorgänge wirksam anticipirt und präformirt werden. Nach beiden Richtungen aber muß man nach dem heil. Thomas die wirksame Bedeutung der in Rede stehenden Vorgänge so auffassen, daß dieselben in Christus selbst in der Kraft der mit seiner Menschheit vereinigten Gottheit ihren Grund haben. Unter diesem Gesichtspunkte gestaltet sich die wirksame Bedeutung jener Vorgänge näher zu einer wahrhaft organischen Wirksamkeit in dem speciellen Sinne, in welchem durch die innere Kraft des Ganzen ein innerhalb desselben stattfindender Vorgang andere Vorgänge bedingt und beeinflußt. Demgemäß sind die betreffenden Vorgänge in Christus in der ersteren Richtung dadurch organisch wirksam, daß sie, von Christus selbst durch die Kraft seiner Gottheit bewirkt, resp. machtvoll zugelassen, und zwar in der Absicht, durch dieselben sich zum allseitig vollendeten Princip der Heilswirkungen in den Menschen zu gestalten, ebenso organisch diese Wirkungen anbahnen und vorbereiten, wie die an einem Pflanzensamen vorgehenden Veränderungen durch die vegetative Kraft desselben in wirksamer Beziehung zu den Früchten stehen, welche dereinst aus dem vollendeten Baum hervorgehen. In der zweiten Richtung aber sind die betreffenden Vorgänge in Christus insofern organisch wirksam, als dieselben von Christus durch die Kraft seiner Gottheit in sich als in dem Haupte der mit ihm organisch verbundenen Menschen bewirkt oder zugelassen werden in der Absicht, auf Grund dieser organischen Verbindung durch dieselbe kraft der Gottheit die analogen Vorgänge in den Menschen herbeizuführen; sie wirken mithin kraft eines analogen organischen Gesetzes, wie im natürlichen Leibe das im Haupte Vorsichgehende durch die Kraft der Seele auf die Glieder einwirkt und in denselben sich reflectirt. Auf Grund einer solchen inneren organisch-reflectorischen Kraft läßt sich dann die Anticipation und Präformation in unserem Falle dahin ausdrücken, daß z. B. die Auferstehung Christi unsere leibliche und geistige Auferstehung virtuell in sich enthält und nicht als bloße Vorbedingung oder äußeres Vorbild und Unterpfand, sondern als machtvolles Vorbild durch die ihr einwohnende Kraft dieselbe generatorisch begründet[1])."

4. Diese organische, auf dem Verhältnisse des Ganzen zu den Theilen und der Theile unter sich beruhende Wirksamkeit läßt sich, wenn auch weniger mystisch, aber doch verständlicher wohl in folgender Weise er-

1) A. a. O. §. 254, S. 260 f.

klären. Die Thaten und das Leiden Jesu haben als ein Ganzes unser Heil bewirkt. Manche der übernatürlichen Heilswirkungen können blos moralisch, manche auch physisch von der Menschheit Christi ausgehen. Man kann in der Wirksamkeit der Erlösung keine derartige Scheidung vornehmen, daß bestimmte Heilswirkungen, z. B. unsere Auferstehung, speciell durch die Auferstehung Christi, unser Eintritt in den Himmel durch die Himmelfahrt des Herrn, die Stärkung im Tode durch die Todesangst des Herrn u. s. w. bewirkt würden. Es ist eine blos ideale, sehr angemessene Auffassung, die freilich auch in den Absichten Gottes und in den menschlichen Intentionen Christi ein wahres Fundament hat, wenn wir die einzelnen übernatürlichen Wirkungen und Vorgänge an uns mit den entsprechenden Momenten im Leben des Herrn nicht nur in vorbildlichen, sondern auch in causalen Zusammenhang setzen. Sachlich findet in der Erlösungsthat keine Theilung statt, als wenn ein Theil derselben auf diesen Theil der übernatürlichen Wirkungen, ein anderer auf andere (übernatürliche) Wirkungen ginge. Jedes Werk des Herrn bezweckt und bewirkt die ganze Erlösung und alle ihre Wirkungen, und die Gesammtheit der Verdienste Christi ist Ursache jeder einzelnen uns verliehenen Gnaden. Es kann also die Hinordnung einzelner Ereignisse im Leben des Herrn auf bestimmte Wirkungen in den Gläubigen nur eine ideale sein. Aber darum braucht sie nicht als eine bloße Fiction betrachtet zu werden; im Gegentheil, wie sich uns der Gedanke nahe legt, die Vorgänge an Christus mit Vorgängen an uns zu parallelisiren, so hat der Erlöser, der in allen seinen Werken unser Heil im Auge hatte, sicher seine einzelnen Verdienstwerke auf die entsprechenden Vorgänge in unserem Leben hingerichtet.

Es liegt also allerdings eine mehr oder weniger tropische Ausdrucksweise vor, wenn wir die Auferstehung Christi als Ursache unserer Auferstehung fassen, aber die Ausdrucksweise ist durchaus sachlich begründet, wie unsere obigen Ausführungen zeigen. Daß die Ausdrucksweise der heiligen Schrift und der Väter, welche einzelnen Momenten des Lebens Christi bestimmte Wirkungen zuschreibt, mehr ideale als reale Beziehungen bezeichnen will, läßt sich an einem klassischen Gebete zeigen, das auch in seiner äußeren Fassung zu den schönsten und ausdrucksvollsten gehört, welche eine tief innerliche Frömmigkeit hervorgebracht hat. In dem gewöhnlich dem heil. Ignatius zugeschriebenen, aber jedenfalls weit älteren[1]) Gebete Anima Christi wird der Seele Christi unsere Heiligung, dem Leibe Christi die Errettung oder Erlösung (salva me), dem Blute Christi die Tränkung, dem Wasser

1) Dasselbe findet sich z. B. in einem kunstvoll ausgestatteten Gebetbuche aus dem Mittelalter auf der hiesigen Landesbibliothek.

der Seite Christi die Abwaschung, dem Leiden die Stärkung zugeschrieben. Daß dies eine bloße Appropriation, eine tropische Ausdrucksweise ist, liegt ja auf der Hand; denn das Leiden des Herrn oder auch seine ganze Menschheit bewirkt alle diese einzelnen Gnaden: es wird aber ein specieller Zusammenhang zwischen den Wirkungen und den entsprechenden Eigenschaften der Ursache in's Auge gefaßt: das Wasser wäscht ab, das Blut tränkt u. s. w.

Es liegt also wohl derselbe Sprachgebrauch vor, bezw. dieselbe Auffassung zu Grunde, wenn wir nach der Schrift durch das Blut Christi abgewaschen, gereinigt werden. Auch hier wollen manche Theologen wieder eine physische Wirkung des Blutes Christi oder sogar des Blutvergießens statuiren. Aber der Sinn liegt ja auf der Hand: Wir sind durch das Leiden Christi, dessen Vollendung in der Blutvergießung liegt, erlöst, von unseren Sünden befreit, vom Schmutz der Sünde abgewaschen worden. Allerdings hat das Blut des Herrn auch eine physische Wirksamkeit: in der heiligen Eucharistie bewirkt es nach Obigem unser übernatürliches Leben; aber wenn wir eigentlich sprechen wollen, ist es nicht das Blut als solches, sondern die allerheiligste Menschheit Christi. Es ist also wieder blos in unserer Auffassung, die allerdings von Gott selbst begründet ist, daß wir das Blut unter dem Gesichtspunkt des Trankes betrachten und so übernatürlich wirkend denken. Sachlich ist und bewirkt der eucharistische Leib ganz dasselbe, wie das eucharistische Blut.

Auch wenn wir unsere Auferstehung durch die Auferstehung Christi vermittelst der Eucharistie nach der oben gegebenen Erklärung physisch bewirkt sein lassen, so kommt dies nur durch eine ideale Auffassung zu Stande. Wenn nämlich der Leib des Herrn den Keim der Unsterblichkeit in uns pflanzt, so braucht er dies nicht nothwendig als auferstandener Leib zu thun. Es drängt sich aber doch der Gedanke auf, daß der Leib Christi als auferstandener und insofern er auferstanden ist, nicht als leidensfähiger, unsere Auferstehung bewirkt. Auch ein bei den heiligen Vätern oft wiederkehrender Satz, den sie als Grundsatz gegen alle Häretiker, welche die Menschheit des Herrn irgendwie zu schmälern versuchten, anwandten, kann unsere gegenwärtige Frage beleuchten. „Was vom Sohne Gottes nicht angenommen worden ist, ist nicht geheilt worden.“ Wenn er keinen Leib angenommen hätte, wäre unser Leib nicht geheilt worden; wenn er nicht unsere Sinnlichkeit, unsere Seele, unseren Geist angenommen hätte, wäre unsere verderbte Sinnlichkeit, Seele, Vernunft nicht so hergestellt worden. Das heißt mit anderen Worten: Sein Geist hat unseren Geist, seine Sinnlichkeit hat unsere Sinnlichkeit u. s. w. erlöst. Darin kann aber doch Niemand die Appropriation verkennen. Die

ganze Menschheit des Gottessohnes hat den ganzen Menschen mit allen ihren Theilen und Kräften erlöst: es ist nur eine sinnige Auffassung, wenn man die einzelnen Bestandtheile des Menschen durch die entsprechenden der Menschheit Christi erlöst sein läßt. Der Beweis der Väter ist darum nicht weniger stichhaltig; denn der Grundgedanke, daß nur ein vollständiger, mit Gott geeinigter Mensch die Menschen ganz erlösen konnte, bleibt immer wahr. Ein Erlöser ohne Nous, ohne Seele, ohne Sinnlichkeit, wäre nicht jener gottmenschliche Erlöser, wie ihn uns die Offenbarung darstellt.

§. 382.

Die Gebrechen der Menschheit Christi[1]).

I. Der Satz: die Menschheit Christi muß mit allen Vorzügen ausgestattet sein, welche je einem Geschöpf zu Theil geworden sind, die überhaupt einem Geschöpf zu Theil werden können, steht mit dem anderen, daß er uns in allem, die Sünde ausgenommen, ähnlich geworden ist, nicht in Widerspruch, sondern beide ergänzen sich gegenseitig oder schließen sich gegenseitig ein. Der erste wenigstens darf nach früher Gesagtem nur so verstanden werden, daß die Ausstattung, welche mit dem Erlösungswerke unverträglich wäre, bis zu seiner glorreichen Auferstehung verschoben werden mußte. Die äußere Seite des Herrn durfte also im diesseitigen Leben noch nicht verklärt werden, er mußte dem Schmerz, den Leiden, den menschlichen Schwächen, wie wir, unterworfen sein; nur so konnte er in der von Gott festgesetzten Weise, durch Leiden die Erlösung bewerkstelligen. Die Frage also, warum Christus die menschlichen Gebrechen auf sich nehmen wollte oder mußte, fällt mit der andern zusammen, warum gerade diese Art der Erlösung allen übrigen von Gott vorgezogen wurde, wovon früher schon gehandelt worden ist, wo von dem Zwecke und der Angemessenheit der Menschwerdung die Rede war.

1. Speciell ist erstens nichts geeigneter, die Wahrheit der menschlichen Natur Christi darzuthun, als diese menschlichen Gebrechen. Wenn Christus müde, hungrig, durstig wird, wenn er Körper- und

1) Mit dem heil. Thomas schließen wir die Abhandlung von den Schwächen, Mängeln (de defectibus humanae naturae Christi) der Menschheit Jesu Christi an die Behandlung seiner übernatürlichen Ausstattung, näher seiner Herrschaft und Macht an, obgleich diese Defecte eigentlich zur Vollständigkeit der Natur selbst gehören. Unter letzterer Rücksicht haben wir sie auch bereits oben berührt, hier sind sie specieller als Defecte zu betrachten und ihr Verhältniß, bezw. ihre Vereinbarkeit mit dem Reichthum der Ausstattung der Menschheit genauer zu erörtern. Aber auch von dieser Erörterung haben wir oben Manches vorausgenommen.

Seelenleiden, Traurigkeit bis zum Tode erduldet, kann er doch kein lediglich übermenschliches Wesen sein. Diesen Grund betonen die Väter sehr stark; für uns tritt er mehr zurück, da man jetzt nicht mehr die Menschheit, sondern die Uebermenschlichkeit Christi zu beweisen hat. Zweitens wollte nach denselben Vätern der Herr dadurch unsere Gebrechen heilen, daß er sie selbst auf sich nahm. Soll dieser Gedanke nicht eine blos sinnreiche Auffassung der Wirksamkeit seines Leidens sein, so muß man ihn dahin vertiefen, daß man mit dem heil. Thomas den Strafcharakter, der jetzt in den Gebrechen der menschlichen Natur liegt, berücksichtigt. Sie sind Strafen der Erbsünde; da nun Christus für uns Genugthuung leisten wollte, so mußte er diese Strafen auf sich nehmen. Damit hängt aber drittens zusammen, daß er die Erlösung durch adäquate Genugthuung vollbringen wollte. Die Genugthuung für die Sünde kann aber nur durch Leiden geleistet werden. Er mußte also eine leidensfähige Natur annehmen. Der wichtigste aber, jedenfalls für alle Zeiten gültige Grund ist viertens das Beispiel, das er uns hinterlassen wollte. In diesem Jammerthale gibt es für den Christen keinen stärkeren Trost, keine mächtigere Ermuthigung, als wenn er auf seinen leidenden und kreuztragenden Heiland, den Mann der Schmerzen hinblickt und freilich zugleich in ihm auf die anschaulichste Weise das Leiden in die Verklärung und Glückseligkeit übergehen sieht [1]).

2. Demgemäß war vor allem der Leib des Herrn körperlichen Schmerzen unterworfen. „Zu einem wahren sinnlichen Schmerz ist eine Verletzung des Körpers und das Gefühl von der Verletzung

1) Dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere; et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei carne assumta venit in mundum ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum poenam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scl. mors, fames, sitis et hujusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum. Unde conveniens fuit quantum ad finem Incarnationis, quod hujusmodi poenalitates in nostra natura susciperet vice nostra. Secundo propter fidem Incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei posuerunt . . . Unde et beatus Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joann. 20. Tertio propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando; unde dicitur Hebr. 12, 3: Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes. S. Thom. 3. p. q. 14. a. 1.

erforderlich. Der Leib des Herrn konnte aber verletzt werden, da er nach früher Gesagtem leidensfähig und sterblich war; auch fehlte ihm nicht das Gefühl der Verletzung, da die Seele Christi vollkommen alle natürlichen Fähigkeiten in vollkommener Weise besaß. Darum kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Christus in Wahrheit Schmerz gelitten hat[1])."

Daß der heil. Hilarius die Schmerzen des Gottmenschen in der berühmten Stelle[2]) nicht leugnet, haben wir bereits früher gesehen. Nur die Leugner der menschlichen Natur Christi, die Doketen und Monophysiten (Theopaschiten) konnten und mußten dieselben in Abrede stellen. Die Aphthartodoketen leugneten zwar nicht die Menschheit, ließen sie aber vor der Auferstehung absolut incorruptibel sein. Dieser Lehre des Julian von Halikarnaß trat Severus von Antiochien entgegen: seine Anhänger wurden Phtartolatren genannt; der Kaiser Justinian soll diese Lehre vom Scheinleiden Christi durch ein dogmatisches Edikt sanctionirt haben. Aber alles, was die Wahrheit der Menschheit Christi beweist, beweist auch seine Leidensfähigkeit, oder besser gesagt: der schlagendste Beweis für seine Menschheit sind gerade seine Schmerzen.

Der heil. Thomas spricht an obiger Stelle nur von körperlichen Schmerzen, die durch äußere Verletzungen entstehen. An einer andern Stelle schließt er auch solche, welche aus Krankheiten entstehen, direct aus. Und gewiß können innere, aus fehlerhafter Organisation oder abnormer Function des Körpers entstehende Krankheiten in einem Organismus nicht Platz haben, der vom heiligen Geiste selbst aus dem Schooße der reinsten Jungfrau gebildet war. Desgleichen nicht solche, welche sich der Mensch aus Unvorsichtigkeit oder gar Leichtfertigkeit in der Lebensweise selbst zuzieht. Der heil. Thomas unterscheidet noch zwischen Defecten, welche aus speciellen Ursachen, von denen, welche aus der Allen gemeinsamen Natur entstehen, und gesteht nur diese, nicht jene Christus zu[3]).

1) S. Thom. 3. p. q. 15. a. 5.

2) Vgl. oben S. 572 f.

3) Christus defectus humanos assumsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae: ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiae et gratiae in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam

Der Ausdruck indetractibiles passiones an der unten citirten Stelle entspricht dem Griech. πάθη ἀδιάβλητα, tadellose Leidenschaften, und geht mehr auf die sinnlichen Regungen, wovon später. Nach den Vätern konnte Christus keine πάθη διάβλητα, sondern nur ἀδιάβλητα haben. Aber es gibt auch körperliche Leiden, welche etwas Ungeziemendes an sich haben, eine Art Corruption bedeuten, wie die meisten Krankheiten, und folglich der tadellosen Menschheit des Herrn nicht zukommen können.

Aber mit allem dem scheinen doch nicht alle Krankheiten von dem Leibe Christi ausgeschlossen zu sein. Es gibt Krankheiten, welche ebenso natürlich durch äußere Einflüsse: Hitze, Kälte, Anstrengung entstehen, wie der Schmerz durch Verwundung; und die Verwundung selbst führt naturnothwendig unter Umständen Fieber oder andere krankhafte Zustände herbei. Wenn der Herr Ermüdung erfahren konnte, warum nicht auch Heiserkeit, Husten oder selbst eine Entzündung? Freilich nicht aus Unvorsichtigkeit, wohl aber dadurch, daß er sich in großem Eifer für das Heil der Menschen einer beschwerlichen Reise bei ungünstigem Wetter aussetzte, daß er länger, als es der menschliche Körper ertragen kann, seine Predigt ausdehnte u. s. w. Solche Zustände setzen keine fehlerhafte Organisation, sondern eine normale voraus, sie enthalten nichts Ungeziemendes, sondern sie aus höherem Motive über sich kommen lassen, ist lobenswerth. Sie enthalten auch keine Corruption, sondern sind vielfach, wie die neuere Medicin, z. B. von dem Fieber, von den Entzündungen annimmt, Naturheilprocesse.

3. Die Gebrechen der menschlichen Natur Jesu Christi waren nicht blos auf den Körper eingeschränkt, sondern berührten auch die Seele. Der Herr litt nicht blos körperliche Schmerzen, sondern Seelenschmerzen, Schmerzen von geistigster Natur, wie sie sich besonders in den Worten: Tristis est anima mea usque ad mortem und Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me offenbaren.

---

particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia hujusmodi, qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis puta ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativae, quorum neutrum convenit Christo: quia et caro ejus de Spiritu S. concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi: et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus naturales et indetractibiles passiones; naturales quidem quia consequuntur totam naturam humanam, indetractibiles autem quia defectum scientiae et gratiae non important. 3. p. q. 14. a. 4.

Die heilige Schrift berichtet ausdrücklich von Affecten seiner Seele, selbst Erschütterungen. Nunc anima mea turbata est[1]). Turbatus est spiritu[2]). In demselbem Sinne ist auch wohl zu verstehen, was Johannes (11, 33) activisch ausdrückt, indem er vom Herrn am Grabe des Lazarus sagt: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. Die Väter freilich wollen daraus, daß er sich selbst erschütterte, beweisen, daß die Affecte keine Gewalt über ihn hatten, sondern er sie mit Ueberlegung hervorrief. Wenn dies nun auch grammatisch nicht zutreffen sollte, so ergibt sich doch daraus das traditionelle Zeugniß für die wahren Affecte des Herrn, selbst die Erschütterung, zugleich aber für ihre Verschiedenheit von unsern fehlerhaften Leidenschaften. Aehnlich verhält es sich mit einer Ausdrucksweise des heil. Hieronymus. Aus den Worten des Evangelisten: *Coepit* contristari folgert er, daß er zwar, um die Wahrheit seiner Menschheit zu zeigen, angefangen habe sich zu betrüben, daß aber die Trauer nicht die Herrschaft über ihn bekommen habe. Darum nennt er dann die Affecte, „Leidenschaften" des Herrn überhaupt propassiones, antepassiones, nicht passiones.

Leidenschaften in dem schlimmen Sinne des Wortes als Aeußerungen der Concupiscenz (böser Begierlichkeit) konnten in der absolut unsündhaften Menschheit des Gottessohnes nicht auftreten; sie fanden sich ja nicht einmal in Adam zur Zeit seiner Integrität. Unsere Leidenschaften sind darum fehlerhaft, weil sie vielfach, ja meist auf unerlaubte Objecte gehen, weil sie in den Entschließungen der Vernunft, dem freien Willen vorauseilen und drittens durch ihre Heftigkeit den Willen selbst mit sich fortreißen. Dies Alles muß natürlich von der Menschheit Desjenigen ausgeschlossen werden, der die substantiale Heiligkeit selbst ist[3]).

---

1) Joh. 12, 27. — 2) Joh. 13, 21.

3) Hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis quantum ad tria. Primo quidem quantum ad objectum: quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo quantum ad principium: quia hujusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit (de civit. Dei l. 14. c. 9) quod hos motus certissimae dispensationis gratia ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit, factus est homo. Tertio quantum ad effectum: quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo sed trahunt rationem; quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit (super Matth. super illud cap. 26: Coepit contristrari), quod Dominus noster

4. Man sieht leicht, daß, was der heil. Thomas zunächst von den Leidenschaften der Sinnlichkeit sagt, auch von den (ungeordneten) Regungen der geistigen Sphäre gelten muß. Von einer passio dieser Sphäre ist jedenfalls auch an der angeführten Stelle des Matthäusevangeliums die Rede; denn jene Traurigkeit des Herrn war mehr geistiger als sinnlicher Natur. Diese geistige Traurigkeit statuirt der heilige Lehrer auch ausdrücklich in der Seele Christi. Außer den schon früher angeführten Stellen spricht er sich über die Traurigkeit des Herrn eigens im 6. Artikel der q. 15 aus. Auf die Frage: Ob in Christus Traurigkeit sein konnte, antwortet er: „Die Freude der göttlichen Anschauung wurde durch Veranstaltung der göttlichen Macht so in dem Geiste Christi zurückgehalten, daß sie nicht zu den sinnlichen Fähigkeiten überfließen konnten, wodurch der sinnliche Schmerz ausgeschlossen worden wäre. Wie aber der sinnliche Schmerz im sinnlichen Begehrungsvermögen ist, so auch die Traurigkeit. Sie unterscheiden sich aber in Bezug auf Motiv oder Object. Denn Object oder Motiv des Schmerzes ist eine Verletzung, die mit dem Gefühl wahrgenommen wird, wenn Jemand verwundet wird. Object aber oder Motiv der Traurigkeit ist etwas Schädliches oder ein Uebel, das innerlich wahrgenommen wird, sei es durch die Vernunft, sei es durch die Einbildungskraft, wie wenn Jemand traurig ist über den Verlust der Gnade oder des Geldes. Es konnte aber die Seele Christi innerlich etwas als schädlich wahrnehmen, auffassen, und zwar sowohl für sich, wie seine Leiden und sein Tod, als auch schädlich für andere, wie die Sünde seiner Jünger oder auch der Juden, die ihn tödteten. Und so konnte in Christus sowohl wahrer Schmerz, als auch wahre Traurigkeit sein."

Sowohl sein Leiden und seinen Tod, als auch die Sünde der Juden und der Jünger konnte der Herr nur durch geistige, ja übernatürliche Erkenntniß wissen. Diese Gegenstände sind aber auch in sich so geistiger Natur, daß sie durch die Sinnlichkeit nicht erreicht werden können. Den Verlust der Gnade führt der heilige Lehrer als ein Motiv oder Object an, das nur von der Vernunft erfaßt werden kann; von derselben Beschaffenheit oder vielmehr identisch damit ist die Sünde der Jünger und Juden. Der Schmerz über Anderer und gar der Feinde Sünden ist weitaus geistiger als der Schmerz über die eigene Sünde und deren Folgen.

---

ut veritatem assumti probaret hominis, vere quidem contristatus est: sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari et moestus esse, ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit. S. Thom. 3. p. q. 15. a. 4.

Wenn der heil. Thomas diese Schmerzen sinnlich nennt, und die Freude der Anschauung sich nicht auf die sinnlichen Fähigkeiten ergießen läßt, so scheint das nur ein besonderer Sprachgebrauch zu sein. Er nennt sinnlich die Fähigkeiten, die in naturgemäßem Zusammenhang mit der Sinnlichkeit stehen, aus der Sinnlichkeit ihre Vorstellungen entnehmen. In Christus war aber das geistige Leben nach der höheren Seite ganz von der Sinnlichkeit abgewendet und dem Schauen der Gottheit zugewandt: er besaß auch ein rein geistiges Leben in den eingegossenen Ideen. Gegenüber diesen beiden durchaus geistigen Regionen der Seele Christi können die niedrigeren sinnliche, und ein Schmerz, der nur in diesen sich hält, ein sinnlicher genannt werden. Eine ähnliche Bemerkung muß in Bezug auf die Ausdrücke ratio inferior und superior gemacht werden: sie werden nicht immer in demselbem Sinne von den Theologen genommen und gegen einander abgegrenzt; weshalb Manche z. B. den Schmerz über die Sünden in die ratio superior, Andere in die inferior verlegen. Um von diesen verschiedenen Ausdrucksweisen und Meinungsverschiedenheiten abzusehen, kann man sagen: Der Schmerz und die Traurigkeit des Herrn erreichten nicht die höchste Region der Seele Christi, welche von der Seligkeit ganz eingenommen war, nur die (vergleichungsweise) niederen Regionen seiner Seele wurden von Schmerz gepeinigt.

Da wir mit dieser Frage uns schon früher beschäftigt haben, so verweisen wir statt weiterer Ausführungen auf die eingehenden Erörterungen J. Rappenhöners[1]), der in einer Monographie sich speciell und eingehend mit unserem Gegenstande beschäftigt.

II. Zum tieferen Verständnisse des Wesens der Gebrechen der menschlichen Natur Christi dient es, die Frage mit den Theologen zu erörtern, ob dieselben freiwillig oder naturnothwendig, ob sie naturgemäß oder übernatürlich, wunderbar waren.

1. Erstere Frage ist viel von den Vätern behandelt worden, letztere rief zur Zeit des heil. Bernhard einen Streit zwischen Philippus abbas Bonae spei und Joannes Praepositus hervor, von denen der erstere die Defecte wunderbar, letzterer natürlich nannte.

In einem ganz wahren Sinne kann man den Leiden des Herrn jene beiden entgegengesetzten Attribute beilegen. Und so nennt sie der heil. Sophronius in dem dogmatischen Schreiben, welches der 2. Sitzung des sechsten allgemeinen Concils einverleibt wurde, aus-

1) Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878. S. besonders S. 56 ff.

drücklich natürlich und freiwillig[1]). Was der heil. Sophronius hier durch *ταμίας* und *πρύτανις* ausdrückt: er konnte frei wie ein Herr über seine Affecte schalten und walten, das bezeichnen sonst die Väter gewöhnlich durch *κατ' οἰκονομίαν*: aus weiser Anordnung, nicht aus Nothwendigkeit war er ihnen unterworfen.

Und in ähnlicher Weise schlichtet auch Hunaldus, als Schiedsrichter angerufen, die Controversen jener Zeitgenossen des heil. Bernhard.

2. Sie waren freiwillig, insofern der Herr eine Natur annehmen konnte, welche diesen Schwächen nicht unterworfen war. Er brauchte sie schon darum nicht zu übernehmen, weil sie Folgen der Sünde Adams sind, er aber nicht durch Zeugung von Adam abstammte. Als Gottmensch aber verlangte seine Würde, daß seine Menschheit vollkommen innerlich und äußerlich verherrlicht war; daß die Verherrlichung aufgeschoben wurde, lag zwar in der Nothwendigkeit der Erlösung: aber wie wir sahen, hat er mit vollster Freiheit diese Art der Erlösung durch Leiden und Niedrigkeit erwählt. Sie waren auch in jedem einzelnen Falle insofern noch frei übernommen, als die Menschheit Christi, wie wir sahen, die Macht besaß, alle schädigenden Einflüsse selbst wunderbarer Weise von sich fern zu halten: er brauchte dazu keine Dispens von einem Gesetze, sondern verzichtete nur dabei freiwillig auf die Ausübung der ihm zustehenden Macht.

Andererseits waren die Leiden des Herrn aber auch natürlich. Denn es gehört wirklich zur menschlichen Natur, wenn sie nicht übernatürlich von jenen Gebrechen befreit wird, den daraus sich ergebenden Leiden zu unterliegen. Und da nun eine solche ihnen nicht enthobene Natur von Christus angenommen worden war, so folgte das Leiden daraus mit Naturnothwendigkeit: es bedurfte nicht in jedem einzelnen Falle eines Wunders oder eines positiven Willensactes Christi, um das Leiden eintreten zu lassen. Ein fortgesetztes Wunder freilich bestand darin, daß die Seligkeit der Gottschauung nicht die Traurigkeit der niederen Regionen ausschloß.

Der heil. Thomas beantwortet die Frage über die Nothwendigkeit der Gebrechen und Leiden Christi kurz so: „Es gibt eine doppelte Nothwendigkeit: erstens den Zwang, der von einer äußeren Ursache herrührt, und diese Nothwendigkeit ist der Natur und dem Willen entgegen, welche beide in einem inneren Princip gründen. Zweitens

---

1) Οὐ γὰρ ἀκουσίως ταῦτα ἢ ἀναγκαστῶς προσεδέχετο κἂν φυσικῶς αὐτὰ καὶ ἀνθρωπίνως προσίετο καὶ ἀνθρωπίναις κινήσεσιν ἐποίει καὶ ἔπραττεν . . . Τὰ μὲν οὖν ταπεινὰ καὶ ἀνθρώπινα οὕτως ἑκουσίως ὁμοῦ καὶ φυσικῶς μένων καὶ ἐν τούτοις θεὸς ἐπεδείκνυτο· ταμίας γὰρ ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ παθῶν ἀνθρωπίνων καὶ πράξεων· καὶ οὐ μόνον ταμίας ἀλλὰ καὶ πρύτανις, καὶ εἰ φύσιν παθητὴν φυσκῶς ἐσεσάρκωτο, καὶ διὰ τοῦτο ἦν ὑπὲρ ἄνθρωπον αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα.

gibt es eine natürliche Nothwendigkeit, welche sich aus den natürlichen Principien, z. B. aus der Wesensform ergibt; so ist es dem Feuer naturnothwendig, daß es erhitze. Oder die Nothwendigkeit ergibt sich aus dem Stoffe, wie es dem Körper, der aus entgegengesetzten Elementen besteht, nothwendig ist, aufgelöst zu werden. Dieser Nothwendigkeit, die sich aus der Materie ergibt, war der Leib Christi unterworfen, der Nothwendigkeit des Todes und ähnlicher Defecte, weil ‚nach dem Rathschlusse des göttlichen Willens dem Fleische Christi gestattet war, zu thun und zu leiden, was ihm eigenthümlich ist.' (Joann. Damasc. Fid. orth. III, 15.) Diese Nothwendigkeit entspringt, wie gesagt, aus den Wesensprincipien des Menschen. Wenn wir aber vom Zwange sprechen, insofern er der körperlichen Natur angethan wird, so unterlag ihm wiederum der Leib des Herrn nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur, der Nothwendigkeit der Nägel, die ihn durchbohrten, der Geißel, die ihn zerfleischte. Insofern aber dieser Zwang dem Willen entgegengesetzt ist, so waren offenbar diese Gebrechen Christus nicht nothwendig weder in Bezug auf den göttlichen Willen, noch auch in Bezug auf den menschlichen absolut gesprochen, insofern derselbe nämlich der Ueberlegung der Vernunft folgt. Anders verhält es sich mit den natürlichen Regungen des Willens, der naturnothwendig vor dem Tod und anderen Schädigungen des Leibes zurückschreckt[1])."

3. Hier drängt sich die Frage auf: War der Tod so in der menschlichen Natur Jesu Christi begründet, daß er auch ohne äußere Gewalt von selbst hätte erfolgen müssen?

Suarez ist der Ansicht, daß der Tod gerade so wie Hunger, Durst und Ermüdung bei Christus eingetreten wären[2]). Aber die Fragestellung selbst scheint einen Widerspruch in sich zu enthalten. Die Voraussetzung, daß Christus nicht eines gewaltsamen Todes gestorben wäre, ist nämlich ganz imaginär und unreal. Die Unsterblichkeit, wie die ganze Verklärung des Leibes kam ihm aus dringenderen Gründen als dem ersten Menschen im Stande der Unschuld zu. Nur um uns durch Leiden und gewaltsamen Tod erlösen zu können, wurden die Unsterblichkeit und die Verklärung verschoben. Wäre er nicht eines gewaltsamen Todes gestorben, so wäre unsere Erlösung nicht auf diesem Wege der Niedrigkeit und Leiden vollbracht worden: dann hätte aber auch die Unsterblichkeit sogleich mit der Menschwerdung eintreten müssen. Man kann freilich noch einen Mittelweg annehmen: Erlösung ohne Kreuzestod, aber durch ein sterbliches Leben. Das ist aber eben eine durchaus imaginäre Fiction.

---

1) 3. p. q. 14. a. 2. — 2) Incarn. disp. 32. s. 3.

Suarez wirft hier auch die Frage auf, ob das vierzigtägige Fasten des Herrn wunderbar zu nennen sei oder nicht, und antwortet: Corpus Christi vere et naturaliter indiguit cibo et potu: quando ergo haec deerant, famem et sitim naturali necessitate sentiebat. Quare quod quadraginta diebus fuerit sine cibo, in miraculis ejus a Patribus numeratur.

Allerdings war dieses Fasten ein Wunder wie alle übrigen übernatürlichen Werke des Herrn, aber insofern doch natürlich, als ihm die Wundergabe als dem Werkzeug des Logos naturgemäß zukam, und in unserem Falle noch mehr, als der eigentliche, der Natur des Gottmenschen zukommende Zustand die Freiheit von Hunger gewesen wäre. Es trat also hier ausnahmsweise der von einem höheren Standpunkte aus naturgemäße Zustand ein.

In ähnlicher Weise ist die Verklärung des Herrn auf dem Tabor zu beurtheilen. Wenn die heiligen Väter bemerken, daß bei dieser Gelegenheit die innere Herrlichkeit des Gottmenschen sich vorübergehend zeigte, so ist damit das Naturgemäße und das Wunderbare des Zustandes zugleich ausgesprochen. Diese äußere Verherrlichung hätte, der Würde des Gottmenschen und seiner geistigen inneren Ausstattung entsprechend, sein dauernder Zustand sein müssen; in dem Sinne drang die innere Herrlichkeit auch nach außen. Aber der Zustand der Niedrigkeit war nun einmal nothwendig für die Erlösung und von Christus dauernd gewollt. Darum war die Verklärung wirklich wunderbar. Nach früher Gesagtem darf man überhaupt dieses Nachaußendringen der inneren Herrlichkeit nicht als einen naturnothwendigen, aber zeitweilig zurückgehaltenen Proceß ansehen, sondern die göttliche Weisheit, Güte und Macht mußte der Menschheit durch eine positive Einwirkung wie die innere so auch diese äußere Ausstattung verleihen; bei der Verklärung wurde sie nur momentan, nach der Auferstehung dauernd gegeben, freilich durch eine Kraft, die nicht von außen kam, sondern durch die Christus immanente Gottheit. Es geschah also ein wahres Wunder am Herrn, als er verklärt wurde, oder der Herr selbst wirkte durch seine Gottheit an seiner Menschheit ein Wunder, was freilich für ihn kein Wunder zu sein brauchte.

Viertes Kapitel.

Die Erlösung.

§. 383.

Wesen und Umfang der Erlösung.

I. Der Zweck der Menschwerdung ist die Erlösung; ob sie der adäquate Hauptzweck sei, wie die Thomisten lehren, oder nur ein partialer, untergeordneter gegenüber dem allgemeinen Hauptzwecke, den Gottmenschen zum Mittelpunkt der ganzen Schöpfung zu bestellen, wie die Scotisten glauben, bleibt dabei außer Betracht: thatsächlich ist die Menschwerdung auf die Errettung der thatsächlich erlösungsbedürftigen Menschheit gerichtet. Als Erretter und Erlöser wird vom A. T. der Messias verheißen, als Erlöser verkündet uns das N. T. den Gottmenschen.

1. Schon der Name „Jesus" weist darauf hin. Indem der Messias das Heil (יְשׁוּעָה) von der seligsten Jungfrau und von dem heil. Joseph nach dem Auftrage des Engels genannt werden soll, ist seine Aufgabe, „Heiland" zu sein, ausgesprochen. Denn wenn alle von Gott gegebenen Namen bezeichnend sind, dann gewiß dieser erhabenste aller Namen. Ausdrücklich wird aber noch der Grund der Benennung vom Engel hinzugefügt: „Sie wird einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen[1])."

Die Erlösung von den Sünden spricht zunächst nur das negative Moment des Heils aus; aber thatsächlich besteht in gegenwärtiger Ordnung ein solcher Gegensatz zwischen Sünde und der positiven Seite der Erlösung, daß Errettung von Sünden zugleich das ganze, vom Heilande uns erwirkte Heil mitbezeichnet. „Heil" ist nach dem profanen und besonders biblischen Sprachgebrauche ein sehr prägnanter Ausdruck. Zunächst deutet er an, daß ein Zustand der Krankheit, des Elends vorausgegangen, der in Gesundheit, Glück, Friede, Segen —

1) Matth. 1, 20.

die positive Seite des Heils — übergegangen ist. Nach gegenwärtiger Heilsordnung ist dies aber übernatürlicher Segen: Gnade, Freundschaft, Kindschaft Gottes, Heiligkeit, Gerechtigkeit, ewiges Leben. Alle diese Wirkungen der Erlösung werden auch von der heiligen Schrift einzeln und ausdrücklich aufgezählt. Nach Daniel wird durch den Messias „die Gottlosigkeit getilgt und ewige Gerechtigkeit gebracht[1].“ Gerechtigkeit und Friede wird nach den Propheten und dem Psalmisten unter der Herrschaft des Messias blühen, Isaias nennt ihn „Friedensfürst“[2]. Das Wort Friede (שָׁלוֹם) hat aber in der heiligen Schrift fast dieselbe prägnante Bedeutung wie Heil: es ist übernatürliches Glück, das das Unglück der Sünde aufhebt.

Selbst die Verleihung der Gerechtigkeit, wenn sie als justificatio von der heiligen Schrift bezeichnet wird, schließt das negative und positive Moment der Erlösung ein; denn nur der Ungerechte wird im eigentlichen Sinne gerechtfertigt. Deutlicher allerdings bezeichnen Erlösung, Versöhnung die Früchte des Werkes Christi. Unser „Erlösung“ entspricht dem von der Schrift gebrauchten λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, redemtio, aber letztere Ausdrücke haben eine engere Bedeutung. Denn Erlösung bezeichnet jetzt Errettung von jeglichem Uebel und Herstellung eines erwünschten Zustandes; während λύτρωσις, redemtio Loskauf bedeutet, d. h. Befreiung aus der Knechtschaft und Versetzung in den Stand der Freiheit. Dasselbe bezeichnet auch unser „Erlösen“ im engeren und ursprünglichen Sinne: Lösen einer Fessel, Befreiung von Knechtschaft durch Lösegeld. Wir werden sehen, daß uns Christus in diesem doppelten Sinne, dem weiteren und engeren, erlöst hat. Wenn wir durch den Kreuztod Christi mit Gott wieder versöhnt worden sind, wenn durch ihn Gott besänftigt worden ist, so wird damit wieder einerseits die Tilgung der Sünden, anderseits die Wiedererwerbung der Freundschaft Gottes bezeichnet.

2. Die Bedeutung des Erlösungswerkes wird durchgängig als eine Wiederherstellung des verlorenen Heils bezeichnet; was wir durch Adam verloren, wird uns überreichlich durch den zweiten Adam wiedergegeben. Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, so durch Christus die Gerechtigkeit und das Leben[3]. Es ist also durch Christus die am Anfang des Geschlechtes gegründete, aber vom Menschen verscherzte übernatürliche Ordnung mit ihrem Gnadenstande wiederhergestellt: die Menschheit wieder in das ursprüngliche Kindheitsverhältniß gesetzt

1) 9, 24. — 2) 9, 6. — 3) Röm. 5, 12 ff.

worden. Alles, was demnach die Schrift von den Vorzügen des Gnadenstandes sagt, ist zugleich als Frucht der Erlösung anzusehen. Oder besser gesagt: die heilige Schrift belehrt uns über die Vorzüge des Gnadenstandes dadurch, daß sie uns Früchte der Erlösung aufzählt. „Der seines eigenen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns Alle hingegeben: wie sollte er uns mit ihm nicht auch Alles gegeben haben[1]?" Es ist das Hauptthema der Briefe des heil. Paulus, daß wir durch den Kreuztod Christi allein erlöst worden sind, gerechtfertigt werden, Gnade und ewiges Leben erlangen. Das ist eine so unleugbare Thatsache, daß die Ungläubigen behaupten, Paulus habe die Erlösungslehre, welche Jesus fremd gewesen, in das Christenthum eingeführt. Wir wissen, was wir von dieser Anschuldigung zu halten haben, werden aber dadurch zugleich von einem eingehenderen Schriftbeweis für unsere obigen Angaben enthoben: nicht Schriftstellen ausheben, sondern die Briefe des heil. Paulus ganz lesen, ist hier unsere Aufgabe. Einen ganz ausführlichen Nachweis über die erlösende Bedeutung des Lebens und Todes Christi aus allen Büchern des Alten und Neuen Testamentes gibt H. Schell[2].

II. Der heil. Paulus beschränkt übrigens die Wiederherstellung der Bedeutung der Erlösung nicht blos auf die Menschheit:

1. Vielmehr die ganze Schöpfung, das All, was im Himmel und auf Erden ist, soll in Christus wiederhergestellt werden (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα)[3]. Auch das (unvernünftige) Geschöpf liegt in Geburtswehen und seufzt nach Erlösung, welche ihm zu Theil wird, wenn wir, die wir die Kindschaft empfangen haben, auch dem Leibe nach verklärt sein werden[4]. Mit der Verschlechterung des Menschen, der Krone der Schöpfung, wurde auch die Natur in Mitleidenschaft gezogen; die Wiederherstellung des Menschen durch Christus muß also auch die Natur wiederherstellen: wie aber die leibliche Verklärung des Menschen nicht sofort mit der Wiedererstattung der übernatürlichen Gnade eintritt, sondern erst mit der allseitigen Wiederherstellung am Ende der Zeiten, so wird auch die Verjüngung der Natur zu einem „neuen Himmel und einer neuen Erde" dem Ende der Zeiten vorbehalten, wenn Christus der Erlöser dem Vater alles zu Füßen gelegt, sein Wiederherstellungswerk vollendet hat. In der That, das „Seufzen der Creatur", die unsäglichen Leiden und Todesschmerzen der Thiere, welche sie im Grunde nur für den Menschen ausstehen, dessen Werkzeuge sie sind, wäre ein schriller Mißton in der Weltharmonie, wenn nicht wenigstens in der durch Christus wiederherzustellenden

---

1) Röm. 8, 32. — 2) Kath. Dogm., 3. Bd., S. 195—213.

3) Ephes. 1, 10. — 4) Röm. 8, 19.

Schöpfung die Dissonanz befriedigend in Consonanz aufgelöst würde.

2. Wenn Christus alles wiederherstellt, was im Himmel und auf Erden, so findet also durch ihn eine Wiederherstellung des gesammten Weltalls, der irdischen wie der außerirdischen Natur, des Mikrokosmus wie des Makrokosmus, der Menschen- und Engelwelt statt. Der Ausdruck, den der heil. Paulus gebraucht: „Alles, was im Himmel und was auf Erden," ist ganz darauf berechnet, die Allheit recht emphatisch auszudrücken, so daß also nicht das Mindeste im ganzen Universum ausgenommen werden darf. Aber da entsteht die Schwierigkeit: wie können die Engel wiederhergestellt werden?

Es bietet sich zunächst ein Gedanke dar, der bei den Vätern häufig vorkommt: die Lücke, welche durch den Abfall der ungehorsamen Geister in das Engelreich gerissen, wurde durch die erlösten Menschen wieder ausgefüllt. Doch dürfen wir bei der ἀνακεφαλαίωσις nicht allein das ἀνά, wieder, betrachten, sondern vielmehr die κεφαλαίωσις selbst. Demnach ist die Anakephalaiose eine recapitulatio, eine bündige Zusammenfassung von dem Früheren; und so erklären die Väter in der That das Werk Christi: es ist die Concentration von allen früheren göttlichen Heilsthaten. In κεφαλαίωσις, caput liegt aber auch der Begriff der Spitze, der Krone: und so wäre die ἀνακεφαλαίωσις die Vollendung des Alls, seine Wiederherstellung zu ursprünglich von Gott intendirter Vollkommenheit, also in ordine executionis die Vollendung der gesammten Schöpfung, die Hinführung zu ihrem eigentlichen und letzten Ziele, von dem sie theilweise abgefallen war. Das höchste und letzte Ziel der ganzen Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes. Dieselbe wird in der eminentesten und (in gegenwärtiger Ordnung) in der denkbar vollkommensten Weise durch Christus und insbesondere durch sein Erlösungswerk erzielt. Christus aber ist das Haupt der Schöpfung, der Erstgeborene aller Creaturen: durch ihn als ihrem Haupte und obersten Gliede bringt die Schöpfung Gott die vollkommenste Ehre dar; die unter diesem Haupte stehenden, ihm angehörigen Glieder nehmen an der Verherrlichung, die ihr Haupt darbringt, Theil: sie selbst werden mit der ganzen Schöpfung zu einer höheren Erreichung ihres Zieles durch Christus erhoben. Darum singt die Kirche in der Präfation: Per quem laudant angeli atque archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim.

3. Aber nichts steht im Wege, im Gegentheil, wie wir früher ausführten, scheint dies von der heiligen Schrift gefordert, einen noch realeren Einfluß des Hauptes Christus auf die Engel, welche ja auch Glieder, Unterthanen seines Universalreiches sind, anzunehmen. Zunächst könnte man an eine Vermehrung der ursprünglichen Gnade

und Seligkeit der Engel durch das Erlösungswerk Christi denken. Aber es steht auch nichts im Wege, ihre ursprüngliche Gnade als Wirkung des erlösenden Verdienstes Christi anzusehen. Ganz gewiß gehören auch die Engel zum großen Gottesreiche, dessen Haupt und Spitze und nächstes Endziel Jesus Christus ist. Einem jeden Gliede wird in diesem Reiche eine besondere Stellung angewiesen, die theilweise durch die Natur eines jeden Wesens, theilweise durch den Gnadengrad bestimmt wird. Diese Stellung wird offenbar wieder bestimmt durch seine Beziehung zum Haupt, zur Krone und zum Endziel des ganzen Reiches. Also wird mit Rücksicht auf Christus und seinetwegen einem jeden Begnadigten das Gnadenmaß zugemessen, das seinen Rang in der Gesellschaft und seine Stellung zum Haupte bestimmt. Wegen Christus und mit Rücksicht auf ihn, seinetwegen also erhalten die Engel ihre Gnaden. Da nun aber Jesus Christus durch sein Erlösungswerk jene centrale Stellung in der Schöpfung sich verdient hat, — „weil er sich selbst erniedrigt hat und gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze, darum hat ihm Gott einen Namen gegeben, der über alle Namen ist“ — so muß man zugeben, daß auch wegen des Erlösungswerkes Christi die Engel ihre Gnaden empfangen haben.

4. Man wird dagegen einwenden, daß unsere Auffassung von dem gnadenvollen Einflusse Jesu Christi auf die Engel eine bloße Meinung als bewiesen voraussetze, die scotistische Meinung nämlich, daß der Sohn Gottes auch Mensch geworden wäre, wenngleich Adam nicht gesündigt hätte und wir also einen Erlöser nicht bedurft hätten. Es ist aber vielmehr die entgegenstehende Meinung der Thomisten die allgemeinere unter den Theologen.

Unsere Auffassung sieht ganz und gar von jener Controverse ab; aber wenn wirklich nur mit Zugrundelegung der scotistischen Meinung der Gnadeneinfluß Christi auf die Engel, den man nach der heiligen Schrift nicht leugnen kann, aufrecht erhalten werden könnte, so läge darin ein positiver Beweis für jene Meinung, während die Thomisten doch eigentlich nur beweisen können: daß thatsächlich nach Schrift und Tradition der Sohn Gottes Mensch geworden ist, um uns von der Sünde zu erlösen. Wenn nun dieser Satz exclusiv genommen wird, so geschieht das mit demselben Rechte, wie Luther aus dem in der Schrift so oft wiederholten Satze: Fides justificat den andern fides sola justificat macht. Ein solcher exclusiver Standpunkt verdiente auch einigermaßen die Beschuldigung der Ungläubigen, der Glaube an die Menschwerdung beruhe auf einer einseitigen, bornirten geocentrischen Anschauung. Gewiß wäre der Standpunkt beschränkt, der Christus blos als Erlöser der sündigen Menschheit hier auf Erden

auffaßte, seine eigene innere Hoheit aber und seine Stellung im Universum außer Acht ließe. Wir haben aber im Obigen neben der Erlösung der Menschheit auch die Würde des Gottmenschen selbst und seine centrale Bedeutung im Reiche Gottes betonen zu müssen geglaubt: und dies führte uns auf einen gnadenreichen Einfluß des Erlösers auch auf die Engel. Wir haben dabei den Gottmenschen gerade speciell als Erlöser betrachtet, und damit entfernen wir uns wieder von der Ansicht, daß, wenn auch der Mensch nicht gesündigt hätte, der Sohn Gottes doch Mensch geworden wäre, wie die Scotisten lehren. Wir erkennen mit den Thomisten an, daß die Menschwerdung wesentlich auf unsere Erlösung von Sünden gerichtet war, und nicht erst, wie die Scotisten meinen, nachträglich und in secundärer Intention auf die Tilgung der Sünde gerichtet war: die Erlösung ist nämlich bereits im ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes enthalten. Dieser ursprüngliche Schöpfungsplan ist, wie auch die Scotisten hervorheben, die herrlichste Offenbarung der göttlichen Eigenschaften, die größte Verherrlichung Gottes, die Bestellung eines vollkommenen Abbildes der göttlichen Herrlichkeit in Christus. Nun ist wahr, daß schon durch die Bestellung des Gottmenschen überhaupt diese Ziele in der vollkommensten Weise erreicht werden: aber ein leidender und für die sündige Menschheit sterbender Gottmensch erreicht jene Ziele in unvergleichlich höherem Grade. Also mußte selbst nach der Forderung der Scotisten die Menschwerdung zugleich Erlösung sein, und die Thomisten haben Recht, wenn sie die Erlösung nicht als secundäres, nachträgliches, erst durch die Sünde nothwendig gewordenes, sondern als wesentliches, ja als hauptsächliches Moment der Menschwerdung ansehen.

5. Dagegen ließe sich aber doch einwenden, daß die Sünde und folglich wohl auch die Erlösung nicht als ursprüngliches Moment des göttlichen Schöpfungsplanes angesehen werden kann; da ja Gott eine ganz andere Ordnung der Dinge eingerichtet hatte; sein ursprünglicher Plan war nämlich, daß der Stammvater die Gerechtigkeit und Unsterblichkeit auf seine Nachkommen vererben sollte: erst der Ungehorsam Adams nöthigte Gott, durch die Erlösung eine neue Ordnung einzuführen. Die Sünde gehört niemals in den ursprünglichen Heilsplan Gottes: von sich aus, voluntate antecedente, will er, daß alle selig werden durch Meidung der Sünde: erst der Ungehorsam der freien Geschöpfe nöthigte ihn zu sterben oder einen neuen Heilsplan zu entwerfen. Wenn er die Sünde in seinen ursprünglichen Plan aufnähme, so hieße das ja, er bedient sich der Sünde als Mittel, um seine Ziele zu erreichen.

Allerdings kann die göttliche Heiligkeit nicht die Sünde als

Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke in dem Sinne gebrauchen, als er sie will oder auch nur zuläßt, um dadurch Gutes zu erreichen. Man kann nur sagen: Wenn er nicht Gutes daraus ziehen könnte, würde er sie nicht zulassen. Weil er aber aus dem Uebel Gutes schaffen kann, darum kann er sie zulassen. Eine solche Zulassung der Sünde, da sie sehr weise, heilig und gut ist, kann aber recht wohl auch in den ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes aufgenommen werden. Wenn aber je aus der Sünde Gutes erwachsen konnte, dann aus der Sünde Adams, welche die Kirche eine felix culpa nennt, quae talem ac tantum meruit habere Redemtorem. Wir müssen uns den Heilsplan Gottes in seiner Ganzheit, in welcher er von Ewigkeit vor dem Geiste Gottes stand, vorstellen. In dieser Idee Gottes waren alle einzelnen Glieder der Heilsverwirklichung zumal enthalten: der Stand der Unschuld Adams und der Sünde und folglich neben dem eigentlich intendirten Zustande auch der durch die Sünde veranlaßte.

6. Einen ganz deutlichen Beweis dafür haben wir in dem typischen Verhältnisse, in welchem die Bildung der Eva aus der Seite Adams zu der Bildung der Kirche aus der Seite des Gekreuzigten steht. Es ist eine ganz allgemein von den Vätern und der Kirche recipirte Anschauung, daß, wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam gebildet wurde, so aus dem Blut und Wasser des gekreuzigten zweiten Adams, der sein Haupt am Kreuze neigte, die Sakramente der Taufe und des Altars geflossen und damit die Grundlagen seiner Braut, der Kirche, gelegt worden seien[1]).

Es ist hier wohl zu bedenken, daß es sich nicht um eine mehr oder weniger geistreiche Analogisirung des einen oder anderen Exegeten zwischen einem Ereignisse des Alten und einem ihm ähnlichen des N. T. handelt: sondern wenn überhaupt ein Typus im A. T. anzuerkennen ist, dann gewiß in unserem Falle. Es gibt hauptsächlich zwei Wege, einen wahren Typus zu erkennen: der erste ist die typische Erklärung, welche die heilige Schrift des N. Testamentes selbst gibt. Der andere nicht minder sichere ist die typische Fassung, welche die Kirche, bezw. die übereinstimmende Auslegung der

1) Latus ejus . . . aperuit: ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt . . . Ille sanguis, qui effusus est, in remissionem fusus est peccatorum. Aqua illa salutare temperat poculum, haec et lavacrum praestat et potum . . . Propter hoc prima mulier facta est de latere viri dormientis et appellata est vita materque vivorum. Magnum quippe significavit bonum ante magnum praevaricationis malum. Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut *inde* formaretur ei conjux, quae de latere dormientis effluxit. S. August. tract. 120 in Joan.

Väter gibt. Nun ist wohl in keinem einzigen andern Falle die Typik von der Kirche, von der Theologie und Mystik so nachdrücklich festgehalten worden, wie in dem vorliegenden. Wenn aber ein wirklicher Typus vorliegt, dann ist das alttestamentliche Ereigniß von Gott selbst als Vorbedeutung von dem neutestamentlichen angeordnet. Also hat Gott die Bildung der Eva aus der Seite des schlafenden Adam als ein Vorbild der Gründung der Kirche durch den Ausfluß des Blutes Christi aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten gewollt. Dann war aber der Kreuzestod Christi bereits vor der Sünde Adams im Stande der Unschuld vorgesehen und im Schöpfungsplane enthalten. Dann ist es aber nur consequent, den Verdiensten des Kreuzestodes auch die Gnaden des Urstandes und nach Obigem auch die Gnaden der Engel zuzuschreiben.

Diese unsere Auffassung setzt offenbar weder die thomistische Meinung in ihrer exclusiven Fassung voraus, nach welcher die Menschwerdung nicht stattgefunden hätte, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte: sie bezeichnet eben diese Bedingung als eine rein imaginäre; noch weniger setzt sie voraus, daß auch ohne Sünde die Menschwerdung stattgefunden hätte.

§. 384.

Der Kreuzestod Jesu Christi.

1. Wir haben im Vorausgehenden stillschweigend angenommen, daß durch das Leiden des Herrn, insbesondere durch seinen Kreuzestod unsere Erlösung vollbracht worden ist. Das stimmt zunächst genau zur Ausdrucksweise der heiligen Schrift, welche regelmäßig dem Kreuzestod Christi die Früchte der Erlösung zuschreibt. Doch ist dies nicht ausschließend zu verstehen. Wenn z. B. der Verdemüthigung des Herrn seine Erhöhung zugeschrieben wird, so wissen wir ja, daß er zwar in der vorzüglichsten Weise durch den Kreuzestod sich selbst vernichtet hat und gehorsam geworden ist; aber diesen Charakter der Verdemüthigung, der Entsagung, des Leidens tragen alle Handlungen seines ganzen Lebens; sie tragen die Merkmale, durch welche der Kreuzestod die Erlösung bewirkte, wenn auch weniger ausgesprochen, doch deutlich genug an sich. Der Kreuzestod war eben die Vollendung, die Krönung des Leidenslebens; in ihm concentrirt sich also auch die Kraft der Erlösung.

Auffallender möchte es erscheinen, daß die heilige Schrift auch der Auferstehung, Himmelfahrt und himmlischen Herrlichkeit Jesu Christi Heilswirkungen zuschreibt. Was das letztere anlangt, so ist der Eintritt unseres Hohenpriesters in das himmlische Zelt und seine Verwendung für uns selbstverständlich von einer Zuwendung seiner

irdischen Verdienste zu verstehen. Was er hier gelitten, kann er seinem Vater im Himmel jetzt vorstellen, um ihn uns gnädig zu stimmen. Was die Auferstehung und Himmelfahrt anlangt, so gehören sie als Vollendung, Besiegelung des Erlösungswerkes zu der Erlösung, und sie können, wie wir oben ausführten, von der frommen Betrachtung speciell als diejenigen Momente des Lebens Christi angesehen werden, welche die entsprechenden Verhältnisse unseres Lebens heilend und verklärend beeinflussen. Daß es sich dabei nur um eine sinnige Betrachtung handelt, sehen wir recht deutlich aus der Analogisirung, welche der heil. Paulus zwischen der Taufe einerseits und dem Tode und der Auferstehung Christi andererseits anstellt. „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe zum Tode, damit, wie Christus von den Todten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir ihm eingepflanzt worden sind in der Aehnlichkeit seines Todes, so werden wir ihm auch in der Auferstehung ähnlich werden[1])." Die Taufe ist Symbol und Ursache der Nachlassung der Sünden und des neuen geistigen und ewigen Lebens dadurch, daß sie den Tod und die Auferstehung des Herrn darstellt. Erstere — stellt sie durch das Untertauchen, letztere durch das Wiederemportauchen aus dem Taufwasser dar. Wenn nun wirklich zwischen der Auferstehung des Herrn einerseits und unserem geistigen Leben und unserer Auferstehung jener innere Zusammenhang bestünde, wie zwischen der Erlösungsthat und unserem Heile, so müßte derselbe Zusammenhang auch zwischen dem Taufritus des Untertauchens und Auftauchens aus dem Taufwasser bestehen. Dann wäre aber nur die Taufspendung per immersionem statthaft.

2. Wie weise und liebevoll aber gerade die Anordnung Gottes war, uns durch Leiden, durch den schmerzlichsten Kreuzestod seines Sohnes zu erlösen, das braucht dem nicht durch theoretische Gründe dargethan zu werden, der einerseits die unaussprechlichen Geheimnisse, welche die Passion des Herrn in sich schließt, auch nur oberflächlich betrachtet hat, andererseits aber das menschliche Leben kennt und weiß, was der leidenden und sündigen Menschheit notthut. Schon die Thatsache allein, daß in der christlichen Religion das Kreuz im Mittelpunkt steht, ist für mich der schlagendste und praktisch überzeugendste Beweis für ihre Wahrheit und Göttlichkeit.

Der heil. Thomas faßt die Gründe für die Angemessenheit unserer Erlösung durch das Leiden in fünf Punkte zusammen. Im Anschluß an den Ausspruch des heil. Augustinus: „Es gab keine

1) Röm. 6, 3—5.

angemessenere Art unser Elend zu heilen, als das Leiden Christi[1])," führt er aus: „Es ist Etwas um so geeigneter, ein Ziel zu erreichen, je mehr dabei zusammentrifft, was zur Erreichung jenes Zieles dient. Dadurch aber, daß der Mensch durch das Leiden Christi erlöst wurde, traf Vieles zusammen, außer der Befreiung von der Sünde, das Heil des Menschen zu bewirken. Denn erstens erkennt der Mensch daraus, wie sehr Gott ihn liebt, und er wird angetrieben, auch ihn zu lieben, und darin besteht ja die Vollkommenheit des menschlichen Heils. Daher sagt der Apostel: Es empfiehlt Gott seine Liebe gegen uns, indem Christus, während wir seine Feinde waren, für uns gestorben ist. (Röm. 5, 8.) Zweitens gab er uns damit ein Beispiel des Gehorsams, der Demuth, der Standhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden, welche im Leiden Christi erglänzten; dieselben sind ja nothwendig zum menschlichen Heil. Daher heißt es: Christus hat für uns gelitten, indem er euch ein Beispiel hinterließ, seinen Fußspuren zu folgen (1 Petr. 2, 21). Drittens hat Christus durch seine Leiden den Menschen nicht blos von der Sünde befreit, sondern ihm auch die Gnade der Rechtfertigung und die Glorie der Seligkeit verdient. Viertens dadurch liegt dem Menschen eine strenge Nothwendigkeit ob, sich von der Sünde frei zu halten, wenn er nämlich bedenkt, daß er mit dem Blute Christi erkauft worden ist gemäß den Worten des Apostels: Ihr seid um einen großen Preis erkauft: verherrlicht und traget Gott in eurem Leibe (1 Kor. 6, 20). Fünftens gereicht dies zu größerer Würde des Menschen: wie der Mensch vom Teufel besiegt und betrogen worden, so sollte es auch ein Mensch sein, der den Teufel besiegte; und wie der Mensch den Tod verdiente, so sollte ein Mensch durch sein Sterben den Tod besiegen. Darum heißt es: Gott sei Dank, der uns den Sieg verlieh durch unsern Herrn Jesus Christus (1 Kor. 15, 57). So war es angemessener, daß wir durch das Leiden Christi erlöst wurden, als durch den bloßen Willen Gottes[2])."

3. Für die Angemessenheit und relative Nothwendigkeit des Todes Christi führt der heil. Thomas fünf Gründe an. Primo quidem ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum secundum illud: Quacumque die comederitis, morte moriemini (Gen. 2, 17). Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cum aliquis se subjicit poenae quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut moriendo pro nobis satisfaceret, secundum illud (1 Petr. 3, 18): »Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.« Secundo ad ostenden-

1) De Trin. l. XIII. c. 10. — 2) 3. p. q. 46. a. 3.

dum veritatem naturae assumtae. Sicut enim Eusebius dicit (de laud. Const. 15): »Si aliter post conversationem cum hominibus evanescens, subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati.« Tertio ut moriendo a timore mortis nos liberaret, unde dicitur (Hebr. 2, 14), quod communicavit carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum, qui mortis habebat imperium, id est diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. Quarto ut corporaliter moriendo similitudini peccati i. e. poenalitati daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur (Rom. 6, 10): Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo. Quinto ut a mortuis resurgendo et virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde Apostolus dicit (1 Cor. 15, 12): Si Christus praedicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt, quod resurrectio mortuorum non est. (Ibid. q. 50. a. 1.)

Da nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift die Auferstehung die concrete Gestaltung der seligen Unsterblichkeit bezeichnet, so besagt der letzte Grund des heil. Thomas und der Ausspruch des Apostels: In der Auferstehung Christi ist uns die sicherste Bürgschaft eines ewigen Lebens gegeben. In der That, sie widerlegt handgreiflich den dem sinnlichen Menschen und der Welt so geläufigen Einwand: „Es ist noch Niemand aus der anderen Welt zurückgekommen.“

4. Die mannigfachen und großartig erhabenen Zwecke des Leidens und Todes Christi werden nun noch viel wirksamer dadurch erreicht, daß der Erlöser gerade jene Todesart wählte, welche, was Schmerz und Beschimpfung anlangt, wohl von keiner anderen übertroffen wird. Es scheint fast, daß die Vorsehung eine so entsetzliche Todesmarter, deren Anwendung von Menschen gegen Menschen man gar nicht für möglich halten sollte, bei den Römern nur darum aufkommen ließ, um dem Sohne Gottes die Gelegenheit zu bieten, den schmerzvollsten und schimpflichsten Tod für uns zu sterben. Dieser Todesqual unseres Herrn gegenüber kann uns kein noch so schreckliches Leiden, kein noch so schmerzlicher Tod treffen, in dem wir uns nicht mit und in ihm als dem unübertrefflichen Muster der Geduld trösten könnten. Jeder, auch der am härtesten Geprüfte, muß eingestehen, daß sein Gott noch Härteres für ihn erduldet hat. Der Kreuzestod Christi muß auch die verhärtetsten Sünder erschüttern, Abscheu vor der Sünde und Liebe gegen so große Liebe einflößen, den Werth der menschlichen Seele schätzen lehren u. s. w.

Der heil. Thomas stellt aus Schrift und Tradition die Gründe für den Kreuzestod folgendermaßen zusammen. Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus: »Sapientia Dei hominem ad exemplum, quo recte viveremus suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam, ea quae non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines, qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidabilius.« (Lib. 83 qq.) Secundo quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod contra mendatum Dei pomum ligni vetiti sumsit. Et ideo conveniens fuit, quod Christus ad satisfacendum pro illo peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud: Quae non rapui, tunc exolvebam (Ps. 58, 5). Unde Augustinus dicit in quodam sermone de passione. »Contemsit Adam praeceptum accipiens ex arbore pomum; sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit.« Tertia ratio est, quia ut Chrysostomus dicit in sermone de passione (De cruce et latr.): »In excelso ligno et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata.« Et super illud Joann. 3: »Oportet exaltari filium hominis,« dicit Theophylactus (post S. Athanasium): »Exaltari audiens suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem, qui sanctificaverat terram ambulando in ea.« Quarta ratio est, quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in coelum, ut Chrysostomus dicit (et expressius Athan. de Incarn. Verbi). Et inde est quod ipse dicit: »Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum« (Joann. 12, 32.) Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyss. dicit (serm. 1 de resurr.): quod figura crucis a medio contactu (al. tractu) in quatuor extrema partita significat virtutem et providentiam ejus, qui in ea pependit, ubique diffusam . . . Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. Unde Augustinus dicit (ep. 140 [120] c. 26). »Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis et altitudinis et longitudinis et profunditatis, de quibus Apostolus loquitur (Eph. 3, 18) magister existeret. . .« Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in sermone de pas-

sione (101. de temp.): »De diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto populo Dei recedente Moyses mare virga divisit et Pharaonem prostravit et populum Dei redemit. Idem Moyses lignum in aquam misit et amaram aquam in dulcedinem commutavit; et lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur et lex Dei arcae Testamenti creditur ligneae, ut his omnibus ad lignum crucis quasi per quosdam gradus veniatur[1].«

Die Darstellung der Breite, Höhe, Länge und Tiefe der Liebe Gottes durch die vier Kreuzesarme kann in mannigfacher Weise gedeutet werden: jedenfalls soll mit den Ausdrücken die Allseitigkeit und Vollkommenheit der Liebe Gottes, ihre Intensität und Extension ausgedrückt werden, wie sie sich niemals und nirgends glänzender als im Kreuzestode Christi erwiesen hat. Durch das Kreuzholz werden dem Erlöser die Arme weit ausgebreitet zu einer Stellung, in welcher er die ganze Welt aufnehmen und an sein Herz drücken will.

5. Der heil. Thomas weist ferner nach, daß der Erlöser alle Leiden, zwar nicht gerade alle Arten, aber doch alle Gattungen der Leiden ausgestanden hat. „Alle Arten von Leiden mußte Christus nicht erdulden, denn manche Arten können gar nicht zusammen bestehen, wie im Feuer verbrannt, im Wasser ertränkt zu werden. Wir sprechen auch nur von Leiden, die ihm von außen verursacht wurden, denn körperliche Leiden aus inneren Ursachen, nämlich Krankheiten zu erleiden, war, wie wir früher sahen, seiner Würde nicht angemessen. Dagegen hat er alle Gattungen menschlicher Leiden erduldet. Dies kann in dreifacher Beziehung betrachtet werden: erstens von Seiten der Menschen, von denen er zu leiden hatte. Denn er hat gelitten von den Heiden und von den Juden, von Männern und Weibern, wie von den Mägden, welche den Petrus anklagten. Er hat auch gelitten von den Fürsten und ihren Dienern und vom Volke . . . Er hat gelitten von Freunden und Bekannten, wie von Judas, der ihn verrieth und von Petrus, der ihn verleugnete. Zweitens kann man an den Leiden betrachten, wie man zu leiden hat. Und da hat Christus durch seine Freunde gelitten, die ihn verließen, an seinem Rufe durch die Lästerungen, die gegen ihn geschleudert wurden, an seiner Ehre durch die Verspottungen und Verhöhnungen, die ihm angethan wurden, an seinem Eigenthum, indem er sogar der Kleider beraubt wurde. An seiner Seele durch die Traurigkeit, den Ekel und die Furcht, an seinem Leibe durch die Wunden und die Geißelung. Drittens kann man alle Glieder des

1) Ibid. q. 46, a. 4.

Leibes betrachten. Und so hat Christus gelitten an seinem Haupte durch die Dornenkrone, an seinen Händen und Füßen durch die Durchbohrung der Nägel, in seinem Angesichte durch Schläge und Anspeiung, und am ganzen Körper durch die Geiselschläge. Er hat auch an allen Sinnen seines Leibes gelitten: am Gefühl durch die Geißelung und Kreuzigung, am Geschmack, da er mit Galle und Essig getränkt wurde, am Geruch, da er an einem Orte, der Schädelstätte, wo die Leichname verwesen, an den Schandpfahl aufgehängt wurde, am Gehör durch die Gotteslästerungen und Spottreden, am Gesichte, da er die Mutter und den Lieblingsjünger anblickte [1])."

Darum kann man mit Recht sagen: die Schmerzen Jesu Christi waren größer als alle wirklichen oder möglichen Schmerzen eines Menschen. Ob sie auch größer waren, als die Leiden im Fegfeuer oder in der Hölle ist damit nicht gesagt. Der heil. Thomas, welcher jene excessive Größe der Leiden Christi darthut [2]), erklärt ausdrücklich, daß

---

1) Ibid. a. 5.

2) Uterque dolor (sensibilis et interior) in Christo fuit maximus inter dolores praesentis vitae. Quod quidem contingit propter quatuor: primo quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit laesio corporalis, quae acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est (art. praec.), tum etiam ex genere passionis, quia mors crucifixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scl. in manibus et pedibus, et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicuti hi qui gladio interficiuntur. — Doloris autem interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit dicens: Verba delictorum meorum (Ps. 21). Secundo specialiter casus Judaeorum et aliorum in ejus morte delinquentium et praecipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione. Tertio etiam amissio vitae corporalis, quae naturaliter horribilis est humanae naturae. — Secundo potest magnitudo ejus doloris considerari ex perceptibilitate patientis et secundum animam et secundum corpus. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum ejus corpus fuerit formatum miraculose operatione Spiritus S.; sicut et alia, quae per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora ut Chrysostomus dicit (hom. 21 in Joann. 1) de vino, in quod Christus aquam convertit in nuptiis: et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. — Tertio magnitudo doloris Christi potest considerari ex doloris et tristitiae puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior et etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis per quamdam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores: quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est ei proprium, sicut Damascenus dicit (Fid. orth. III, 15). — Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi

er keinen Vergleich mit den jenseitigen Strafen, „welche alle Leiden dieser Welt übertreffen", sondern nur mit den Leiden des Diesseits anstelle. Wenn die älteren Protestanten lehrten, Christus habe geradezu die Höllenstrafen erduldet, so ist diese Behauptung unbeweisbar, und die Begründung aus der Stellvertretung Christi für die Strafen der sündigen Welt beruht auf ihrer irrigen Rechtfertigungslehre.

6. Einem solchen übermäßigen Leiden entsprach denn auch eine überfließende Erlösung. Doch müssen wir nun genauer untersuchen, welche besondere Früchte die Erlösung brachte, und was damit zusammenhängt, in welcher speciellen Form die Erlösung ausgeführt wurde. Auch hier können wir in das unübersehbare Feld theologischer Erörterungen und Streitfragen Klarheit, Ordnung und Einfachheit am ehesten dadurch bringen, daß wir dem Gange des heil. Thomas uns anschließen.

Es unterscheidet der heil. Thomas fünf Momente im Erlösungswerke. Sein Leiden hat unser Heil bewirkt 1. per modum meriti; 2. per modum satisfactionis; 3. per modum sacrificii; 4. per modum redemtionis; 5. per modum efficientiae[1]). Von der letzteren Art der Erlösung haben wir früher[2]) schon gehandelt, wo wir von der übernatürlichen Kraft der allerheiligsten Menschheit, als des physischen und moralischen Werkzeugs der göttlichen Heilswirkung sprachen.

§. 385.

Die Erlösung im engeren Sinne als *redemtio*.

Wir beginnen darum hier mit der Erlösung im engeren Sinne, der redemtio als Loskauf der sündigen Menschheit aus der Gewalt des Teufels.

1. Unter diesem Gesichtspunkte stellen die heiligen Väter die Erlösung mit Vorliebe dar, so daß man behauptet hat, diese anthropomorphistische Anschauung entspreche den antiken Vorstellungen und socialen Verhältnissen, während die Scholastiker der mittelalterlichen abendländischen Denkweise entsprechend eine streng juristische Genugthuungslehre ausgebildet haben. An diesen letzteren tadelt man insbesondere, daß sie den inneren Geist der Erlösungsthat, die unendliche

---

patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumta voluntarie propter finem liberationis hominum a peccato, et ideo tantam quantitatem doloris assumsit, quae esset proportionata magnitudini fructus, qui inde sequebatur. — Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus.

1) 3. p. q. 48. a. 1—6. — 2) S. 749 ff.

Liebe Gottes übersehen. Solche Behauptungen werden dem wahren Sachverhalt nicht gerecht. Denn erstens haben die Scholastiker den Geist der Erlösung, die Liebe und die anderen Tugenden des leidenden Heilandes nicht übersehen, sondern, wie schon aus der obigen Darlegung der Ursachen für das Leiden Christi mit den eigenen Worten des heil. Thomas hervorgeht, sehr nachdrücklich hervorgehoben. An einer anderen Stelle bemerkt sogar der heil. Thomas, daß die Liebe das Feuer war, welches das Kreuzesopfer verzehrte. Selbst da, wo der heil. Thomas die Nachlassung der Sünden als besondere Wirkung der Erlösung behandelt, nimmt die Liebe den ersten Platz ein unter den verschiedenen Arten, wie das Leiden des Herrn unsere Sünden tilgt[1]).

Sie haben zweitens eine juristische Genugthuungslehre entwickelt, weil allerdings neben den übrigen Momenten der Erlösung auch eine der Gerechtigkeit Gottes entsprechende Sühne für die Sünde dargeboten ist. Diese Genugthuungslehre ist aber nichts anderes als die theologische Entwickelung der in der Loskaufstheorie enthaltenen Versöhnungslehre der Schrift und heiligen Väter. Denn der im Blute Christi gebotene Lösungspreis enthält zugleich die Besänftigung des Zornes Gottes, die Versöhnung des Sünders mit Gott: darauf kommt aber, wie wir sehen werden, die Genugthuung Jesu Christi hinaus. Wenn der Sohn Gottes die Strafe für unsere Sünden auf sich genommen, für uns gebüßt (τίειν), wie dies Schrift und Väter so oft wiederholen, so heißt doch das nicht anders, als er hat für uns genuggethan.

1) Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad caritatem, ut Apostolus dicit Rom. 5, 8: Commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum secundum illud Luc. 7, 47: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemtionis. Quia cum ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex diversitate membrorum consistens, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio per modum efficientiae, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum. 3. p. q. 49. a. 1.

Allerdings finden sich auch anthropomorphistische Momente in der Loskaufungslehre der Väter: so, wenn der Preis der Erlösung dem Teufel bezahlt sein soll, wenn ein förmlicher Kampf Christi mit dem Teufel und Besiegung desselben angenommen wird; noch mehr, wenn die heilige Menschheit als Köder dargestellt wird, der den Teufel in die Angel zu beißen verlockte. Man kann das Bildliche, das bei solchen Vergleichen mitspielt, um so weniger übersehen, als ein ähnlicher Kampf Christi und Triumph über den Tod von der christlichen Prosa und Poesie gefeiert wird. Aber diese Bilder haben eine sehr tiefe Grundlage.

2. Der Sündenzustand stellt nämlich eine recht harte und drückende Knechtschaft dar. „Wer sündigt, ist ein Knecht der Sünde," ist nicht allein von der bösen Gewohnheit zu verstehen, welche nach langem Lasterleben dem Sünder zur zweiten Natur wird und so ihn sittlich ohnmächtig macht, sondern vor allem wird der Sünder ein Sklave, Knecht der Sündenschuld selbst. Durch die Todsünde setzt er sich in Gegensatz zur sittlichen Ordnung und zum unendlichen Gute, womit ein Zustand unwiederbringlicher Verworfenheit verbunden ist. Aus sich ist der Sünder absolut unfähig, diesem Zustande der Verworfenheit zu entrinnen, er ist der Schuld unrettbar verfallen: er ist der Macht der Schuld und damit der Hölle verfallen. Der Fürst der Hölle, der Teufel hat als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit eine Gewalt über ihn, aus der ihn nur ein „Stärkerer" erlösen kann.

Der Teufel repräsentirt zugleich in seiner Person das Reich der Sünde, er ist die persönlich gewordene Sünde, und so kann man der Gewalt des Teufels zuschreiben, was eigentlich nur der Sünde selbst, ihrer Schuld und Strafe zukommt: ihrer unerbittlichen Gewalt verfallen heißt in die Gewalt des Fürsten der Finsterniß gerathen.

3. Wir wissen aber ferner aus der Offenbarung, daß durch die Sünde Adams dem Teufel auch reale Herrschergewalt in der Welt von Gott eingeräumt ist: er kann die Menschen zur Sünde versuchen, sie an Leib und Seele schädigen, ihre Leiber sogar vollständig in Besitz nehmen. Auch die leblose Natur steht durch den Sündenfall, wie dies die Exorcismen der Kirche voraussetzen, unter dem Einflusse des Fürsten dieser Welt. Darum sehen wir, daß gerade zur Zeit Christi der Teufel seine Macht, die nun gebrochen werden sollte, stärker denn je, besonders an den Besessenen, ausübte. Nun wurde ja allerdings durch Christus zunächst die Sünde und ihre Herrschaft überwunden, aber dieser Sieg war nach den angegebenen Beziehungen des Teufels zur Sünde, ein Sieg über den Teufel selbst. Der Kampf des Herrn gegen die Sünde und für das Reich Gottes

war ein Kampf gegen den Teufel, der sein Reich, die Herrschaft der Sünde auszubreiten sucht. Noch persönlicher wurde der Kampf dadurch, daß einerseits der Teufel als Versucher an den Heiland herantrat, daß er seine Werkzeuge zur Kreuzigung seines verhaßten Gegners anstachelte, andererseits der Heiland den „Starken" in seiner eigenen Festung[1]) angriff, ihn aus dem Leibe der Besessenen vertrieb.

4. Wenn somit der Herr auf den Titel des **Kriegsrechtes** hin die Gefangenen befreite, so brauchte er selbstverständlich kein Lösegeld mehr zu geben. Wenn dennoch Schrift und Väter von dem Lösegeld sprechen, so kann schon darum allein von einer Zahlung desselben an den besiegten Tyrannen nicht die Rede sein; dasselbe wurde vielmehr an Gott selbst entrichtet, der für dasselbe uns aus der Knechtschaft der Sünde und des Teufels entließ oder selbst befreite.

Ein neuerer Dogmatiker meint, man könne den **Menschen** als denjenigen ansehen, dem das Lösegeld zu zahlen war. „Eine andere Betrachtungsweise führt dazu, auch an den sündenbefangenen Menschen selber zu denken, dem der Lösepreis des stellvertretenden Opfers zu bezahlen war, damit er aus dem Wahn des Weltsinns und der Gottentfremdung herausgerissen, ahne, erkenne und bekenne, Gott **allein** sei gut, Gott, der die Welt trotz ihrer Gottentfremdung also liebte, daß er seinen eingebornen Sohn herabsandte, um sie durch alle Mittel und schließlich durch seinen Opfertod zu überzeugen, wie Gott die Seelen liebe, aber die Sünden hasse, wie er sie daher aus ihrer trügerischen Weltliebe zu retten und zu seiner allein heilig- und seligmachenden Gemeinschaft zurückzuführen bemüht sei . . . Der Weltsinn fordert die Offenbarung der göttlichen Liebe und Güte in ihrer alleinigen Macht, Heiligkeit und Seligkeit zu spenden, damit der Mensch den Wahn überwinde, die Welt und ihre Güter und Ideale seien das wahre Gut, nicht Gott; damit er zur bußfertigen Erkenntniß gelange, von der Sünde belastet zu sein und der Erlösung von Sündenwahn und Schuld wirklich zu bedürfen. Der sadduzäische Weltgeist forderte Jesu Blut, um aus seinem Opfer Gottes erbarmende Güte und die Macht der selbstlosen Güte überhaupt zu erkennen — während die Welt selbstsüchtig ist; der pharisäische Rigorismus forderte Jesu Blut, damit die Gerechtigkeit gesühnt werde — insbesondere durch Ueberwindung der pharisäischen Sünde, welche Selbstgerechtigkeit heißt und der Buße nicht bedarf[2])."

Diese Auffassung, welche freilich noch weit bildlicher sich herausstellen würde als die Zahlung des Lösegeldes an den unrechtmäßigen

---

1) Matth. 12, 29. — 2) **Schell**, Kath. Dogmatik, 3. Bd., S. 193 ff.

Gewalthaber, ist sehr geeignet, die ethische Seite der Erlösung neben der „juristischen" in ein helles Licht zu stellen. Wäre sie aber exclusiv gemeint, was zu den sonstigen Verwahrungen des Verfassers gegen rationalisirende Tendenzen nicht stimmte, nämlich den Erlösungswerth in diese ethische Seite allein verlegen zu wollen, so würde sie Gefahr laufen, die Erlösung in nestorianisch-pelagianischer Weise zu verflüchtigen, sie würde dieselbe nicht verinnerlichen, sondern gerade veräußerlichen, denn es ist uns in der Erlösung mehr geboten worden, als ein Beispiel der Liebe und Tugend.

Unsere Loskaufung besteht also vor allem darin, daß wir einerseits, kraft des Leidens Christi mit Gott ausgesöhnt, die Möglichkeit erlangt haben, von der Schuld der Sünde befreit zu werden, sodann der Strafgewalt des Teufels im Jenseits und seinen geistigen und leiblichen Anfechtungen im Diesseits so entrissen zu sein, daß, wenn wir nur wollen, er uns keinen Schaden zufügen kann[1]).

5. Eigens behandelt der heil. Thomas nochmals die Befreiung aus der Gewalt des Teufels unter den Folgen der Erlösung: „In Betreff der Gewalt des Teufels über die Menschen vor dem Leiden des Herrn ist dreierlei zu betrachten. Erstens von Seite des Menschen, der durch seine Sünde verdiente, in die Gewalt des Teufels überliefert zu werden, durch dessen Versuchung er überwunden worden. Zweitens von Seite Gottes, den der Mensch durch die Sünde beleidigt hatte, und der in seiner Gerechtigkeit den Menschen der Ge-

1) Per peccatum dupliciter homo obligatus erat, primo quidem servitute peccati, quia qui facit peccatum servus est peccati (Joann. 8, 34) et: A quo quis superatus est, hujus et servus est. (2 Petr. 2, 19.) Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei justitiam; et hoc est etiam servitus quaedam; ad servitutem enim pertinet, quod aliquis patiatur, quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. — Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a poena secundum illud: Peccata tua eleemosynis redime. (Dan. 4, 24.) Christus autem satisfecit non quidem pecuniam dando aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum seipsum scl. pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemtio. S. Thom. 3. p. q. 48. a. 4. — Quia redemtio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum non autem perrespectu ad diabolum, non erat pretium solvendum diabolo sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemtionis, non dicitur obtulisse diabolo sed Deo. Ibid. ad 3^m.

walt des Teufels überlassen hatte. Drittens von Seiten des Teufels, der in seinem durchaus boshaften Willen den Menschen an der Erlangung seines Heiles verhinderte.

„In Bezug auf den ersten Punkt ist der Mensch durch das Leiden Christi aus der Gewalt des Teufels befreit worden, insofern das Leiden Christi die Ursache der Nachlassung der Sünden ist. In Betreff des zweiten Punktes hat uns das Leiden Christi von der Gewalt des Teufels befreit, insofern er uns mit Gott wieder versöhnt hat. Das Dritte anlangend hat uns das Leiden Christi vom Teufel befreit, insofern der Teufel im Leiden Christi die ihm von Gott zugestandene Gewalt überschritt, den Tod Christi anstiftete, der doch dem Tode nicht unterworfen war, da er ohne Sünde war. Daher sagt Augustinus (De Trinit. XIII, 14): ‚Durch die Gerechtigkeit Gottes ist der Teufel besiegt worden, weil er ihn um's Leben brachte, obgleich er nichts Todeswürdiges an ihm fand. Und sicher ist es gerecht, daß die Schuldner, welche er gefangen hielt, frei entlassen wurden, da sie an den glauben, den er ohne alle Schuld um's Leben brachte[1]).'"

„Zwar kann der Teufel auch jetzt noch durch Zulassung Gottes den Menschen versuchen und ihm am Leibe schaden; aber dem Menschen ist durch das Leiden Christi das Heilmittel geboten, wodurch er sich gegen die Anfechtungen des Teufels schützen kann, um nicht dem ewigen Tode zu verfallen. Und auch vor dem Leiden Christi konnten alle durch den Glauben an das Leiden Christi dem Teufel Widerstand leisten[2])."

§. 386.

Das Verdienst der Erlösung.

Verdienst und Genugthuung Jesu Christi können nicht streng von einander geschieden werden. Nicht nur weil er durch dieselben Leistungen uns das ewige Leben und die dazu führenden Gnaden verdiente und zugleich uns mit Gott versöhnte, sondern auch darum, weil die Bedingungen zum Verdienen mit denen zum Genugthun theilweise zusammenfallen. Was der Genugthuung charakteristisch ist, das ist das Leiden, ein opus poenale, was geeignet ist, die Sünde, welche in einem unerlaubten Genuß besteht, als Gegengewicht aufzuheben. Dagegen hängt das Verdienst mehr von der Gottgefälligkeit des Werkes und der Person, die es verrichtet, ab, nämlich von dem Gnadenstande und der Liebe. Aber man sieht leicht, daß einerseits auch die Liebe und Gottgefälligkeit den Werth der

1) 3. p. q. 49. a. 2. — 2) Ibid. ad 2^m.

Genugthuung erhöht, und andererseits das Leiden die Liebe in besonderem Grade berührt; die Opferliebe ist ja die Seele der Buße und Genugthuung, und unter Menschen wenigstens die vollkommenste Liebe. Bei diesem innigen Zusammenhange zwischen Verdienst und Genugthuung bezeichnet man nicht selten mit Erlösungs-Verdienst (im weiteren Sinne) nicht nur den Anspruch auf Belohnung (Verdienst im engeren Sinne), den der Kreuzestod Christi erworben hat, sondern auch die durch Genugthuung erwirkte Versöhnung mit Gott. Wir handeln hier zunächst vom eigentlichen Verdienste oder vom Verdienste im engeren Sinne.

I. 1. Die Verdienstlichkeit der Werke Christi, insbesondere seines Leidens und Sterbens brauchen wir nicht besonders zu beweisen: wenn alle unsere guten Werke, im Stande der Gnade verrichtet, uns Anspruch auf Belohnung verleihen, dann gilt dies doch in unvergleichlich höherem Grade von den Werken Christi. Sie waren nicht blos im Stande unermeßlicher Gnadenfülle verrichtet, sondern durch die persönliche Union war der Mensch Christus unendlich gottgefällig; er besaß nicht blos die Würde angenommener Kinder Gottes, welche unseren Werken einen höheren Anspruch verleiht, sondern war der wahre Sohn Gottes selbst. Aber auch die Gesinnung, in der seine Werke verrichtet wurden, war die denkbar heiligste, und die Werke selbst waren in sich so vollkommen, daß ihnen der denkbar höchste sittliche Werth zukam. Es war also alles in der vollkommensten Weise gegeben, was den menschlichen Handlungen Anspruch auf Belohnung verleiht, d. h. sie verdienstlich macht.

2. Nun entsteht die Schwierigkeit, daß wir ein eigentliches Verdienst (de condigno) nur für uns selbst erwerben können, und Christus gerade die Belohnung, die wir verdienen, nicht mehr zu erwarten hatte, sondern schon besaß. Wir verdienen nämlich durch unsere guten Werke die Vermehrung der Gnade und die ewige Seligkeit. Christus besaß aber bereits die Fülle der Gnaden und die selige Anschauung seit dem ersten Augenblick seines Daseins. Also konnte er nicht für sich, sondern nur für Andere verdienen. Für Andere kann man nun allerdings de congruo Gnaden verdienen; aber das ist nicht das Verdienst im strengen Sinne des Wortes; und doch ist es dieses Verdienst, welches wir den Werken Christi weit mehr als den unsrigen beilegen müssen. Es war nämlich nicht blos der Barmherzigkeit und Güte Gottes angemessen (meritum de congruo), die Verdienste Christi zu belohnen, sondern es verlangte dies die Gerechtigkeit (meritum de condigno) jedenfalls mehr, als daß wir belohnt werden.

Was die erste Schwierigkeit anlangt, so konnte Christus aller-

dings für sich nicht die Seligkeit und die Vermehrung der Gnade verdienen, wohl aber alle jene Güter und Vorzüge, deren er sich für die Zeit seines Lebens entäußert hatte. Er konnte die Verherrlichung seines Leibes, seine Auferstehung, seine Leidensunfähigkeit, seine Herrschaft über alle Geschöpfe u. s. w. verdienen. Der heil. Thomas faßt alles, was Christus für sich selbst verdiente, unter dem Namen der Erhöhung zusammen und zeigt, wie jeder einzelnen Verdemüthigung des Herrn eine besondere Erhöhung entsprach[1]).

Freilich kam ihm auch dieses alles schon kraft der hypostatischen Union zu; aber das hinderte nicht, es auch noch zu verdienen und somit einen doppelten Anspruch darauf zu haben. Im Uebrigen ist es auch nicht, wie wir früher sahen, ganz undenkbar, daß Christus im ersten Augenblicke seines Lebens sich die Gnadenfülle und die selige Anschauung verdiente.

3. Daß Christus eigentlich nur für sich selbst verdienen konnte, ist nicht zu leugnen, wie auch wir für Andere nicht strenges Verdienst erwerben können. Aber selbst für uns können wir

---

1) Meritum importat quamdam aequalitatem justitiae: unde et Apostolus dicit (Rom. 4, 4), quod ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum. Cum autem aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plus, quam sibi debeatur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cum quis furatur unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur Exod. 22. Et hoc dicitur mereri, inquantum per hoc punitur ejus iniqua voluntas. Ita etiam cum aliquis sibi ex justa voluntate subtraxit, quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur quasi merces justae voluntatis. Et inde est, quod sicut dicitur Luc. 14, 2, qui se humiliat, exaltabitur. Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: Primo quidem quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat; secundo quantum ad locum, quia corpus ejus positum est in sepulcro et anima in inferno; tertio quantum ad confusionem et opprobria, quae sustinuit; quarto quantum ad hoc, quod traditus est humanae potestati . . . Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad gloriosam resurrectionem . . . Secundo quantum ad ascensionem in coelum: unde dicitur Ephes. 4, 9: Descendit primum in inferiores partes terrae: qui autem descendit, ipse est, qui et ascendit super omnes coelos. Tertio quantum ad consessum paternae dexterae et manifestationem divinitatis ipsius, secundum illud Is. 52, 13. Et Philipp. 2, 8 dicitur: Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus et omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur: Ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum. Quarto quantum ad judiciarium potestatem . . . 3. p. q. 49. a. 6.

nicht ohne Weiteres de condigno verdienen, weil von vornherein Gott nicht nach strenger Gerechtigkeit gegen uns verpflichtet sein kann. Es kommt endgültig auf eine gnadenreiche Anordnung Gottes an, daß er unsere Verdienste belohnen muß. Nun besteht aber eine solche Anordnung Gottes ganz besonders in Betreff des Verdienstes Christi für Andere. Man kann vielleicht sagen, daß auch ohne eine gnädige Acceptation von Seite Gottes die Werke des Gottmenschen nach Gerechtigkeit belohnt werden mußten (davon ist später bei der Genugthuung Christi eigens die Rede); aber für Andere konnte er nur nach einer Anordnung Gottes verdienen. Indem er ihn aber zum Stellvertreter und zum Haupte der Menschheit bestellte, sah er seine Werke als von den Menschen selbst verrichtet an: er verpflichtete sich, alles, was derselbe für die Menschen leistete, nach aller Gerechtigkeit in der Weise zu belohnen, daß er ihnen die Gnade und die Seligkeit als entsprechende Belohnung für die Leistungen Christi zu verleihen bereit war, und in Kraft der Verdienste Jesu Christi in jedem einzelnen Falle auch verleiht.

Der heil. Thomas erklärt dieses Verhältniß in folgender Weise: „Wie früher gesagt wurde [1]), ist Christus die Gnade nicht nur als einer einzelnen Person verliehen worden, sondern als dem Haupte seiner Kirche, sie sollte nämlich von ihm auf seine Glieder überfließen. Und darum verhalten sich die Werke Christi sowohl in Bezug auf ihn selbst, als auf seine Glieder wie sich die Werke eines anderen Menschen im Gnadenstand zu ihm selbst sich verhalten. Wer aber immer im Gnadenstande wegen der Gerechtigkeit leidet, verdient sich eben dadurch das Heil. Darum hat Christus durch sein Leiden nicht blos für sich, sondern allen seinen Gliedern das Heil verdient [2])."

„In Christus war die Gnade nicht blos wie in einem einzelnen Menschen, sondern wie in dem Haupte der ganzen Kirche, mit welchem alle geeinigt sind wie mit dem Haupte die Glieder, wodurch in mystischer

1) Wie Christus, entsprechend der dreifachen Stellung und Function des Hauptes (quoad ordinem, perfectionem et virtutem), das Gnadenhaupt seiner Kirche ist, hatte der heilige Lehrer q. 8. a. 1 erklärt: Primo secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius secundum illud (Rom. 8, 29): Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum secundum illud (Joann. 1, 14): Vidimus eum plenum gratiae et veritatis . . . Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae secundum illud (Joann. 1, 26): De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Et sic patet quod Christus convenienter dicitur ecclesiae caput.

2) 3. p. q. 48. a. 1.

Weise eine Person gebildet wird. Daher kommt es, daß das Verdienst Christi sich auch auf Andere erstreckt, insofern sie seine Glieder sind; wie auch in dem einen Menschen die Thätigkeit des Hauptes einigermaßen seinen Gliedern angehört; denn es hat die Sinne nicht blos für sich, sondern für alle Glieder[1])."

4. Und gewiß wenn das Mißverdienst Adams auf alle seine Nachkommen als die Glieder des Geschlechtes, dessen Haupt er war, übergehen konnte, dann noch weit mehr das Verdienst Christi auf die Glieder seines mystischen Leibes. Denn durch die Gnade kann eine innigere Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern hergestellt werden, als durch fleischliche Abstammung. Der Apostel erklärt ja ausdrücklich, daß die Gerechtigkeit und Gnade, die uns durch Christus zu Theil geworden ist, die Verdammniß übertrifft, welche uns die Sünde Adams gebracht hat[2]).

Gewiß findet die Anrechnung des Verdienstes für Andere weit eher unsere sittliche Billigung als die Uebertragung der Schuld: wir finden es weit eher der Gerechtigkeit angemessen, einen Menschen zum Vertreter für Andere in Bezug auf Belohnung, als in Bezug auf Bestrafung zu bestellen[3]).

II. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen hatte das Verdienst Jesu Christi einen unendlichen Werth.

1. Der Sache nach ist dieser Satz eine Grundvoraussetzung der christlichen Soteriologie, wie sie sich in der heiligen Schrift und in der Ueberzeugung aller Christen ausspricht. Darnach gibt es keine Gnade und Hilfe, die wir nicht durch die Verdienste Jesu Christi erhalten könnten, keine noch so schweren und noch so zahlreichen Sünden, deren Verzeihung wir nicht durch die Verdienste Jesu Christi erlangen könnten. Sehr bezeichnend nennt der heil. Cyrillus v. Al. das Opfer des Lebens Christi ein ἀντάλλαγμα πάντων ἀντάξιον. Das setzt aber voraus, daß der Schatz der Verdienste nicht erschöpft werden kann. Unerschöpflich aber kann er nur sein, wenn er unendlich ist.

2. Das läßt sich auch aus der Natur der Sache ganz evident nachweisen. Die Größe des Verdienstes hängt ab von zwei Momenten: erstens von der sittlichen Güte des geleisteten Werkes, zweitens von der Würde der Person, die es leistet. Aus ersterem Grunde ist z. B. der Tod für den Glauben ein weit verdienstlicheres Werk als

---

1) 3. p. q. 19. a. 4. — 2) Röm. 5, 12 ff.

3) Peccatum singularis personae non nocet nisi sibi ipsi; sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propaginem derivatur: et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra. Ibid. ad 1m.

Almosengeben. Doch ist freilich auch hier nicht so sehr das Werk an und für sich zu betrachten, sondern die Gesinnung, d. h. die Liebe, aus der es verrichtet wird; dieselbe kann einem geringfügigen Werk ein höheres Verdienst verleihen, als es ein ruhmvolles Werk ohne große Liebe Gottes erwirbt. Nun waren zwar die Werke Christi sowohl in sich betrachtet die sittlich vollkommensten: er gab sein Leben aus Gehorsam gegen den Vater hin; sie waren auch von der vollkommensten Liebe Gottes beseelt: aber endlich war nach dieser Seite hin ihr Werth immerhin. Anders wenn wir die Person betrachten, welche verdiente. Unsere Person kann nur dadurch unseren Werken Werth und Verdienst in der übernatürlichen Ordnung verleihen, daß wir sie als Kinder Gottes im Stande der Gnade verrichten. Je vollkommener der Gnadenstand, desto verdienstlicher ist ein jedes gute Werk. Nun aber besaß Christus die Fülle der Gnaden, er besaß sie in einem wahren Sinne in unendlichem Grade. Also war auch die Verdienstlichkeit seiner Werke in einem wahren Sinne unendlich.

Noch mehr: er besaß die substantielle Heiligkeit in der gratia unionis. Diese Gnade ist aber die denkbar höchste Gnade, die innigste Einigung mit Gott. Es kann über sie hinaus keine größere Gnade geben: sie ist also in einem wahren Sinne unendlich. Also auch das Verdienst, das auf sie sich stützt.

Aber die Person Jesu Christi selbst beeinflußt ganz direct die Verdienstlichkeit seiner Werke. Denn wenn dieselben auch von der menschlichen Natur ausgehen und ausgehen müssen, da Gott als solcher bei Gott nichts verdienen kann, so ist es doch wahr, daß die göttliche Person es ist, welche diese Werke in seiner menschlichen Natur verrichtet. Alles aber, was Gott thut, sei es, daß er es in seiner göttlichen Natur, sei es, daß er es in seiner menschlichen Natur thut, ist von Gott gethan und also von göttlichem, d. h. unendlichem Werthe. Freilich, was er als Gott in seiner göttlichen Natur thut, ist in doppelter Hinsicht unendlich werthvoll, während das Thun und Leiden in der menschlichen Natur immer eine endliche Seite darbieten muß.

Wenn man dagegen einwenden wollte, es könne aber doch ein Unendliches nicht größer sein als ein anderes; was unendlich sei, müsse es unter jeder Rücksicht sein: so antworten wir mit einem oft wiederholten Satz des heil. Thomas: Was unter einer Rücksicht unendlich ist, kann unter einer anderen endlich sein. Das schlechthin Unendliche, Gott, muß freilich unter jeder Rücksicht unendlich sein, nicht aber das relativ Unendliche: eine Linie kann nach einer Richtung begrenzt, nach der anderen unbegrenzt sein.

3. Wenn einige neuere Theologen (Günther u. A.) die Unendlichkeit der Verdienste Jesu Christi leugnen, weil nicht Gott, sondern

der Mensch Jesus Christus die Verdienste erwerben mußte, so ist diesem Einwand durch Obiges bereits begegnet. Freilich hat auch Scotus die Unendlichkeit des Erlösungsverdienstes bestritten, aber auf ihn können sich diese Theologen nicht berufen, da er die Unendlichkeit nicht schlechthin leugnet, sondern sie nur als etwas den Werken Christi Aeußerliches faßt [1]). Allerdings kommt noch dazu, daß er blos ein meritum de congruo, von der Acceptation Gottes abhängiges Verdienst anerkennt, wovon bei der Genugthuung Christi mehr zu sagen ist.

Was aber das Erstere anlangt, so verwechselt Scotus das physische oder auch rein sittliche Sein der Handlung mit ihrer Gottgefälligkeit und Verdienstlichkeit. Allerdings bleibt die Persönlichkeit des Logos dem Acte seiner Menschheit in sich betrachtet äußerlich, aber ihr Werth, ihre Verdienstlichkeit ist innerlich durch die Unendlichkeit der Person, welche ihn setzt, bedingt. Dieser Act ist nun in sich so werthvoll, daß es nicht von einer bloßen Acceptation Gottes abhängt, daß er unendlich Vielen zu Nutzen kommen kann, sondern es besteht zwischen der Leistung und dem Lohne vollkommene Proportion; und darum muß Gott nach Gerechtigkeit den Lohn geben, d. h. das Verdienst Christi ist ein meritum de condigno. Wenn wir dazu noch eine Acceptation von Seiten Gottes fordern, welche übrigens in der Bestellung Christi als Mittler gegeben ist, so „vollstreckt Gott durch diese Bestimmung nur, was in der von seiner Weisheit ursprünglich gesetzten Ordnung der Dinge gegründet ist.“ (Kleutgen.) „Unter der thatsächlich zweifellosen, in der Sendung und Beauftragung Christi zur Erlösung der Welt von selbst gegebenen Voraussetzung, daß Gott Christum als Vertreter der sündigen Menschheit anerkannt oder eingesetzt und die Nachlassung der gesühnten Sünde Christo als Lohn seines Opfers in Aussicht gestellt und versprochen hatte . . . — in dieser Voraussetzung ist die Annahme der Genugthuung von Seiten Gottes nicht blos ein nothwendiger Act der Treue, sondern auch wahrer Gerechtigkeit, weil seinem gerechten Anspruch auf Genugthuung vollauf entsprochen ist.“ (Scheeben.)

Doch hängt diese Frage mit der Verdienstlichkeit der Werke überhaupt, zu welcher manche Theologen gar keine Acceptation für nöthig halten, Andere sie allein von der Acceptation abhängig machen, noch Andere den inneren Werth der Handlung mit der Acceptation verbinden, und

1) Quantum ad sufficientiam dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus . . . Ex formali ratione sui non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare potuit Deus acceptare illud in infinitum, scl. extensive pro infinitis. In l. III. d. 19. q. 1.

insbesondere auch mit dem Werthe der Genugthuung Jesu Christi auf's innigste zusammen, weßhalb wir im Folgenden den Streitpunkt zu berühren mehr Veranlassung haben.

§. 387.

Die Genugthuung Jesu Christi.

Es muß gerechtes Staunen erregen, wenn auch katholische Theologen die alte Behauptung wiederholen, Anselm von Canterbury habe die Satisfactionstheorie eingeführt und die Scholastik habe dieselbe mit einigen Modificationen unbedenklich angenommen.

I. Der Gedanke, welcher der Genugthuungslehre zu Grunde liegt, ist eine fundamentale Wahrheit des Christenthums, die in Schrift, Tradition und in der Ueberzeugung aller Gläubigen sich auf's bestimmteste ausspricht.

1. Denn wenn Christus uns von der Sünde befreit hat, wenn er sein Blut für unsere Sünden vergossen, wenn er uns durch seinen Kreuzestod mit dem Vater ausgesöhnt hat, wenn er der Hohepriester ist, der für uns in das Allerheiligste eingegangen, uns zu erlösen und zu heiligen, wenn er den Schuldbrief, der gegen uns lautete, an sein Kreuz geheftet[1]), wenn er sich als ἀντίλυτρον für uns hingegeben[2]), wenn durch ihn uns Leben und Gnade in gleicher oder überschwänglicher Weise geworden, wie durch Adam Tod und Schuld[3]): so heißt das für jeden Unbefangenen, wenn man nur weiß, was Genugthuung bedeutet, doch nichts anderes, als Christus hat durch seinen Tod für unsere Sünden genuggethan.

Am anschaulichsten, eingehendsten und emphatischesten hat der Prophet Isaias (K. 53) die genugthuende Function des leidenden Messias schon den Juden vor Augen gestellt.

V. 1. Quis credidit auditui nostro? et brachium Domini, cui revelatum est. 2. Et ascendet sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti: non est species ei neque decor: et vidimus eum et non erat aspectus, et desideravimus eum. 3. Despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem: et quasi absconditus vultus ejus et despectus, unde nec reputavimus eum. 4. Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit: et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo et humiliatum. 5. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra: disciplina pacis nostrae super eum et livore ejus sanati sumus. 6. Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam

---

1) Kol. 2, 14. — 2) 1 Petr. 1, 18. Ephes. 1, 7 u. s. w. — 3) Röm. 5, 12.

suam declinavit: et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. 7. Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum: sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum. 8. De augustia et de judicio sublatus est: generationem ejus quis enarrabit? Quia abscissus est de terra viventium: propter scelus populi mei percussi eum. 9. Et dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua: eo quod iniquitatem non fecerit, neque dolus fuerit in ore ejus. 10. Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate; si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. 11. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur: in scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos et iniquitates eorum ipse portabit. 12. Ideo dispertiam ei plurimos: et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est: et ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit.

Wir können hier voraussetzen, daß die Stelle auf den Messias geht, wie sie ja das N. T. ausdrücklich auf ihn bezieht. Darnach werden uns die Früchte des Leidens des Messias sehr ausführlich dargestellt: außer seiner eigenen Herrlichkeit und Herrschaft (V. 9—12) die Rechtfertigung der Seinigen, seiner Anhänger, seines Samens. Die Sünden und deren Folgen, welche wir zu tragen hätten, hat er auf sich genommen, sind ihm von Gott auferlegt worden. Er hat Arges gelitten nicht für seine Sünden, sondern schuldlos und freiwillig hat er für unsere Sünden gelitten und uns so davon befreit. Die Strafen also, die wir für unsere Sünden verdient hatten, hat Christus auf sich genommen und uns dadurch von der Sünde befreit: das heißt aber nichts anderes als: Christus hat für unsere Sünden Genugthuung geleistet.

2. Dies wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir das Wesen der Sünde und der Genugthuung etwas genauer betrachten, wie es die Scholastiker nach Vorgang des heil. Anselmus gethan. Das Besondere beim heil. Anselmus liegt darin, daß er in der Sünde die Ehrenkränkung hervorhebt und dem entsprechend auch die Genugthuung als Ehrenersatz auffaßt. Es wird sich aber zeigen, daß die Satisfactionstheorie nicht nothwendig auf diese besondere Betrachtungsweise gestützt werden muß. Er ist darin zu weit gegangen, daß er einen solchen Ehrenersatz, und zwar einen adäquaten, für absolut nothwendig zur Nachlassung der Sünden erachtete, und darum auch die Menschwerdung für nothwendig erklären mußte.

Man kann die Sünde hauptsächlich unter zwei Gesichtspunkten betrachten: Erstens als Empörung gegen den heiligsten Willen

Gottes und als Abwendung vom unendlichen Gute. Diese doppelte Rücksicht ergibt sich aus der doppelten Seite der Sittlichkeit, der die Sünde entgegengesetzt ist. Es ist eben erstens ein unendliches Gut, unser letztes Ziel, welches wir durch die sittlich gute Handlung erstreben müssen; es ist sodann ein absolut heiliger, verehrungswürdiger, allmächtiger Wille, dessen Gebot uns in der sittlichen Handlung entgegentritt. Durch die (schwere) Sünde nun mißachtet der Mensch diesen heiligen Willen, er stößt das unendliche Gut von sich. Dieser Zustand der Empörung gegen den heiligsten Willen und des Verlustes des Endzieles constituirt die auch nach der sündigen That fortdauernde Schuld der Sünde (reatus culpae). Von ihr unterscheidet sich die Strafe (reatus poenae), die als Folge des reatus culpae angesehen werden muß, wenn sachlich beide auch zum Theil zusammenfallen. Die Strafe ist ein Uebel des Menschen, die Schuld wie die Sünde ist als solche eine Verletzung Gottes, eine Schädigung seiner Ehre, also in gewissem Sinne ein Gott angethanes Uebel. Die Abkehr vom unendlichen Gute ist als solche Sünde, Schuld; aber zugleich besagt dieselbe Verlust des letzten Zieles für den Menschen und ist also zugleich die entsprechendste Strafe.

Betrachten wir zunächst die Sünde als Widersetzlichkeit gegen den heiligsten Willen Gottes. Der Sünder erhebt durch diese Widersetzlichkeit seinen Willen gegen den absolut höchsten und auctoritativen Willen Gottes. Darin liegt eine schreiende Unordnung, welche von der göttlichen Gerechtigkeit mit absoluter Nothwendigkeit beseitigt werden muß. So weit müssen wir dem heil. Anselm beistimmen: dieser Zustand der Verletzung des heiligsten Willens Gottes muß von der Heiligkeit Gottes beseitigt, der Zustand der Unordnung, in welcher der endliche, geschaffene Wille sich gegen den allmächtigen Willen erhebt, der ihn in's Dasein setzt und erhält, darf von der Gerechtigkeit Gottes nicht geduldet werden. Dieser empörerische Wille muß so weit herabgedrückt werden, als er sich über seine Stellung erhoben hatte. Der Wille wird aber dadurch gedemüthigt, herabgedrückt, daß ihm ein Gut genommen wird, wornach er naturgemäß strebt, oder daß er ein Uebel leiden muß, was er an und für sich nicht zu leiden brauchte. Ließ sich ja der Wille doch auch nur dadurch zur Sünde verleiten, daß er ein ihm nicht zukommendes Gut, einen Genuß, einen Vortheil erwartete, oder ein Uebel vermeiden wollte. Es will also die Ordnung, die Gerechtigkeit, welche Gleichheit schafft, daß ihm ein Gut entzogen, ein Uebel zugefügt wird. Der Verlust eines Gutes aber und das Erdulden eines Uebels wegen eines sittlichen Vergehens zum Zwecke, die darin liegende Unordnung nach Vorschrift der Gerechtigkeit aufzuheben, ist die Strafe im eigentlichsten Sinne des

Wortes. Dieselbe kann auch noch andere Zwecke haben, wie: Besserung des Schuldigen, Abschreckung, Sicherung der Gesellschaft u. s. w.: aber das sind immer der Gerechtigkeit untergeordnete Momente der Strafe, welche vor allem ihre Beziehung zur sittlichen Ordnung wahren muß.

Nun kann freilich der Sünder jene Unordnung, die er gestiftet hat, dadurch selbst aufheben, daß er sich selbst verdemüthigt, daß er seinen rebellischen Willen so weit verdemüthigt, herabdrückt, als er sich ungebührlich erhoben hatte. Er kann die von der Gerechtigkeit geforderte Strafe (poena) an sich selbst durch Buße (poenitentia) vollziehen. Er kann spontan die Leiden über sich nehmen, welche die Gerechtigkeit über ihn verhängen mußte, die Genüsse und Vortheile sich entziehen, deren ihn die Gerechtigkeit berauben mußte. Das kann er nicht nur, sondern er ist auch dazu verpflichtet: die Buße ist nicht minder als die Bestrafung ein nothwendiger Act der Gerechtigkeit.

Es fragt sich nun aber, ob damit die Strafe überflüssig geworden, und, was noch wichtiger ist, ob damit die Sünde selbst aufgehoben ist. Unter Umständen mag in dieser selbstübernommenen Strafe, in der Buße für die Kränkung, welche die Ueberhebung des untergebenen Willens gegen den höheren verursachte, ein Aequivalent geboten sein, also für die Schuld hinreichende Genugthuung geleistet sein. Handelt es sich aber um eine schwere Beleidigung Gottes durch die Todsünde, so ist der Sünder nicht im Stande, so Genugthuung zu leisten, daß damit die entsprechende Strafe, noch weniger die Schuld der Sünde aufgehoben wäre.

Die Beleidigung nämlich, welche der Majestät Gottes durch die schwere Sünde zugefügt wird, ist ihrer Natur nach unendlich; also die Schuld durch eine endliche Genugthuung unbezahlbar. Denn die Schwere der Beleidigung wächst im graden Verhältnisse mit der Würde der Person des Beleidigten. Sie hängt auch von der Beleidigung selbst, sowie von der Stellung des Beleidigers ab. Aber diese beiden Momente sind nicht so ausschlaggebend, wie die Person des Beleidigten. Allerdings hängt viel von der Art und Beschaffenheit der Beleidigung ab: dieselbe kann so unbedeutend sein, daß sie kaum Beachtung verdient, andererseits so empörend, daß sie den Unwillen nicht blos des Beleidigten, sondern auch aller Nichtbetheiligten erweckt. Aber selten wird sie so enorm sein, daß nicht ein Ersatz durch Genugthuung des Beleidigers geboten werden könnte. Im Gegentheil, der Beleidigte, wenn er selbst dem Sittengesetze unterworfen ist, und das ist jedes Geschöpf, jedes endliche Wesen — muß die Beleidigung, die er selbst erlitten hat, nach entsprechender Genugthuung nachsehen. Es hängt auch die Schwere der Beleidigung von der Person des

Beleidigers ab, aber in so unberechenbarer Weise, daß man zwischen der Stellung des Beleidigers und der Größe der Kränkung keine strenge Proportionalität behaupten kann. Nach einer Seite hin kann die Beleidigung empfindlicher sein, weil sie von einem sehr geringen Menschen, nach der andern, gerade weil sie von einem hochgestellten Manne zugefügt wurde.

Als sicherer Maßstab zur Beurtheilung der Schwere der Beleidigung bleibt also die Größe der beleidigten Person. Ist dieselbe von unendlicher Würde, so ist auch die Schuld der Beleidigung eine unendliche. Darum ist jede schwere Beleidigung Gottes unendlich schuldbar und strafwürdig. Sie verlangt also nach Gerechtigkeit eine unendliche Strafe. Eine solche kann aber der Sünder nicht abbüßen. Er kann wenigstens kein intensiv unendliches Uebel erleiden; nur dadurch, daß er extensiv unendliche Peinen leidet, d. h. die ganze Ewigkeit hindurch gestraft wird, duldet er eine seiner unendlichen Schuld entsprechende Strafe. Es kann also niemals der Zeitpunkt eintreffen, wo er für seine Sünde genügend gebüßt hat. Er kann also auch keine Genugthuung auf sich nehmen, durch welche er von der Strafe der Sünde frei würde.

Nun braucht der beleidigte Gott allerdings nicht nach strenger Gerechtigkeit zu verfahren. Er kann die Sünde ohne alle Genugthuung verzeihen. Es braucht der Sünder nur seinen rebellischen Willen wieder zurückzunehmen und seinen Ungehorsam zu bereuen, und Gott kann ihm verzeihen. Ich sage: Er kann ihm verzeihen; denn man darf nicht glauben, daß mit der Reue die Nachlassung unmittelbar verbunden sein müsse. Thatsächlich ist es freilich so, aber nur in Folge der Barmherzigkeit Gottes und in Folge der Verdienste und Genugthuung Jesu Christi. Denn die durch die actuale Sünde contrahirte habituelle Schuld wird durch unsere Bekehrung nicht beseitigt: es wird nur das Hinderniß beseitigt, welches der Möglichkeit der Verzeihung im Wege steht. Es könnte allerdings die Barmherzigkeit Gottes nach der Abwendung des Willens von der Sünde und der Hinordnung zu Gott durch die Reue Schuld und Strafe erlassen. Er könnte sich auch mit den geringwerthigen Leistungen des Sünders begnügen, oder wenn er mehr verlangen wollte, könnte er die Leistungen eines unschuldigen, ihm höchst wohlgefälligen Geschöpfes als unvollkommene Genugthuung annehmen.

Sollte aber für die Sünde adäquate Genugthuung geleistet werden, so mußte sie unendlich sein, d. h. von einem Wesen von unendlicher Würde geleistet werden. Also Gott allein konnte für die schwere Sünde entsprechende Genugthuung leisten. In der göttlichen Natur kann er aber nicht verdienen, noch weniger durch ein opus poenale genugthun. Er mußte also eine geschaffene Natur annehmen, welche das

genugthuende Werk zu vollbringen im Stande war, dem aber durch die Würde der göttlichen Person eine unendliche Sühnekraft innewohnt.

Daß gerade eine menschliche Natur angenommen wurde, war für die adäquate Genugthuung nicht absolut nothwendig. Da aber die Genugthuung von einem Stellvertreter der Menschheit geleistet werden sollte, so war ein Mensch der natürlichste Stellvertreter und Mittler zwischen Gott und dem Menschen: so kann man mit mehr Recht sagen, daß der Mensch selbst für die menschliche Sünde Genugthuung geleistet hat.

3. Die Unendlichkeit der Schuld in der Todsünde kann man auch aus der Größe der Unordnung, welche sie durch Auflehnung gegen den Willen Gottes stiftet, ermessen. Die Unordnung ist um so größer, je höher der Wille steht, gegen den sich der niedrigere, untergebene Wille erhebt. Es ist eine größere Unordnung, sich gegen den Willen des Fürsten, als gegen den eines Beamten, gegen den Willen eines höheren Vorgesetzten, als gegen den eines niedrigeren zu erheben. Gottes Wille steht aber unendlich über dem des Geschöpfes. Also liegt eine unendliche Unordnung in der Todsünde. Man möge nicht sagen, dies beweise auch für die läßliche Sünde; dieser kommt aber doch sicher keine unendliche Strafwürdigkeit zu. Also scheint unsere Beweisführung zu viel und demnach Nichts zu beweisen. Dieses Bedenken ist durchaus unbegründet. Denn die läßliche Sünde ist nicht schlechthin gegen den Willen Gottes. Dieselbe bewahrt die Liebe Gottes, die Hinrichtung des Menschen auf das letzte Ziel, während sie allerdings einen Schritt praeter viam thut. Sie ist also nicht schlechthin contra, sondern praeter voluntatem Dei. Schon der Begriff der geringeren Sünde enthält auch den der geringeren Unordnung, schließt also die Unendlichkeit begrifflich aus.

Eine unendliche Unordnung nun, wie sie in der Todsünde liegt, kann nur durch eine unendliche Strafe wieder gut gemacht werden. Also besteht wieder die Nothwendigkeit einer Genugthuung von unendlichem Werthe, wenn die Sünde durch entsprechende Sühne nachgelassen werden soll.

Aber an diese Beweisführung könnte nun ein Vertheidiger des heil. Anselm anknüpfen, um auch die absolute Nothwendigkeit einer solchen Genugthuung zu beweisen. Der Heilige betont in der That die Unordnung, welche fortdauerte, wenn Gott nicht adäquat die Sünde bestrafte, bezw. nicht adäquate Genugthuung leistete. Er sagt, Gott könne diesen Zustand ebensowenig bestehen lassen, als er zu lügen vermöge. Quapropter si non decet Deum aliquid injuste et inordinate facere, non pertinet ad ejus libertatem aut benig-

nitatem aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo, quod abstulit, impunitum dimittere[1]).

Darauf ist zu erwiedern, daß allerdings die Strafe und Genugthuung nicht erlassen werden kann, so lange der unordentliche Wille des Menschen fortdauert. Ist derselbe aber zurückgenommen und die That bereut, dann steht die Sache ganz anders. Freilich ist die Schuld der Sünde nicht eo ipso dadurch beseitigt, daß der sündhafte Wille sich bekehrt; und so lange die Schuld bleibt, besteht für die Gerechtigkeit Gottes auch die Nothwendigkeit der Strafe. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß Gott jene Schuld, welche wesentlich in einer Verletzung der Rechte Gottes besteht, nicht aus Barmherzigkeit nachlassen könne, daß er lediglich seine Gerechtigkeit walten lassen müsse. Der heil. Anselm meint allerdings, das hieße „den mit der Makel der Sünde befleckten Menschen ohne Abwaschung, d. h. ohne alle Genugthuung wieder in's Paradies zurückführen." Aber wir leugnen, daß der ohne Genugthuung begnadigte Sünder mit der Makel der Sünde behaftet bleibe; er wird eben durch die Verzeihung, welche ihm Gott angedeihen läßt, rein gewaschen.

4. Die Unendlichkeit der Schuld läßt sich auch recht klar aus der fundamentalsten Bestimmung der Todsünde als Abwendung des Menschen von seinem letzten Ziele erkennen. Diese Abwendung schließt unmittelbar eine unendliche Strafe ein: denn wer sich von seinem letzten Ziele abwendet, geht dessen verlustig; der Todsünder verliert das höchste Gut, in welchem seine Seligkeit, sein Endziel besteht. Diese unendliche schwere Strafe setzt auch eine unendliche Schuld voraus, die ja auch darin gegeben ist, daß der Sünder sich in positiven Gegensatz zum unendlichen Gute setzt, eine wahre Feindschaft gegen das höchste und heiligste Gut unterhält, worin eben die Schuld der Sünde besteht. Er kann freilich diese Abwendung von Gott zurücknehmen und sich wieder zu seinem letzten Ziele hinwenden, aber damit wird das unendliche Unheil, das seine That angerichtet, nicht aufgehoben: dieses Unheil kann nicht vom Menschen, sondern nur von Gott selbst dadurch wieder gehoben werden, daß er ihm von neuem ein freundschaftliches Verhältniß zum unendlichen Gute gewährt, daß er ihm die Möglichkeit wieder verleiht, das verscherzte Ziel zu erstreben. Diese Möglichkeit wieder zu gewähren ist Gott durchaus nicht verpflichtet: er kann den Menschen in jenem an und für sich unwiederbringlichen Zustande des Unheils belassen, den der Mensch mit aller Klarheit gewollt hat. Es ist blos die Güte Gottes, welche ihn dem Verderben entreißen kann. Dies aber nach dem Gesagten mit oder

1) Cur Deus homo l. I. c. 11.

ohne Genugthuung. Soll aber letztere adäquat sein, so muß sie, dem unendlichen Unheil entsprechend, das die Sünde als Schuld und als Strafe angestiftet hat, auch unendlich sein. Eine solche kann aber nur Gott selbst leisten, der zu diesem Zwecke Mensch werden mußte. Dies ergibt sich übrigens auch noch aus dem Stande, in welchen der erlöste Sünder wieder eingesetzt werden sollte.

5. Wenn der Mensch auch nur Nachlassung der Sünden erlangen sollte, mußte das Erlösungswerk unendlichen Werth haben. Thatsächlich sollte aber durch die Erlösung auch der übernatürliche Zustand der Menschheit wieder hergestellt werden. Der übernatürliche Gnadenstand ist aber von solcher Erhabenheit, daß er die gesammte geschaffene Welt, ja alle möglichen Creaturen an Werth und Vollkommenheit übertrifft. Es ist aber klar, daß nur ein Werk von unendlichem Werthe diese alle endlichen Werthe weit übertreffenden Güter als Belohnung verdienen konnte.

Dazu kommt schließlich noch, daß die Genugthuung und das Verdienst Christi unendlich Vielen zu Theil werden kann. Was zunächst die persönlichen Sünden anlangt, so wissen wir, daß es keine auch noch so große Sünde gibt, welche nicht durch das Leiden Christi gesühnt wäre, daß die Zahl der Sünden der Menschen ohne Maß wachsen kann, und doch die Erlösung nicht erschöpfen könnte. Es gibt keine noch so große Gnade, es gibt keine noch so große Anzahl von Gnaden, welche die Menschen nicht durch das Verdienst Jesu Christi erlangen könnten. Das setzt aber eine unbeschränkte Genugthuung, ein unendliches Verdienst voraus.

Vor allem sollte aber die Genugthuung Christi die Erbsünde tilgen. Die Erbsünde schließt aber eine gewisse extensive Unendlichkeit ein: alle von Adam abstammenden Menschen, deren Zahl dem Gesetze der Fortpflanzung gemäß ohne Grenzen ist, waren der Erbsünde unterworfen. Es muß also auch die Erlösung einen Werth besitzen, daß sie alle möglichen, von Adam abstammenden Menschen zu befreien vermag; sie muß einen unbegrenzten Werth haben. Oder wer wird den Gedanken ertragen: Das Menschengeschlecht müsse einmal aufhören, weil für die folgenden Generationen das Verdienst der Erlösung nicht mehr ausreiche?

II. Wir können also den Satz als bewiesen betrachten: Das Erlösungswerk mußte einen unendlichen Werth haben, wenn es diejenigen Wirkungen haben sollte, welche es nach der Offenbarung hat; und insbesondere mußte die Genugthuung des Erlösers unendlich sein, wenn Gott adäquate Sühne für die Sünden der Menschen geleistet werden sollte. Eine solche Genugthuung konnte aber nur der Gottmensch leisten.

Diese letztere Schlußfolgerung wird von **Scotus** heftig bestritten.

1. Er ist der Ansicht, daß auch ein bloßer Mensch, der ohne Sünde und mit Gnaden ausgerüstet von Gott als Erlöser bestellt worden wäre, für uns hinreichend hätte genugthun können[1]). Denn so groß die Beleidigung ist, welche die Sünde enthält, so groß ist auch die Ehre, welche die guten Werke des Menschen Gott erweisen. Und man kann, um diesen Grund zu verstärken, hinzufügen: Die Unendlichkeit der Schuld ist keine absolute, sondern nur eine objective, sie wird wegen des Objectes, gegen das sie gerichtet wird, als unendlich angesehen. Also braucht auch die Verdienstlichkeit der Genugthuung nicht subjectiv, sondern nur objectiv unendlich zu sein. Das ist sie ja aber auch, wenn sie auf die Verherrlichung Gottes gerichtet ist; die Liebe zum **unendlichen** Gute verleiht diesem Acte einen über die subjective Vollkommenheit desselben unermeßlich erhabenen Werth. Durch ihn verdient man sich die Seligkeit im unendlichen Gute. Noch leichter scheint sie also das „unendliche" Uebel, das in der Sündenschuld liegt, beseitigen zu können.

Darauf ist zu antworten: Wenn, wie Scotus meint, der Werth der Genugthuung durch die Acceptation derselben von Seiten Gottes bestimmt wird, dann kann allerdings auch die Genugthuung eines Geschöpfes für eine unendliche Schuld angenommen werden; aber eine adäquate Genugthuung wäre das nie und nimmer. Eine solche muß einen inneren Werth haben, der die Unendlichkeit der Schuld aufwiegt und beseitigt. Ein Geschöpf kann aber seinem Werke, wenn es dasselbe auch auf ein noch so hohes Ziel bezieht, und wenn es auch mit noch so viel Gnaden ausgestattet ist, einen unendlichen Werth nicht geben. Freilich hat der Act, durch den man sich dies unendliche Gut verdient, einen objectiv unendlichen Werth und wiegt also in gewissem Sinne die unendliche Schuld auf: der Unwerth der letzteren ist nicht größer als der Werth der ersteren. Aber es handelt sich hier nicht um Verdienst im engeren Sinne, sondern um Genugthuung. Für sich selbst, aber nicht für Andere kann der Mensch, wenn ihm bereits die Schuld nachgelassen ist und er im Stande der Gnade sich befindet, das unendliche Gut verdienen. Genugthun kann er aber weder für sich, noch für Andere, so daß seine Genugthuung einen unendlichen Werth hätte. Für sich nicht, weil der Act des

---

1) Unus purus homo potuisset satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili operatione Sp. S. et matris sicut fuit Christus, et Deus dedisset ei summam gratiam, sicut dedit Christo: talis enim posset mereri deletionem peccati sicut et beatitudinem. In III. dist. 2.

Sünders, so lange ihm die Schuld nicht nachgelassen ist, gar keinen Werth, geschweige denn einen unendlichen Werth haben kann. Auch nicht für Andere, wenn ihm selbst die Gnade zurückerstattet ist, weil dann sein Verdienst für Andere nur aus Güte von Gott angenommen wird; aus Gerechtigkeit aber wird es nur für die eigene Seligkeit angenommen. Ein solcher Act des Verdienstes kann aber unmöglich trotz seiner Unendlichkeit die unendliche Schuld tilgen: seine Wirkung geht ja ganz und gar in der Erlangung der Seligkeit auf; sollte er auch noch eine unendliche Schuld tilgen, so müßte er doppelt unendlichen Werth haben. Es kommt hier nicht darauf an, ob wir durch die Sünde so viel verlieren, als wir durch gute Werke gewinnen. Wir können zugeben, daß für uns der Schaden der Sünde gleich ist dem Vortheile der guten Werke. Es handelt sich vielmehr darum, ob ein gutes Werk Gott ebenso viel Ehre erweist, als eine Sünde ihn verletzt. Und das ist einfach zu verneinen. Denn die Ehre, welche wir Gott erweisen, ist immer eine sehr endliche, die Unehre aber, wie wir gesehen haben, eine unendliche. Denn der Werth der Ehre hängt nicht, wie die Verunehrung, von der Größe der Person ab, die geehrt wird, sondern von dem Ehrenden und seinem Wirken. Im Gegentheil mit der Größe der zu ehrenden Person muß auch die Ehre, bezw. Herstellung der Ehre durch Genugthuung wachsen: die Majestät Gottes macht die Genugthuung, die Wiederherstellung seiner Ehre nicht leichter als die einem Menschen zu leistende, sondern unbegrenzt schwerer. Also ist es einleuchtend, daß aus der Möglichkeit des Geschöpfes, ihm eine unendliche Unehre zuzufügen, nicht auch die Möglichkeit einer unendlichen Ehre oder gar Wiederherstellung der verletzten Ehre sich ergibt. Denn während mit der Größe der Majestät die Schwere der Beleidigung wächst, nimmt mit derselben die Möglichkeit der Genugthuung ab. Also nur von einer unendlichen Person konnte eine Genugthuung von unendlichem Werthe, eine solche nämlich, welche der Größe der Sündenschuld entsprach, geleistet werden.

Da könnte man aber einwenden: Wenn der Werth der Genugthuung von der Person bestimmt wird, so reichte auch das geringste Werk des Gottmenschen hin, adäquat für unsere Sünden genugzuthun. Wozu also diese Kette von Leiden und dieser schmerzliche Kreuzestod? Was unendlich ist, kann nicht noch mehr unendlich werden.

Wir behaupten nicht, daß lediglich die Würde der Person den Werth der Genugthuung bestimme; derselbe hängt gar sehr von der Leistung selbst ab. Aber die Würde der Person ist dabei so ausschlaggebend, daß wenigstens eine endliche Persönlichkeit keine unendliche Genugthuung leisten kann. Es wäre die Vergießung eines

einzigen Blutstropfens oder sogar Schweißtropfens unter der Last der Arbeit des Gottmenschen hinreichend gewesen, die Welt zu erlösen. Vielleicht wäre bei der Größe der Liebe des göttlichen Herzens und der Würde der göttlichen Person gar kein opus poenale nothwendig gewesen, ein einziger Aufblick des Gottmenschen zum Himmel hätte auch als Genugthuung für unsere Sünden unendlichen Werth gehabt. Denn wenn auch die Genugthuung als Ersatz für die verdiente Strafe streng genommen ein opus poenale erfordert, so liegt doch das Hauptgewicht auf der Wiederherstellung der verletzten Ehre Gottes. Es ist aber vor allem die Liebe, welche dem Werke in der Richtung der Verherrlichung Gottes den Werth verleiht. Darum kann sie alle Buße überflüssig machen, wie ja selbst unsere Liebe, wenn sie sehr intensiv wird, alle Sündenstrafen tilgen kann.

Wenn also auch das geringste Werk des Gottmenschen unsere Erlösung bewirken konnte, so begnügte sich doch seine Liebe und die Güte Gottes nicht mit dem eben Hinreichenden. Er hat nicht blos Schweißtropfen, sondern sein ganzes Herzblut, sein unendlich kostbares Leben für uns hingegeben; er hat ein Uebermaß von Leiden auf sich genommen: erstens um uns in allen Leiden des Lebens ein stärkendes und tröstendes Vorbild zu sein; zweitens aber sollte die Erlösung nicht blos adäquate Genugthuung, sondern auch überfließende bieten [1]).

2. Die Ueberschwänglichkeit der Erlösung tritt besonders darin auf's deutlichste zu Tage, daß ihre Unendlichkeit größer ist, als die Unendlichkeit der Schuld, für welche sie thatsächlich Genugthuung leistet. Denn es ist immer nur eine endliche Zahl von Sünden, welche kraft des Kreuzestodes Christi nachgelassen werden, und auch die Bosheit der thatsächlichen Sünden ist nicht eine so große, daß sie subjectiv nicht noch größer sein könnte. Ein Engel z. B. könnte einen noch verkehrteren Willen, einen intensiveren Gotteshaß haben, als

---

1) Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus autem aliquid Deo exhibuit, quam exigeret compensatio totius offensae humani generis. Primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur. Secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis secundum illud 1 Joann. 2, 2: Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. S. Thom. 3. p. q. 48. a. 2.

der verworfenste Mensch je gehabt und je haben wird. Aber auch für diese, ja die entsetzlichste aller Sünden würde das Leiden Christi hinreichende Genugthuung bieten. Die Unendlichkeit des Erlösungswerthes ist, weil von der göttlichen Person abhängig, ein absolut und actuell unendliches; er kann durch keine Sünde überboten, durch keine Gnadenspendung je erschöpft werden.

Endlich muß die Erlösung überschwänglich, die satisfactio superabundans auch darum genannt werden, weil sie uns mehr erworben, als wir durch Adam verloren haben. Sed non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit (περισσεύει). Et non sicut per unum peccatum ita et donum, nam judicium (κρίμα) quidem ex uno in condemnationem (κατάκριμα): gratia autem ex multis delictis in justificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum: multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum[1]).

Es liegt allerdings der Einwurf nahe, die Erlösung habe uns doch nicht den Urstand mit seiner Integrität, Glückseligkeit und Unsterblichkeit zurückgegeben. — Derselbe erledigt sich aber durch die einfache Bemerkung, daß es beim Erlösungswerke hauptsächlich auf die übernatürlichen Gnaden ankommt, nicht auf wünschenswerthe Zuständlichkeiten der Natur, wie es jene dona praeternaturalia des Urstandes waren. Nun hat uns aber Christus mehr und größere Gnaden verdient, als uns Adam verloren hat. Das Verdienst Jesu Christi ist so groß, daß wir kraft desselben jeden Grad der Gnade und Glorie, selbst solche, welche nur den Engeln zukommen, erlangen können. Denn nach der Lehre der heiligen Väter sollen die erlösten Menschen die Sitze der gefallenen Engel einnehmen. Die Verdienste Jesu Christi befreien uns nicht blos von einer Sünde, wie der heil. Paulus bemerkt, sondern von vielen, d. h. unzählig vielen Sünden, und dies nicht blos einmal, sondern so oft wir uns wieder bekehren. Es gibt auch keine so kräftige Gnade des Beistandes, welche wir nicht durch die Kraft des Kreuzestodes Christi erlangen könnten. Mit Hilfe dieses Beistandes können wir die Mängel, welche uns im Stande der gefallenen Natur geblieben sind, in Mittel des Heils verwandeln und uns erwerben, was Adam ohne sein Zuthun in der Gabe der Integrität, der Freiheit von Leiden, in der Unsterblichkeit besaß: wodurch wieder eine höhere Stufe der Gnade und Glorie ermöglicht wird. Wir haben jetzt insofern einen Anspruch auf die Gnaden, als sie

---

1) Röm. 5, 15—17.

uns nicht mehr blos aus reiner Güte Gottes, sondern in Folge der Verdienste Jesu Christi gegeben werden.

Der höchste aber und wichtigste Vorzug der durch die Erlösung wiederhergestellten Ordnung vor dem Urstande liegt in der Person des Erlösers selbst. Ein Gott ist unser Bruder, unser Freund, Bräutigam, Lehrer, Vorbild geworden. Das Haupt dieser neuen Ordnung ist nicht ein Mensch, wie Adam, sondern der Gottmensch, mit dessen Eingliederung in die übernatürliche Ordnung dieselbe ihren definitiven Abschluß, ihre Vollendung gefunden hat. Infolge dessen ist dieselbe unverlierbar, ihr Bestand nicht mehr von menschlichem Belieben, wie die ursprüngliche Ordnung abhängig.

3. Die Theologen erörtern auch noch die Frage, ob Christus nach aller Strenge der Gerechtigkeit (ad rigorem justitiae) für uns Genugthuung geleistet habe, und die einen, namentlich die Thomisten, bejahen dieselbe mit derselben Entschiedenheit, als sie andere Theologen, z. B. neuerdings Schell, verneinen. Es ist nicht nöthig, darauf näher einzugehen; es reicht hin, gezeigt zu haben, daß Christus ad aequalitatem justitiae und noch mehr, als von der Gerechtigkeit gefordert werden konnte, geleistet hat. Die Gerechtigkeit fordert nämlich, daß zwischen der zu sühnenden Schuld, der Beleidigung Gottes und der Sühne Gleichheit bestehe. Genugthuung besagt nichts anderes, als soviel zum Ersatz für eine Schädigung, Kränkung, Beleidigung bieten, daß dadurch die Schädigung oder Beleidigung aufgewogen wird. Wenn der Ersatz geringer ist, dann muß die Gnade ersetzen, was der Genugthuung abgeht, es ist nicht mehr die reine Gerechtigkeit, nach welcher der Ersatz als hinreichend beurtheilt wird. In dieser Beziehung hat Christus mehr als erforderlich der Gerechtigkeit genügt, da er nicht blos eine der Schuld gleiche, sondern eine überfließende Leistung dem himmlischen Vater dargeboten hat.

Damit aber der Strenge der Gerechtigkeit genügt werde, reicht nicht die Gleichheit zwischen Beleidigung und Ersatz hin, sondern es werden noch vier Bedingungen erfordert, welche zunächst von dem Ersatz eines Realschadens, von der Restitution des verletzten Eigenthums gelten, sodann aber auch auf den Ersatz der gekränkten Ehre übertragen werden können und müssen. Diese Bedingungen sind, daß der Ersatz geleistet werde 1. ex bonis propriis, non creditoris, 2. ex aliunde indebitis, 3. ex non acceptis a creditore, 4. nicht begründet in gratia creditoris.

Nun kann man ja wohl recht befriedigend die Erfüllung dieser Bedingungen nachweisen, wenn man die Person des Logos, welche die Genugthuung leistet, betont, aber wahr bleibt doch immer, daß

die Menschwerdung selbst eine große Gnade ist, und wieder eine große Gnade, daß von Gott die Genugthuung, welche doch nur dem Gottmenschen für sich selbst Anspruch gab, für uns acceptirt wurde. Wenn wir ja wissen, daß diese Genugthuung die vollkommenste, adäquateste war, die überhaupt geleistet werden konnte, der Gerechtigkeit mehr als erforderlich entsprechend, ist es nicht nöthig, auf den rigor justitiae so viel Gewicht zu legen. Es liegt in dieser Vorstellung sogar etwas Bedenkliches: der Gottmensch als Genugthuung leistend und Gott als Empfänger derselben werden dadurch allzu sehr als zwei unterschiedene Personen neben einander gestellt. Wenigstens liegt eine solche Gegenüberstellung in dem Begriffe einer satisfactio ex rigore justitiae.

Man kann diesem Uebelstande freilich dadurch begegnen, daß man jene Entgegenstellung zweier physischen Hypostasen ausdrücklich ausschließt und erklärt, in Christus könnten nur virtuell zwei moralische Personen unterschieden werden, eine göttliche und eine menschliche; nur die letztere, nicht die erstere werden in Gegensatz zu dem zu versöhnenden Gotte gesetzt.

Diese Unterscheidung ist aber besser am Platze, um die gerade entgegengesetzte Schwierigkeit: „Wie konnte Christus sich selbst Genugthuung leisten?“ zu lösen. Der die Genugthuung leistete, war doch Gott und nur als Gott konnte er adäquate Genugthuung leisten. Und wieder war es Gott, dem die Genugthuung geleistet wurde. Diese Schwierigkeit kann, wie gesagt, dadurch gelöst werden, daß man zwei moralische oder juridische Personen in Christus annimmt, in ähnlicher Weise, wie sie sich in einem Vormünder finden. Derselbe ist Rechtssubject für sich selbst, er vertritt aber auch die Person seines Mündels. So kann es kommen, daß er sich selbst eine Schuld bezahlt. Der Mündel kann Realverpflichtungen gegen ihn haben, und der Vormund leistet sie als Vormund, nimmt sie aber in Empfang als physische Person und Inhaber seiner eigenen Rechte. Aber im Grunde bedürfen wir einer solchen Theilung nicht: derselbe Christus leistet in seiner menschlichen Natur sich selbst Genugthuung in seiner göttlichen Natur. Allerdings bekommt die Genugthuung der menschlichen Natur ihren unendlichen Werth durch die göttliche Natur, aber darum bleibt doch wahr, daß in und durch die menschliche Natur das Genugthuungswerk vollbracht wird, das eo ipso, daß sie die Natur des Logos ist, unendlichen Werth hat. Wenn wir früher sahen, daß der Gottmensch sich selbst anbeten, zu sich selbst beten kann, dann doch gewiß auch sich selbst genugthun. Wenn gewöhnlich gesagt wird, daß er seinem Vater genuggethan habe, so ist das in derselben Weise zu verstehen, wie die Ausdrücke, daß er zu seinem himmlischen Vater

bete: die heilige Dreifaltigkeit ist es, zu der dieser Mensch betet, der er genugthut. Da Christus aber nicht wie ein Geschöpf Gott gegenüber steht, sondern auch dieser Mensch durch die hypostatische Union Sohn Gottes d. h. des Vaters ist, so werden auch die Beziehungen des Menschen Christus zu Gott als Beziehungen zum Vater bezeichnet.

III. Von gröberer Beschaffenheit sind die Einwendungen, welche die Rationalisten, Socinianer u. A. gegen die stellvertretende Genugthuung Christi erheben. Vor allem wiederholt man wieder und wieder, daß es ungerecht und widersinnig sei, einen Unschuldigen für den Schuldigen zu strafen. Ed. v. Hartmann findet die letzten Spuren dieses Strafsystems in dem „Prügeljungen" der Prinzen an den Höfen der europäischen Fürsten am Anfange unseres Jahrhunderts. Diese Verdächtigung wäre wohl begründet, wenn die Stellvertretung Christi im Sinne der Reformatoren, welche Christus nur unsere Strafen erdulden lassen, oder von Hermes zu verstehen wären. Auf erstere werden wir später zurückkommen.

Hermes leugnet die Sühnekraft des Leidens Christi, da ja Gott überhaupt über die Sünde nicht erzürnt sei, und schreibt derselben blos exemplarische Kraft zu. An den Leiden Christi zeigt Gott, welche Strafen er über die sündige Menschheit hätte verhängen können, und schreckt uns so von der Sünde ab. In dieser Fassung der Erlösung wäre Christus allerdings in gewissem Sinne der Prügeljunge der sündigen Menschheit. Die Prinzen dürfen wegen ihrer hohen Geburt nicht gezüchtigt werden; wenn sie Fehler begangen haben, wird statt ihrer der Prügeljunge abgestraft, um zu zeigen, daß sie Strafe verdient haben. Nicht so in der Genugthuung Christi. Allerdings sollen wir auch aus der Größe der Leiden, welche der Unschuldigste und Heiligste für unsere Sünden erlitten hat, die Größe der Sündenschuld ermessen und uns vor diesem größten aller Uebel hüten. Aber vor allem soll das Leiden Christi die Schuld der Sünde selbst beseitigen. Wir selbst sind nicht im Stande, die Sündenschuld abzutragen. Gott will die Genugthuung seines Sohnes, welche dieser freiwillig für uns leisten will, so ansehen, als hätten wir sie selbst geleistet und uns die Sünden, wenn wir anders thun, was wir zur Nachlassung und Tilgung derselben beitragen können, gnädig verzeihen. Darum läge ein anderes Beispiel viel näher, als das des Prügeljungen. Es haben sich Unterthanen gegen den rechtmäßigen Fürsten empört, ihn beschimpft, Majestätsbeleidigungen gegen ihn begangen. Die Schuld, die sie auf sich geladen, können sie durch ihre Reue und ihre Unterwerfung nicht wieder gut machen. Nach der Strenge des Gesetzes haben sie Landesverweisung oder selbst den Tod verdient. Da bietet sich der Sohn des Fürsten freiwillig an, die Strafe, die sie verdient haben, für sie zu leiden, damit sie

wieder in Gnade aufgenommen werden können, und nicht so viele Menschen verloren gehen. Das Anerbieten wird vom Fürsten angenommen und die Schuldigen sind, wenn sie anders das Ihrige gethan, begnadigt. Freilich wird man so viel Liebe bei einem fürstlichen Vater oder bei seinem Sohne gegen die Unterthanen nicht leicht finden. Aber größer ist die Liebe Gottes. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seines Eingeborenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns alle in den Tod gab.“ Der Sohn selbst hat uns so sehr geliebt, daß er mit seinem Blute uns rein waschen wollte.

2. Nach den gegebenen Erklärungen über die Stellvertretung Christi ist in seiner Genugthuung für unsere Sünden auch nicht eine sittliche Erschlaffung, wie Manche behaupten, zu befürchten. Freilich wenn, wie der ältere Protestantismus meint, Christus so vollständig für uns genuggethan hat, daß wir aller Buße und eigener Genugthuung überhoben sind, dann wäre Leichtsinn im Sündigen wegen der mühelosen Vergebbarkeit der Sünden die nothwendige psychologische Folge. Aber nach katholischer und biblischer Anschauung ist dem Christen durch die Genugthuung Christi die eigene Buße nicht erlassen. Wir müssen von unserer Seite gerade so Buße thun, als hätten wir durch unsere Buße die Nachlassung unserer Sünden zu erlangen; Christus ersetzt nur unsere Buße, insofern dieselbe absolut unfähig ist, die Sünde zu tilgen; nämlich sie besänftigt die Gerechtigkeit Gottes, damit nun unsere Buße und Genugthuung ihre Wirkung haben könne. Dies trifft selbst bei den Sakramenten zu, welche eigens eingesetzt sind als Kanäle, durch welche uns die Verdienste und die Genugthuung Jesu Christi zufließen. Das Sakrament der Buße z. B. macht unsere Buße nicht überflüssig, sondern fordert sie: die Tugend der Buße ist von Christus zum Sakramente erhoben, um eine sicherere, reichlichere Frucht derselben zu vermitteln. Die Taufe macht unsere Genugthuung insofern überflüssig, als sie auch alle zeitlichen Strafen tilgt, und uns von der Genugthuung für dieselben befreit. Aber die wesentliche Buße, die Abkehr von der Sünde, der Reueschmerz und die damit verbundenen Bußübungen müssen dem Empfange vorausgehen. Die Apostel, welche in ihrer Predigt zur Annahme des Glaubens und der Taufe auffordern, verlangen nicht minder als der große Bußprediger Johannes Buße und Bekehrung. Die einmalige Nachlassung der Genugthuung in der Taufe kann die christliche Zucht und Tugend nicht schwächen; dem Christen bleibt die Pflicht, für seine Sünden nach der Taufe genugzuthun. Der Ungläubige aber hat nicht mit jener Erkenntniß und Verscherzung der Gnade, wie der Gläubige gesündigt; darum kann das Uebermaß der Güte Gottes und der Verdienste Christi bei ihm in

dem Bade der Wiedergeburt, in welchem er ein ganz neuer Mensch wird, ihre volle Wirkung entfalten.

Aber, wendet man nun weiter ein, wenn die Genugthuung Jesu Christi eine vollkommene, noch mehr wenn sie eine überschwängliche war, sind durch sie alle unsere Sünden gesühnt, und wir sind einer weiteren Sühne durch die Buße überhoben. Die Nothwendigkeit unserer Buße thäte dem Erlösungswerke Christi Eintrag.

Von einem bestimmten Maße von Buße und eigener Genugthuung konnte uns Gott trotz der Unendlichkeit des Erlösungsverdienstes gar nicht entbinden. Er muß absolut von jedem Sünder verlangen, daß er seinen sündigen Willen retractire, daß er seine Erhebung in Verdemüthigung umkehre, daß ihm sein großes Unrecht leid thue. Das ist aber das Wesen der eigentlichen inneren Genugthuung. Erst einer solchen Disposition des Willens kann die Sünde nachgelassen, die Genugthuung Christi zugewandt werden. Von einer weiteren Genugthuung hätte uns nun Gott, absolut gesprochen, wegen der Verdienste Christi entbinden können; wie er es ja thatsächlich einmal jedem Menschen in der Taufe thut. Daraus ergeben sich, wie wir bemerkten, nicht die schlimmen Folgen, welche unausbleiblich wären, wenn alle Christen für immer von der Buße dispensirt wären. Darum entspricht es durchaus nicht der göttlichen Weisheit und Güte, jene absolute Möglichkeit als regelmäßiges Gesetz aufzustellen; thatsächlich lehrt uns die Offenbarung nicht minder die Nothwendigkeit unserer Buße, wie die Superabundanz der Genugthuung Christi. Beides steht aber auch im schönsten Einklang mit einander; unsere Genugthuung und Verdienste beeinträchtigen nicht die hohe Auffassung vom Erlösungswerke, sondern stellen uns dessen Reichthum und Kraft in's hellste Licht. Denn nur dadurch haben unsere guten Werke und insbesondere unsere Buße übernatürlichen Werth, daß sie mit der übernatürlichen Gnade, die uns Christus verdient hat, verrichtet werden. Es zeugt aber doch sicher von größerer Kraft und Fülle der Erlösung, wenn der Erlöser nicht blos selbst verdient und genugthut, sondern auch Andere befähigt, durch seine Kraft verdienstliche Werke zu verrichten.

Daß unser sittliches Thun durch die Verdienste Christi überflüssig geworden, ist übrigens eine so haarsträubende Behauptung Luthers, daß seine jetzigen Anhänger, wenn sie nicht ganz fanatisch sind, sich deren schämen; jedenfalls wird dieselbe durch die heilige Schrift und die Ueberzeugung der ganzen Christenheit entschieden zurückgewiesen. Nun können wir aber so schließen: Wenn die unendlichen Verdienste unsere Verdienste, unser sittliches Handeln, nicht überflüssig machen, sondern wir unser Heil wirken müssen, obgleich es Christus überschwäng=

lich verdient hat, so macht auch seine überschwängliche Genugthuung die unsere nicht überflüssig. Es widerstreitet zwar nicht so schroff den fundamentalsten sittlichen Anschauungen, den reuigen Sünder von weiterer Genugthuung frei zu sprechen, als den Menschen wegen der Verdienste Christi schlechthin vom Sittengesetze zu entbinden: aber jedenfalls widerstrebt es dem christlichen Gefühle, nachdem Christus so Unsägliches für unsere Sünden erduldet, sich fröhlichem Lebensgenuß hinzugeben und jeder eigenen Buße sich zu entziehen. Eine solche leichtfertige Auffassung entspringt nicht dem sittlichen Ernste des Christenthums, noch ist sie geeignet, solchen zu wecken und zu fördern.

3. Aber, wendet man ein, nach der Lehre der heiligen Schrift, insbesondere nach der Grundidee des Römerbriefes, werden wir aus Gnade gerechtfertigt, durch die Gnade Jesu Christi erlangen wir das Heil. Wenn aber Christus nach Gerechtigkeit für uns die Sünden gebüßt, und wenn wir selbst für dieselben Genugthuung leisten müssen, dann kann von Gnade nicht die Rede sein.

Der erste Theil dieses Einwandes mag diejenigen berühren, welche den rigor justitiae der Genugthuung Christi zu sehr betonen. Jedenfalls ist die Menschwerdung und die Bestellung des Gottmenschen zum Erlöser eine große, ganz unverdiente Gnade; es ist also auch Gnade, wenn wir durch sie (selbst nach Gerechtigkeit) erlöst werden. Es ist aber weiter die Zuwendung des Erlösungsverdienstes eine große Gnade; daß wir zum Glauben an Christus berufen werden, ist Sache der Gnade, und davon spricht der heil. Paulus besonders im Römerbriefe. Nur von der Gnade geweckt kommen wir zum Glauben, nur unter dem Einflusse der Gnade können wir uns auf die Rechtfertigung vorbereiten, nur im Stande der Gnade und mit dem Beistande der Gnade können wir verdienen, der übernatürliche Gnadenbeistand macht unsere Buße heilsam und für das übernatürliche Heil wirksam. Bleibt da nicht in vollem Sinne wahr, daß wir nur durch Gnade gerettet werden? In diesem (katholischen) Rechtfertigungsprocesse spielt offenbar die Gnade eine bedeutsamere Rolle, als wenn der Mensch sich einfach die Gerechtigkeit Christi äußerlich aneignet, innerlich aber gnadenleer, ja ein verworfener Sünder bleibt.

4. Strauß, Mill u. A. finden in der christlichen Erlösungslehre eine unwürdige Vorstellung von Gott, der in seinem Zorne nur durch Schmerz und Blut versöhnt werden könne.

Der Zorn Gottes, der durch das Leiden des Erlösers versöhnt wird, ist nichts anderes als die göttliche Gerechtigkeit, welche die Genugthuung für die Sünden ohne alle Aufwallung von Leidenschaft, ohne das geringste Rachegefühl fordert und fordern muß. Es wäre vielmehr der göttlichen Heiligkeit zuwider, wenn er gegen das größte

aller Uebel, die Sünde, den directesten und freigewollten Gegensatz zu seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit gleichgültig wäre. Mit unendlichem Hasse muß er die Sünde verabscheuen, und mit absoluter Nothwendigkeit irgend welche Genugthuung, wenigstens die Reue des Sünders fordern. Es sind nicht so sehr persönliche Interessen Gottes, welchen die Genugthuung dient, sondern Gott bringt darin nur die Normen der ewigen Gerechtigkeit und die Forderungen der sittlichen Weltordnung zur Geltung. Da nun freilich in seinem heiligsten Wesen die Normen der ewigen Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung gegründet sind, so muß er als Princip dieser gerechten Ordnung gegen die Sünde strafend reagieren, welche, wie sie gegen Gottes Wesen gerichtet ist, auch die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordert.

Eben durch ihren freigewollten Gegensatz gegen die unendliche Majestät und Heiligkeit enthält die Sünde eine so schwere Schuld, daß sie durch kein anderes Leiden gebührend als durch den Tod des Sünders, und durch diesen nicht adäquat, gesühnt werden konnte. Es ist darum ein Erweis unendlicher Güte Gottes, wenn er den Tod so vieler Sünder durch den Tod seines vielgeliebten Sohnes ersetzt. Aber auch gegen diesen Stellvertreter, den er so schwere Leiden und den Tod für die Sünden der Menschen erleiden ließ, war er unendlich liebevoll, da demselben in der Menschwerdung und in der Bestellung zum Erlöser die größte Gnade zu Theil wurde, und derselbe diese Leiden ganz freiwillig übernahm, für die ihm eine unermeßliche Belohnung zu Theil wurde.

5. Besonders heftig ist die katholische Genugthuungslehre zunächst in der Anselmischen Fassung von A. Harnack[1]) angegriffen worden. Er erkennt freilich auch einige Vorzüge dieser Theorie an, die aber, bei Licht betrachtet, zum Theil sehr zweifelhafter Natur sind. So, „daß er die Schuld ausschließlich als Schuld gegen Gott (Ungehorsam) gefaßt und die überlieferte Lehre, als handle es sich bei der Erlösung um eine Befriedigung des Teufels, gänzlich abgethan hat". Wie es um diese „Befriedigung des Teufels" stehe, haben wir früher schon gesehen, und wird schon durch die eine Bemerkung Harnack's selbst: „Die Theorie eines stellvertretenden Strafleidens findet sich neben der Theorie des Loskaufs der Menschen vom Teufel bei Athanasius[2])" widerlegt.

Zunächst will Harnack, um Mißverständnisse zu verhüten, sagen, was die Anselm'sche Theorie nicht ist, und nicht sein will.

„Sie ist keine Versöhnungslehre in dem Sinne, daß sie nach-

1) Lehrb. der Dogmengesch., 2. Aufl., 3. Bd., S. 351—358.

2) A. a. O. S. 352, Anm.

weist, wie der Widerspruch des Willens zwischen Gott und der sündigen Menschheit aufgehoben wird."

Das gerade Gegentheil ist wahr. Die Feindschaft zwischen Gott und der sündigen Menschheit soll durch die Genugthuung Christi beseitigt werden; die Genugthuungslehre, wie wir sie oben im Wesentlichen mit Anselm und den Scholastikern gegeben haben, ist ja direct und ausgesprochenermaßen Versöhnungslehre. Ausdrücklich hebt der heil. Thomas die Versöhnung in dem Werke der Erlösung hervor und begründet sie durch zwei Momente, welche durchaus die stellvertretende Genugthuung zur Voraussetzung haben. Die Schuld der Sünde, durch welche wir Feinde Gottes sind, wird beseitigt, insofern von Christus etwas Werthvolleres, von Gott mehr Geschätztes geboten wird, als die Sünde Unwerth hat und von Gott gehaßt wird, und so macht uns das Leiden Christi wieder zu Freunden Gottes, es versöhnt uns mit Gott. Sodann ist der Tod Christi, der für uns Genugthuung leistet, ein wahres Opfer. Die hauptsächlichste Wirkung des Opfers ist aber die Besänftigung des Zornes Gottes, die Versöhnung[1]).

Der Grundgedanke der Anselmischen katholischen Genugthuungslehre ist in den Schlußworten des citirten Artikels des heil. Thomas enthalten: Weil das freiwillige Leiden Christi ein so hohes Gut war, und zwar von der Menschheit selbst (durch Stellvertretung) Gott dargeboten, so hat dasselbe volle Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit bewirkt und gestiftet.

„Sie ist keine Theorie, die dem Einzelnen verbürgt, daß er wirklich selig wird, vielmehr will sie nur für Alle die Möglichkeit nachweisen, daß sie selig werden können." Darin „zeigt sich vor Allem ihr unevangelischer Charakter". „Bei der Lehre von der Erlösung in dem Sinne, daß die Möglichkeit der Erlösung des Einzelnen von der Sünde nachgewiesen wird, hat sich freilich die ganze alte — und wie Anselm zeigt — auch die mittelalterliche Kirche beruhigt; aber da

1) Passio Christi est causa nostrae reconciliationis ad Deum dupliciter: uno modo inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei secundum illud (Sap. 14, 19): Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus, et (Ps. 5, 7): Odisti omnes qui operantur iniquitatem. Alio modo inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus, sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur (1 Reg. 26, 19): Si Dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium. Et similiter tantum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in humana natura inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur secundum modum praemissum. 3. p. q. 49. a. 4.

diese ‚Möglichkeit‘ keinem angefochtenen Gewissen irgend welchen Trost gewähren kann, sondern nur den Verstand befriedigt, so ist sie ein verwerfliches Surrogat einer wirklichen Erlösungslehre — Luther würde sagen, sie ist vom Teufel. Kann nicht an der Person Christi nachgewiesen werden, daß wir wirklich erlöst sind, wird nicht die *certitudo salutis* aus ihr abgeleitet, so ist nichts gewonnen, sondern vielmehr ist Alles verloren, wo man sich bei einer solchen Lehre beruhigt und ihr, wie Anselm thut, den Schluß anhängt: wenn du die Gebote der heiligen Schrift erfüllst, dann hat diese große Veranstaltung des Gottmenschen für dich einen Effect. Es ist eben bei Anselm die Frage der persönlichen Heilsgewißheit, die Grundfrage der Religion noch gar nicht erwacht. Er ist ein antiker, ein mittelalterlicher, mit einem Worte ein katholischer Christ[1])."

Allerdings, einem krankhaft zerrissenen Herzen, wie dem Luthers, konnte die katholische Erlösungslehre keine Beruhigung bieten, wohl aber allen Christen, die sich durch vernünftige Ueberlegung leiten lassen. Denn wir wissen, daß uns Christus von der Sünde erlöst hat und die Gnaden verdient hat, um die Erlösung durch getreue Mitwirkung uns anzueignen. Damit können wir eine Sicherheit des Heils, wie sie ohne specielle Offenbarung möglich ist, erlangen, und zwar eine ebenso große Sicherheit oder vielmehr größere Sicherheit als der Lutheraner. Denn die Erlösung hat doch ihre Wirkung nicht so vollbracht, daß bereits alle Menschen ohne irgend welches Zuthun die Rechtfertigung und die Seligkeit besitzen. Dann könnte ja kein Mensch verloren gehen. Und doch werden wohl auch manche Lutheraner zu Grunde gehen. Warum dies? Weil sie die Erlösung sich nicht aneignen, weil sie nicht das rechte Vertrauen haben. Nun kann aber ein Katholik ebenso sicher sein, daß er im Großen und Ganzen die Gebote Gottes hält und sich so die Erlösung zu nutze macht, als der Lutheraner die Ueberzeugung, daß er das rechte Vertrauen hat.

Ein solches Vertrauen ist aber im Grunde unmöglich, denn es enthält einen inneren Widerspruch. Denn dem Vertrauenden, namentlich dem „Angefochtenen" muß doch die Frage sich aufdrängen: Hat mein Vertrauen eine Wirkung, oder hat es keine? Wenn wir bereits fix und fertig erlöst sind, kann es überhaupt keine Wirkung mehr haben. Und das liegt ja auch im Fiducialglauben: „Ich glaube, daß mir um der Verdienste Christi willen meine Sünden nachgelassen sind." Hätte das Vertrauen also eine Wirkung, so hätten wir den Widerspruch: derselbe Fiducialglaube, der die Sünden als

1) S. 352.

nachgelassen ansieht, soll die Nachlassung erst bewirken. Also darf das Vertrauen keine Wirkung haben. Dann kann man es auch sein lassen, da ja der Ungläubige sich ganz in derselben günstigen oder ungünstigen Lage befindet, wie der Gläubige.

Ein recht naives Zugeständniß macht Harnack, wenn er das große Problem jeder Religion, die persönliche Heilsgewißheit der Menschen, erst durch Luther aufgehen läßt, wenn er behauptet, daß das ganze alte Christenthum dieses Problem nicht gekannt hat. Wenn diese Theorie des katholischen Anselm, der die Wirkung der Erlösung von unserer sittlichen Mitwirkung abhängig macht, unevangelisch ist, dann ist auch die Lehre des heil. Jakobus, der den Glauben ohne die Werke todt nennt, unevangelisch; unevangelisch ist auch die Grundlehre des ganzen Neuen Testamentes, die dem sittlichen Thun des Menschen einen entscheidenden Einfluß auf das Heil zuschreibt. Auch dem heil. Petrus, der uns ermahnt hat, unser Heil in Furcht und Zittern zu wirken, war das Grundproblem aller Religion noch nicht aufgegangen.

Die katholische Erlösungslehre befriedigt nach Harnack blos den Verstand, die lutherische auch das Gemüth. Aber die Sache ist vielmehr umgekehrt. Die protestantische, weil in sich widerspruchsvoll, allem sittlichen Ernst hohnsprechend, der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift und der allgemeinen theoretischen und praktischen Ueberzeugung der ganzen Christenheit zu allen Zeiten zuwider, kann nur auf einen krankhaften Seelenzustand, der vernünftiger Ueberlegung nicht mehr fähig ist, eine Art narkotisirender Wirkung ausüben. Die katholische Erlösungslehre entspricht allen Ansprüchen der Vernunft und beruhigt damit jedes normal angelegte Gewissen und Gemüth. Gewiß nur ein krankhaft zerrüttetes, namentlich durch Sakrilegien ruinirtes Gewissen kann in einem Satze wie: Pecca fortiter, crede fortius Beruhigung finden. Allerdings weil die menschliche Natur auch durch die unsinnigsten Verirrungen nicht vollständig vernichtet werden kann, hat jene leichtfertige Erlösungslehre nicht immer die schädlichen Folgen gehabt, welche in ihr liegen. Gerechtes Erstaunen erregt es darum, wenn Harnack der Theorie des heil. Anselm vorwirft, der Ernst der Sünde komme in ihr nicht zum Ausdruck.

„Der Ernst der Sünde (pondus peccati) kann bei aller Anstrengung, ihn so kräftig wie möglich auszudrücken, doch nicht ernst genug genommen sein, wenn der Gedanke der Strafe und somit auch des stellvertretenden Strafleidens völlig eliminirt wird. In der Vorstellung, daß die Sünde noch durch etwas Anderes compensirt werden kann, als durch die Strafe, liegt eine Unterschätzung des Gewichtes derselben, die höchst bedenklich ist. Eine Anerkennung des tiefen Satzes, daß der Unschuldige für

den Schuldigen leidet, daß die Strafe auf ihm liegt, auf daß wir Frieden hätten, findet sich in der Anselmischen Theorie nicht[1])."

Allerdings hat der heil. Anselm mehr Gewicht auf die Schuld der Sünde, als auf ihre Strafe gelegt, und darin liegt ja, wie anderwärts Harnack hervorhebt, ein Vorzug seiner Lehre vor der der Väter, welche die Strafe durch die Erlösung abgebüßt sein lassen. Die Schuld der Sünde aber, welche ihr eigentliches Wesen ausmacht, während die Strafe nur eine Folge der Schuld ist, hat der heil. Anselm so ernst hingestellt, wie es nur überhaupt geschehen kann. Er findet die Schuld als Beleidigung des Unendlichen so unendlich, daß sie nur durch den Sohn Gottes selbst gesühnt werden kann und gesühnt werden muß. Wenn freilich, wie Harnack glaubt, Christus ein bloßer Mensch war, dann wäre sein Tod eine schwache Compensation für die Sündenschuld aller Menschen gewesen. Aber es ist nicht einzusehen, wie dieser Tod als Strafleiden eine würdigere Vorstellung von dem Ernste der Sünde geben soll: denn wenn mit dem Tode eines Menschen unzählige Sünden bestraft werden können, dann muß es mit der Größe der Sünde nicht viel auf sich haben. Consequent muß diese Theorie annehmen, wie dies auch manche Protestanten gethan, daß Christus die Qualen der Verdammten ausgestanden; im Grunde hätte er sie aber sovielmal ausstehen müssen, als durch ihn Menschen von der Hölle befreit wurden. Nach Harnack liegt der Werth des Todes Christi in dem „tiefen Satze" begründet, daß „der Unschuldige für den Schuldigen leidet". Aber die ganze Moral dieses Satzes ist, wie Hartmann richtig bemerkt, die des „Prügeljungen". Derselbe bekommt erst einen tiefen Sinn, wenn ein Gottmensch für die Schuld der Seinigen die Strafe übernimmt, die er nicht verdient, und diese Stellvertretung von Gott acceptirt wird.

Der eigentliche Stein des Anstoßes ist für Harnack die Gottheit des Erlösers, die „Zweinaturenlehre", wie sich aus seinem Haupteinwand ergibt.

„Zweitens paßt das altkirchliche Material, mit welchem Anselm operirt, nicht zu den neuen Absichten, denen er es dienstbar macht. Die Zweinaturenlehre ist von Athanasius ab, aber auch schon früher, so gefaßt worden, daß der Gott-Logos das Subject ist, und daß er die menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens aufnimmt. Nur diese Vorstellung entspricht dem Zweck, um den es sich bei den Griechen handelt, nämlich die Wirklichkeit der Ueberwindung des Todes und der Vergottung unserer Natur zu erklären . . . Allein Anselm will Alles auf die Genugthuung zurückführen, und er hält sich streng

1) Ebendaselbst.

an die richtige Theorie des Ambrosius und Augustin, daß der Mensch Jesus gestorben sei und daß er unser Mittler sei. Zugleich aber kommt nun bei ihm die Unverträglichkeit dieser Anschauung mit der Zweinaturenlehre endlich zum deutlichen Ausdruck; denn wo der Gott-Logos nicht als das Subject der Erlösungspersönlichkeit gilt, sondern wie bei Anselm der Mensch, da ist zwar nicht die Gottheit Christi, wohl aber die Zweinaturenlehre aufgehoben. Der Titel der Gottheit Christi kommt innerhalb der strengen Theorie bei Anselm nur als Werthbestimmung der menschlichen Person in ihrem Handeln vor. Christus erscheint als der Mensch, dessen Leben einen unendlichen Werth hat. Daß das etwas ganz Anderes ist, als die zweite Person der Gottheit, leuchtet ein[1])."

Diese dem Dogmatiker Ritschl entlehnte Schwierigkeit kann nur dem Verlegenheit bereiten, dem die elementarsten dogmatischen Begriffe fehlen oder nicht klar geworden sind. Was der heil. Athanasius sagt und was Anselm sagt, ist ganz genau dasselbe, nur daß Anselm näher erklärt, was Athanasius nur einschließlich sagt. Nach Athanasius hat, wie Harnack selbst erklärt, der Gott-Logos durch sein Sterben — was ihm doch nur durch die menschliche Natur möglich war, die Strafe getragen. Das heißt doch nichts Anderes, als Gott hat uns durch seinen sühnenden Kreuzestod, den er als Mensch erlitt, erlöst. Die Möglichkeit der Sühne lag in der menschlichen Natur, die Kraft derselben in dem Gott-Logos. Statt dessen kann man gemäß der communicatio idiomatum auch sagen: Der Mensch Christus hat durch sein Sterben unsere Sünden gesühnt, welche Sühne einen unendlichen Werth hatte, weil es in Wahrheit der Logos war, welcher die Sühne darbrachte; und so drückt sich der heil. Anselm aus, der zudem näher erklärt, wie die Erlösung durch den Tod des Gottmenschen sich vollzog, nämlich durch eigentliche und völlige Genugthuung.

Noch zahlreiche andere Ausstände hat Harnack an der Anselm'schen Erlösungslehre zu machen; wir wollen dieselben nicht alle verwerfen; denn was er gegen die Beweise für die Nothwendigkeit der Erlösung vorbringt, müssen wir billigen, nicht, wie Harnack meint, aus scotistischen Neigungen, welche den heutigen katholischen Theologen eigen seien, sondern weil es gegen die Lehre der Offenbarung und gegen die Vernunft verstößt. Viele seiner Verdächtigungen gegen den großen und heiligen Mann sind aber so plump, so aller Pietät baar, daß sie selbst bei Protestanten Widerwillen erregen müssen, welche zum Theil die Erlösungstheorie Anselms für „wesentlich mustergiltig" erachten.

---

1) S. 355.

Etwas besser wird die Erlösungslehre des heil. Thomas von ihm beurtheilt. Doch „ein stellvertretendes Strafleiden im strengen Sinne des Wortes kennt auch Thomas nicht, weil er der justitia Dei in der ganzen Frage nur einen geringen Spielraum gelassen hat[1].“

Nun ist gerade die gewöhnliche Anklage, die man gegen die Genugthuungslehre der Scholastik erhebt, daß sie allzusehr die Frage als eine Sache der Gerechtigkeit behandle. Ausdrücklich hat aber der heil. Thomas das Strafleiden Christi hervorgehoben: In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit[2]. Und weiter hören wir ihn sagen, daß Christus nicht blos indirect durch Wegnahme der Schuld, sondern auch direct den reatus poenae, die Strafe durch seine Genugthuung von den Menschen weggenommen habe: Exhibita satisfactione sufficienti tollitur reatus poenae[3]. Dazu bemerkt freilich Harnack, das sei keine Strafübernahme. Allerdings nicht in dem protestantischen, der Vernunft und Offenbarung widersprechenden Sinne des Prügeljungen, wohl aber in dem Sinne der stellvertretenden Sühne. Der heil. Thomas legt, wie Harnack selbst hervorhebt, so großes Gewicht auf die Verbindung Christi mit den Menschen als ihres Hauptes. Das ist aber der Begriff der Stellvertretung. Die Stellvertretung kann sich aber auf die Sünde nicht erstrecken; nicht die Schuld der Sünde, sondern ihre Straffälligkeit hat Gott auf ihn gelegt. Die Strafe hat also Christus für uns gelitten. Der Werth dieses Leidens besteht nun nicht darin, daß ein Unschuldiger für einen Schuldigen gestraft wird; so hätte jeder unschuldige andere Mensch uns erlösen können, was nach Harnack, der die Gottheit Christi leugnet, erst recht möglich sein muß. Nur weil ein Gott diese Strafe für uns litt, hatte sie den hinreichenden Werth. Es gibt übrigens Harnack zu, daß sporadisch die Idee des Strafleidens Christi seit Athanasius immer einmal auftauche, nicht, wie Ritschl vermuthet, von Gabriel und Wessel zu den Reformatoren gekommen sei. Gewiß im Sinne des Prügeljungen ist es die originellste Erfindung der Reformatoren, im Sinne der stellvertretenden Genugthuung ist es die Grundidee der Erlösungslehre aller Zeiten.

§. 388.

Christus der Hohepriester hat das Erlösungswerk durch ein wahres Opfer am Kreuze vollbracht.

Der Opfercharakter des Kreuzestodes Christi bestimmt die Art und Weise der Erlösung am genauesten. Derselbe tritt nicht als eine besondere Wirksamkeit zu den bereits erörterten Momenten der Ge=

---

1) S. 654. — 2) 3. p. q. 47. a. 3. ad 1m. — 3) q. 49. a. 3.

nugthuung, der Versöhnung, des Verdienstes hinzu, sondern bezeichnet den eigentlichen bestimmten Grund, in welchem die Verdienstlichkeit und die Sühnekraft des Leidens Christi besteht. Denn dem Opfer ist es wesentlich, den Sünder mit Gott zu versöhnen, Gnaden zu vermitteln, für die Sünden Genugthuung zu leisten.

I. Mit dem Opfercharakter des Todes Christi ist die Priesterwürde Jesu Christi auf's innigste verbunden; denn nur der Priester kann ein Opfer im vollsten Sinne des Wortes darbringen; und ist ein Ritus Opfer in weniger strengem Sinne des Wortes, so ist der Opfernde zwar auch Priester, aber nicht nothwendig im eigentlichen, strengen Sinne des Wortes. Andererseits ist es, wenn auch nicht die einzige, so doch die vorzüglichste Function des Priesters, Opfer darzubringen.

1. Hat also Jesus Christus ein wahres Opfer dargebracht, so muß er auch wahrer Priester sein, und umgekehrt, wenn er ein wahrer Priester ist, so hat er auch ein Opfer dargebracht. Daß dieses Opfer sein Kreuzestod ist, ergibt sich dann von selbst aus der Idee, welche nach allgemeiner Anschauung dem Opfer eigenthümlich ist; kein einziger Act im Leben Jesu ist so geeignet, die Opferidee zum Ausdruck zu bringen, als seine Selbsthingabe im Tode.

Alle diese Momente brauchen von uns nicht erklärt und dargelegt zu werden; sie werden uns von der Offenbarung selbst auf's deutlichste gegeben. Ganz eingehend weist der heil. Paulus im Hebräerbrief nach, daß Jesus Christus ein wahrer Priester, ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedechs ist, auf welchen das Aaronische Priesterthum als Vorbild und Schattenbild hinwies. Er schildert in großartigen Zügen das Opfer, das er mit seinem Blute dargebracht, und dessen himmlische Früchte. Er führt sogar unseren obigen logischen Gedankengang aus, indem er eine Begriffsbestimmung von Priester gibt und zeigt, daß dieser Begriff sich auf's vollkommenste in Christus, ja in ihm allein sich verwirklicht, und zwar besonders darum, weil er ein wahrhaft wirksames und vollkommenes Opfer, das Opfer seines eigenen Lebens Gott dargebracht hat.

Habentes ergo pontificem magnum, qui penetravit coelos, Jesum filium Dei: teneamus confessionem. Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato . . .

Omnis namque pontifex ex hominibus assumtus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis: qui condolere possit iis qui ignorant et errant: . . . Nec quisquam sumit sibi honorem sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron. Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus

es tu, ego hodie genui te. Quemadmodum et in alio loco dicit: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Qui in diebus carnis suae preces, supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia . . . Et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex juxta ordinem Melchisedech[1]).

2. Es gehören also nach dem heil. Paulus drei wesentliche Merkmale zum Priesterthum: Erstens göttliche Bestellung, zweitens Vermittelung zwischen Gott und den Menschen, drittens Darbringung von Gaben und von Opfern insbesondere für die Sünden. Alle drei Merkmale finden sich in der ausgesprochensten Weise bei Jesus Christus: Er ist von Gott selbst als Priester nach der Ordnung Melchisedechs erklärt und folglich als solcher von ihm bestellt worden. Er ist der geborne Mittler zwischen Gott und den Menschen. Denn er ist einerseits selbst Mensch und kennt die menschlichen Schwachheiten, andererseits ist er auch Gott, da der Vater ihn seinen eingebornen ewigen Sohn nennt. Auf diese ontologische Vermittelung stützt sich sodann die eigentlich priesterliche: Der Priester bringt die Nöthen des Volkes vor Gott, insbesondere seine Sünden, um ihm das Heil zu erlangen. Dies hat Christus durch seine Thränen und sein wirksames Gebet und durch seine heilbringende „Vollendung" vollbracht. Diese Vollendung ist offenbar sein Opfertod; der Apostel läßt aber die Opferidee vorerst noch unbestimmt, um später, nachdem er aus dem Melchisedechischen Priesterthum Christi seine unendliche Erhabenheit über das Aaronische dargethan, auf dieselbe im 8. Kapitel eingehender zurückzukommen.

In fast syllogistischer Form hat also der heil. Paulus das Priesterthum Christi aus der Definition des Priesters ganz einleuchtend dargethan: von einer abgeschwächten, uneigentlichen Fassung des Priesterthums Christi kann also nicht die Rede sein. Und dies um so weniger, als das Priesterthum Christi in Parallele zum alttestamentlichen gestellt und als das weitaus vollkommenere bezeichnet wird. Nun muß man doch zugeben, wenn das alttestamentliche Priesterthum kein wahres eigentliches Priesterthum war, dann ist überhaupt ein solches nicht zu finden: so nachdrucksvoll wird dessen Einsetzung, seine Functionen, seine Rechte und Pflichten, sein Unterschied vom Laienstande von der heiligen Schrift des A. T. hervorgehoben. Wenn es nun dennoch nur ein Schattenriß vom Priesterthum Jesu Christi war, so ist dieses das vollkommenste, wahrste, eigentlichste Priesterthum.

---

1) Hebr. 4, 14—16. 5, 1—10.

3. Wir sagten, der heil. Paulus lege seiner Beweisführung für die priesterliche Würde Christi die Definition des Priesters zu Grunde; man könnte dagegen das Bedenken erheben, als Definition sei seine Bestimmung zu eng: Einmal weil der Priester nicht bloß Gaben und Opfer darbringe, sondern auch andere Functionen zu verrichten habe, wie Segnungen, und auch Fürbitten darzubringen habe. Auch seien nur Sündopfer genannt, während auch Friedensopfer, jedenfalls nicht blos Sündopfer von den alttestamentlichen Priestern dargebracht wurden. Ferner, eine directe göttliche Berufung kann doch auch nicht als zum Wesen des Priesters gehörig, also als absolut nothwendig erachtet werden.

Beginnen wir mit dem letzteren Punkte, welcher uns Gelegenheit bietet, den Begriff des Priesters überhaupt und speciell seine Bestellung und sein Amt genauer zu bestimmen. Es ist vor allem das Amt des Priesters ein öffentliches, er ist λειτουργός, sanctorum minister, wie auch Paulus[1]) unsern Hohenpriester nennt. Dieser Titel bezeichnet einen für das Volk (ληός, λαός, davon ληιτουργός) bestimmten Beamten. Nicht der Einzelne allein tritt in religiöse Beziehungen zu Gott, sondern auch die Gesellschaft ist wesentlich religiös, sie verlangt einen religiösen Beamten, der den öffentlichen Gottesdienst verwaltet und die Bedürfnisse des Einzelnen vor Gott bringt und kraft seines Amtes die Gebete und den Gottesdienst des Einzelnen wirksam, Gott wohlgefällig macht. Die Bestellung eines solchen Officianten braucht nun allerdings nicht von Gott durch persönliche Berufung zu geschehen. Die Gesellschaft oder ihre Vertreter und Leiter können wie für die übrigen öffentlichen Bedürfnisse so auch für die religiösen besondere Beamte bestellen. Oder besser gesagt: wie durch die Verhältnisse immer einzelne die selbstverständlichen Leiter der Gesellschaft, Träger der socialen Auctorität werden, so durch dieselben Verhältnisse geeignete Persönlichkeiten Verwalter der religiösen Angelegenheiten. Im Grunde sind es aber im Anfange der gesellschaftlichen Entwickelung dieselben Personen, welche die weltlichen und religiösen Angelegenheiten besorgen. So sehen wir in der Zeit der Patriarchen, daß der Familienvater von selbst zum Fürsten und zum Priester wird. Darnach liegt es allerdings nicht im Begriffe des Priesters, unmittelbar von Gott berufen zu sein; die eben gegebene Darlegung begründet nur eine mittelbare Berufung kraft der natürlichen Verhältnisse, welche allerdings Gott zu ihrem Urheber haben; in diesem Sinne nennt man ja auch den Fürsten von „Gottes Gnaden" und die Obrigkeit „von Gott bestellt"; aus gleichem Grunde kann man auch jeden

---

1) Hebr 8, 2.

Priester von Gott bestellt nennen, insofern nach Gottes Einrichtung die Menschen gesellschaftlich sind, eines Mittlers in religiösen Dingen bedürfen, und schließlich von der Vorsehung Gottes der Einzelne zum Priesteramte geeignet ist und dazu gelangt.

Aber offenbar spricht der heil. Paulus von einer unmittelbaren göttlichen Berufung, wie sie Aaron und durch ihn seinen Nachkommen zu Theil geworden. Und diese Bestimmung des heil. Paulus ist eine durchaus correcte. Denn er spricht nicht in abstracto von einer religiösen Gesellschaft und ihren Priestern im allgemeinen, sondern von der thatsächlichen concreten Gesellschaft der Gemeinde Gottes, von der Bundeskirche, die ihrer ganzen Einrichtung nach, also auch in ihrem Priesterthum, unmittelbar göttlichen Ursprungs ist. In einer solchen religiösen Gemeinschaft kann nur derjenige rechtmäßiger Priester sein, der von Gott berufen wird, nur derjenige den Segen und die Verheißungen Gottes vermitteln, der von Gott bestellt wird, nur derjenige ein gültiges Opfer für das Volk im eigentlichen Sinne des Wortes darbringen, der von Gott zum Repräsentanten des Volkes bestimmt ist. Denn ein eigentliches Opfer kann, wie bemerkt, nur vom Priester als öffentlichem Beamten für das Volk dargebracht werden. In der von Gott geordneten religiösen Gesellschaft sind sogar alle anderen Opfer und Priester nicht blos ungiltig und unrechtmäßig, sondern wie die heilige Schrift so nachdrücklich an dem Beispiele der aufrührerischen Rotte des Kore, Abiron und Dathan statuirt, ein Greuel vor Gott.

Es bleibt also bestehen, der Priester der übernatürlichen thatsächlichen Heilsordnung muß von Gott berufen werden und wird, wie die Offenbarung lehrt, thatsächlich nur von Gott berufen. Diese Berufung nun in der gegebenen Ordnung ist unserem Hohenpriester, wie die beiden Schriftstellen, welche der Apostel citirt, beweisen, aufs feierlichste zu Theil geworden. Also ist er in dieser Ordnung im vollkommensten Sinne Priester. Es ist übrigens noch zu bemerken, daß wenn die Begriffsbestimmung des heil. Paulus vom Priester auch zu enge wäre, der Beweis doch erbracht wäre: Er ist dann Priester selbst in der engsten Bedeutung des Wortes. Die göttliche Berufung hat aber für den Erweis des Priesterthums Christi um so höhere Bedeutung, als mit derselben die Würde selbst gegeben ist. Denn Gottes Berufung ist wirksam, was Gott spricht, das ist oder wird. Das gilt aber in noch höherem Grade von dem, was Gott mit einem Schwur[1]) zusagt.

Auch die übrigen Merkmale des Priesters, welche der heil. Paulus aufzählt, sind in ähnlicher Weise wie die Berufung zu beurtheilen.

---

1) Hebr. 7, 21.

Der Apostel hebt diejenigen hervor, welche in gegenwärtiger Heilsordnung thatsächlich und darum für dieselbe wesentlich sind. Das Sündopfer ist für den gefallenen Menschen das vorzüglichste, dasselbe kommt im Opferritual des A. T. am vollständigsten zum Ausdruck, und darum ist auch das Opfer am Kreuze nach dem früher Gesagten eine Sühne für die Sünden der Welt. Aus den alttestamentlichen Opfern hebt der Apostel sodann nochmals specialisirend und auswählend diejenigen heraus, bei welchen die Opferthiere außerhalb geschlachtet und ihr Blut ins Allerheiligste getragen wurde, um den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Diese logisch, wie bemerkt, ganz zutreffende Auswahl wurde dem Apostel durch die Analogie, welche gerade hierin zwischen dem Typus und dem Kreuzopfer Christi besteht, nahegelegt. Es ist darum, um dies hier vorübergehend zu bemerken, ein ganz unberechtigter Einwand der Protestanten gegen das eucharistische Opfer: Der heil. Paulus berühre nicht die Analogie des Brod- und Weinopfers Melchisedechs mit dem Abendmahle des Herrn; letzteres könne also nicht als Opfer betrachtet werden. Bei dem auswählenden Verfahren des Apostels ist gar nicht zu erwarten, daß er alle Analogien aufzählte; er nahm diejenigen heraus, welche zu seinem Zwecke, die Erhabenheit des Priesterthums und Opfers Jesu über das Aaronische Priesterthum und dessen Opfer darzuthun, am besten paßten.

4. Eine etwas allgemeinere, aber mit der des Apostels doch im ganzen zusammentreffende und sie näher erklärende Definition des Priesters gibt der heil. Thomas und zeigt dann gleichfalls, daß alle Eigenschaften und Functionen desselben in Christus sich finden.

Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scl. divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans,* secundum illud (Malach. 2, 7): Legem requirent ex ore ejus, scl. sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit, unde Apostolus dicit (Hebr. 5, 1): Omnis pontifex ex hominibus assumtus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Hoc autem maxime convenit Christo; nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata secundum illud (2. Petr. 1, 4): Per quem, scl. Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit secundum illud (Col. 1, 19): In ipso, scl. Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem [1]).

1) 3. p. q. 22. a. 1.

5. Die Wahrheit und Vollkommenheit des Priesterthums Christi zeigt sich recht klar in der Mittheilung desselben an Andere, seine Stellvertreter in der Mittlerwürde. Das neutestamentliche Priesterthum ist nur die Fortsetzung, die Abbildung des Priesterthums Christi, wie das alttestamentliche sein Vorbild war und also auch aus dem Priesterthume Christi seine eigentliche Bedeutung schöpfte. Wie der heil. Thomas ausführt, ist Christus nicht für sich, sondern nur für Andere Priester; er empfängt nicht die Wirkungen des Priesterthums, sondern theilt sie und das Priesterthum selbst Andern mit. Denn die erste Ursache in einer jeden Gattung übt in derselben Einfluß aus, ohne ihn zu empfangen, wie die Sonne erleuchtet ohne erleuchtet zu werden, das Feuer erwärmt ohne erwärmt zu werden. Christus aber ist die Quelle des ganzen und jeden Priesterthums[1]).

II. Ist nun aber Christus wahrer Priester, dann hat er auch ein wahres Opfer dargebracht.

1. Ueber diesen Zusammenhang werden wir vom heil. Paulus nochmals ausdrücklicher belehrt: »Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur.

Zu einem wahren Opfer gehört aber eine Opfergabe. Unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat[2]). Welche Opfergabe hat Christus dargebracht? Es ist sein Leben, sein am Kreuze vergossenes Blut. Gewiß wenn irgend ein Act des Lebens Jesu als Opferact bezeichnet werden kann, dann ist es gewiß sein Kreuzestod. Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum id est non hujus creationis: neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemtione inventa. Si enim sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emendationem carnis: quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum S. semetipsum

---

1) Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subjicitur effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostolus (Hebr. 7, 28): Accedens per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis. Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens, quod non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur, et ignis calefacit, sed non calefacit. Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius, sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur secundum illud (2. Cor. 2, 10): Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere. 3. p. q. 22. a. 4.

2) Hebr. 8, 3.

obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi[1])!

Diese Opfergabe und folglich das Opfer selbst ist so kostbar, daß es wirklich die Wirkungen des wahren Opfers, Nachlassung der Sünden, Rechtfertigung und Verleihung ewiger Güter hervorbringt, während die Opfergaben des A. T. aus sich nur legale Gerechtigkeit verschaffen konnten. Wahre Entsündigung konnten sie nur als Vorbilder des Kreuzesopfers durch die Erweckung des Glaubens an den Messias und sein Erlösungswerk verleihen. Der Kreuztod Christi ist also das eigentliche einzige wahre Opfer, wenigstens was die Wirkungen des Opfers anlangt. Selbst die heidnischen Opfer sind nach Ansicht mancher Theologen insofern nicht ohne alle Wirkung, als auch in ihnen der übernatürliche Glaube an den im Anfange verheißenen Erlöser zum Ausdruck kommt.

Und es ist wieder der heil. Paulus, welcher die Einzigkeit des Opfers Christi hervorhebt. Die Wirkung desselben ist so vollkommen, daß daneben andere Opfer oder eine Wiederholung überflüssig sind, ja ihre Geltung verlieren würden. Neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum Pontifex (V. T.) intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno: alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi: nunc autem semel in consummatione saeculorum ad destitutionem peccati per hostiam suam apparuit[2]).

Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi: holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio: in capite libri scriptum est de me: Ut faciam, Deus, voluntatem tuam . . . . aufert primum, ut sequens statuat. In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel.

Et omnis quidem sacerdos praesto est quotidie ministrans et easdem saepe offerens hostias, quae numquam possunt auferre peccata: hic autem unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei . . . . Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos[3]).

2. Daß nun dieses wahre und vollkommenste, ja einzige Opfer von Jesus Christus am Kreuze durch Vergießung seines kostbaren Blutes dargebracht wurde, ist an und für sich einleuchtend, da gerade in diesem Acte die Opferidee sich am prägnantesten darstellt, und wird auch vom heil. Paulus besonders nachdrucksvoll durch die Analogie mit den alttestamentlichen Opfern hervorgehoben: Nicht das Opferblut der geschlachteten Böcke und Rinder, sondern die Blutvergießung

1) Hebr. 9, 11—14. — 2) Hebr. 9, 25. 26. — 3) Hebr. 10, 5—14.

unseres Hohenpriesters, die Hinopferung des eigenen Leibes hat uns gerechtfertigt.

Allerdings deutet der Apostel auch ein himmlisches Opfer Jesu Christi an; er ist nicht wie der Hohepriester im A. T. mit fremdem Blute in das Allerheiligste, sondern mit seinem eigenen Blute in das himmlische Zelt, in den Himmel eingetreten. So besonders, indem er seine Ausführungen über das Priesterthum Christi kurz zusammenfaßt: Capitulum autem super ea quae dicuntur: Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis, sanctorum minister (λειτουργός) et tabernaculi veri, quod fixit Dominus et non homo . . . . Si ergo esset super terram, nec esset sacerdos: cum essent qui offerrent secundum legem munera, qui exemplari et umbrae deserviunt coelestium[1]).

3. Auf solche Stellen gestützt, behaupten die Socinianer, Christus habe nicht am Kreuze ein Opfer dargebracht, sondern erst mit dem Eintritt in den Himmel, und auch katholische Theologen, so besonders Thalhofer, nehmen ein himmlisches Opfer neben dem irdischen am Kreuze an.

Diese letztere Auffassung unterscheidet sich wesentlich von jener häretischen, da sie ja den Opfercharakter des Kreuzestodes Christi vollkommen anerkennt. Freilich ist in seinen Ausführungen Thalhofer den Socinianern bedenklich nahe gekommen, wenn er behauptet: Wenn Christus im Himmel nicht opfert, dann gibt es überhaupt kein Opfer Christi. Damit will er allerdings nur seine feste Ueberzeugung vom himmlischen Opfer aussprechen, indem er der Ansicht ist, daß der heil. Paulus, der uns den Opfercharakter des Todes Christi so nachdrücklich einschärft, ebenso nachdrücklich vom himmlischen Opfer spreche. Dies ist richtig verstanden, auch nicht im mindesten zu beanstanden. Nur das eine erregt Bedenken: Wenn man, wie Thalhofer, mit den meisten neueren Theologen das Wesen des Opfers in einer wahren oder virtuellen destructio findet, wie kann da von einem fortgesetzten Opfer Christi im Himmel die Rede sein? Wahr ist ja, was Thalhofer so sehr betont, daß die Opferliebe, welche alle Fibern des Leibes Christi durchdrang, auch noch jetzt dieselben durchglüht; aber die von der Liebe ertragenen Opferschmerzen haben vollständig aufgehört, und damit auch das Opfer; denn die Opfer-Gesinnung allein kann einen Liebesact nicht zum Opfer machen. Wenn man aber mit andern Theologen das Wesen des Opfers etwas weiter faßt, z. B. in die vollendetste Hingabe des Menschen an Gott und Aeußerung dieses inneren Actes der Anbetung durch einen ausdrucksvollen äußern Ritus

---

1) Hebr. 8, 1—5.

setzt, gestaltet sich die Sache etwas anders. Nach dieser Fassung kann in gewissem Sinne der himmlische Zustand des Herrn ein vollkommeneres Opfer genannt werden, als das Kreuzesopfer.

4. Wir werden aber den Aussprüchen des Apostels und der allgemeinen christlichen Anschauung über das Wesen des Opfers gerechter werden, wenn wir das himmlische Opfer oder den himmlischen „Dienst" des Herrn, von dem der Apostel spricht, mit ihm allerdings in die innigste Beziehung zum Kreuzesopfer setzen, aber darin nur ein Moment des einen Kreuzesopfers, dessen Vollendung und Fruchtbarmachung erblicken. Dem Apostel ist das himmlische Opfer und der Kreuzestod geradeso nur ein einziges Opfer, wie im A. T. die Schlachtung des Opferthieres und die Blutsprengung. Daß die Blutsprengung nur die Vollendung des blutigen Opfers war, welches in der Tödtung des Thieres seine einleitende Grundlage hatte, ist allgemein zugestanden. Also verhält es sich auch geradeso mit dem Opfer am Kreuze, das seine Vollendung dadurch erlangte, daß unser Hohepriester nicht wie der alttestamentliche in ein irdisches Allerheiligste fremdes Blut vor das Angesicht Gottes über der Bundeslade brachte, sondern mit seinem eigenen kostbaren Blute in den Himmel selbst eintrat und da den Preis seiner Erlösung dem himmlischen Vater zu unserer Entsündigung vorhielt. Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit exemplaria verorum: sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis [1]).

Unmittelbar mit dem Hinschlachten des Opferlammes am Kreuze trat unser Hohepriester in seine Herrlichkeit, in das himmlische Zelt ein und stellte seinem himmlischen Vater sein Blut, d. h. den Lösepreis für unsere Sünden dar, um uns nicht levitisch, sondern wahrhaft und innerlich zu reinigen. Dieses Erscheinen vor dem Angesichte Gottes dauert aber immerdar fort, da unser Hohepriester für alle Zeiten in der Kraft seines Blutes „Fürsprache für uns einlegt".

Auf diese Weise zeigt sich das Priesterthum Christi wirklich als ein ewiges, nicht blos in dem Sinne, als die ihm einmal verliehene Würde ewig bleibt, sondern auch insofern er seine hauptsächlichste, priesterliche Function, die Opferhandlung immerdar fortsetzt, die Blutsprengung zur Entsündigung der Menschheit so lange vornimmt, als die Früchte des Kreuzesopfers den Menschen zuzuwenden sind. Und selbst für die Seligen ist nach einer schönen Bemerkung des heil. Thomas das Priesterthum Christi noch wirksam, insofern ihre Vol-

---

1) Hebr. 9, 24.

lendung von Christus kommt; denn das Lamm ist die Leuchte der Himmelsstadt[1]).

Die Vollendung des diesseitigen Opfers ist nämlich auch nach der Auffassung des heil. Thomas die Function des himmlischen Priesterthums Christi, in ihr besteht also das himmlische Opfer, welches man nach unsern obigen Ausführungen allerdings nicht leugnen kann, ohne den Worten des heil. Paulus Gewalt anzuthun.

In officio sacerdotis duo possunt considerari: primo quidem ipsa oblatio sacrificii, secundo ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc, quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr. 9, 12, quod Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum, ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse in aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. 16, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sanctis sanctorum sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum i. e. in coelum intravit et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit[2]).

5. Wir haben im Vorstehenden von einer präcisen Begriffsbestimmung des Opfers abgesehen und die Wahrheit des Opfers Christi hauptsächlich aus der Offenbarung entnommen, welche den Opfercharakter des Todes Christi so emphatisch betont, daß wenn wir hier kein wahres Opfer haben, dann überhaupt kein Opfer in der Geschichte der Religion aufzufinden ist. Im Uebrigen haben alle Menschen, wenigstens alle Christen wenigstens einen unbestimmten Begriff vom Opfer, nach welchem sie den Kreuzestod Christi ohne weiteres als ein vollkommenes Opfer aufzufassen imstande sind. Der theologischen Wissenschaft kann freilich die Aufgabe nicht erlassen werden, einen präciseren Begriff vom Opfer aufzustellen und nach ihm den Kreuzestod zu beurtheilen.

Da müssen wir aber leider gestehen, daß es die Theologie noch nicht zu einer allgemein anerkannten Begriffsbestimmung des Opfers

1) Sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur (Apoc. 21, 23), quod claritas Dei illuminabit illam, scl. civitatem Sanctorum, et lucerna ejus est agnus. 3. p. q. 22. a. 5. ad 1^{m}.

2) 3. p. q. 22. a. 5.

gebracht hat; daß im Gegentheil namentlich mit Rücksicht auf das Wesen des eucharistischen Opfers eine verwirrende Menge von Opfertheorien aufgetaucht ist. Indeß sind wir hier in der günstigen Lage, daß der Kreuzestod Christi, mag man auch eine Opferdefinition zu Grunde legen, welche man wolle, in jedem Falle sich als wahres Opfer ergibt.

6. Legt man die Begriffsbestimmung des Opfers, wie sie der heil. Thomas im Anschluß an den heil. Augustinus gibt, zu Grunde, so kann man ohne weiteres den Opfercharakter des Todes Christi erkennen. Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum et inde est quod Augustinus dicit (Civ. Dei 10, 6): »Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scl. ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.« Christus autem, ut ibidem subditur, »seipsum obtulit in passione pro nobis«, et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens. Unde manifestum est, quod passio Christi fuerit verum sacrificium [1]).

Diese Beweisführung möchte jedoch mangelhaft erscheinen gerade darum, weil sie eine zu allgemeine Begriffsbestimmung vom Opfer gibt: sie geht eigentlich nur auf die Opfergesinnung, auf das innere Opfer, während doch das Opfer im eigentlichen Sinne ein Act der äußeren Gottesverehrung ist. Daß der Kreuztod Christi mit der vollkommensten Opfergesinnung: mit vollkommener Hingabe an Gott den höchsten Herrn und unser Endziel, und zur Versöhnung der Menschen mit Gott erduldet wurde, ist ja gewiß, aber den Socinianern und Rationalisten gegenüber haben wir auch die wesentlichen Merkmale des äußeren Opfers im Todesleiden Christi nachzuweisen. Doch konnte der heil. Thomas für seinen Zweck diesen Nachweis hier übergehen, da, wie bemerkt, diese Hinopferung des Gotteslammes so unmittelbar und evident sich als ein wahrer äußerer Opferact darstellt, daß, wenn dieses kein wahres Opfer ist, überhaupt von einem Opfer nicht mehr die Rede sein kann. Wo der heil. Thomas eigens vom Wesen des Opfers handelt [2]), bezeichnet auch er den äußeren Ritus als wesentlich

1) 3. p. q. 48. a. 3.

2) Naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipso sentit: in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem subjectionem et honorem exhibeat secundum

zum Opfer. Im Anschluß an seine Ausführungen können wir in folgender Weise zu einer genaueren Wesensbestimmung des Opfers gelangen.

7. Die sinnlich-geistige Natur des Menschen, sowie seine gesellschaftliche Veranlagung verlangt, daß er nicht blos innerlich sein religiöses Verhältniß zu Gott bethätige, sondern auch einen äußeren und socialen Gottesdienst übe. Der vorzüglichste und fundamentalste Act der Gottesverehrung ist nun die Anbetung, durch welche das geistige Geschöpf Gottes unendliche Erhabenheit und Heiligkeit verehrt, ihn als seinen Schöpfer und höchsten Herrn, sowie als sein höchstes Gut und letztes Ziel anerkennt. Soll nun ein äußerer Act diese Gesinnung zum Ausdruck bringen, so muß er die vollkommenste Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer, Herrn und letzten Ziele zum Ausdruck bringen, das Geschöpf muß sich in einem solchen Acte Gott gegenüber soviel als möglich selbst vernichten, sich ganz ihm hingeben, in ihm so viel als möglich aufgehen. Am ausgesprochensten geschähe dies dadurch, daß er sich wirklich Gott gegenüber und für ihn vernichtete, sein Dasein oder doch sein leibliches Leben ihm zum Opfer brächte. Da dies aber theils unmöglich, theils unsittlich ist, so wäre der nächste Schritt, daß er ein fremdes ihm gehörendes Leben für das seinige substituirte, etwa das Leben eines Sclaven oder Kindes. Diesen Schritt hat vielfach das Alterthum und das Heidenthum überhaupt, dem die Ueberzeugung von der persönlichen Unverletzlichkeit des Mitmenschen abhanden gekommen, gethan: es hat seine Götter durch Kinder- und Menschenopfer versöhnen und günstig stimmen wollen. Solche Opfer sind von einem ganz richtigen Opfergedanken eingegeben, es kann aber dem Menschen nicht gestattet sein, auf diese unsittliche Weise seiner Opferidee Ausdruck zu geben.

Es bleibt also nur übrig, daß er andere Gegenstände für sich als Opfergabe substituirt, über die er wirklich verfügen kann. Dazu werden am geeignetsten solche werthvolle Besitzgegenstände sein, welche mit seinem Leben in innigem Zusammenhange stehen. Das sind vor allem Thiere, Pflanzen, besonders Nahrungsstoffe und andere Kostbarkeiten, von denen die Erhaltung des Lebens abhängt. Die Thiere werden sich aber insbesondere zu dieser Stellvertretung eignen, da ihr Leben

suum modum. Est autem modus conveniens homini, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda: quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale. 2. 2. q. 85. a. 1.

ein treues Analogon des menschlichen Lebens ist und ihre Tödtung die Selbstvernichtung noch deutlicher als die Zerstörung oder Entäußerung eines anderen, dem Opfernden zu eigen gehörigen Besitzobjectes darstellen kann.

Durch Tödtung oder Vernichtung der Opfergabe wird offenbar die Grundidee am emphatischesten ausgedrückt, es reicht aber wohl auch die Entäußerung des Besitzes und Hingabe desselben in den Besitz Gottes, etwa zum Gebrauche im Tempel, hin.

In der That finden sich alle diese Formen der Opfer, und mehr oder weniger deutlich schwebte auch immer und überall dem Opfernden jene leitende Idee der Selbsthingabe an Gott vor Augen, wenngleich im Laufe der religiösen Entartung mit der Reinheit des Gottesbewußtseins sich auch die Reinheit der Opfergesinnung trübte: vielfach ist blos der äußere Ritus geblieben, aber immerhin als ein sprechendes Zeugniß für die natürliche Bedürftigkeit des Menschen, durch Opfer seiner religiösen Gesinnung Ausdruck zu geben.

Das Gesagte stellt das Opfer als eine naturgemäße Bethätigung des religiösen Bewußtseins, oder, wie der heil. Thomas sagt, als einen Act des natürlichen Sittengesetzes dar; ob aber wirklich auf diesem rein vernünftigen, natürlichen Wege der Ursprung und die Allgemeinheit des Opfers erklärt werden kann, mag dahingestellt bleiben; es ist vielmehr wahrscheinlich, daß unter anderen dürftigen Spuren der Offenbarung die Völker auch den Opfergebrauch bewahrt haben, und darum derselbe als Gemeingut der Menschheit erscheint. Auf jenem rein natürlichen, sozusagen aprioristischen Wege kann ein Mensch, ein Volk von hoher religiöser Bildung zum Opferritus gelangen, kaum aber verkommene Wilden und religiös entartete Völker. Wir können aber auch auf aposteriorischem Wege zu derselben Bestimmung des Wesens gelangen.

8. Das Opfer stellt sich uns geschichtlich überall als ein Act der religiösen Gottesverehrung dar, wie sie nur Gott gebührt: es ist latreutische Verehrung, und zwar deren vorzüglichster äußerer Cultus-Act. Freilich opferten die Heiden und Wilden auch Teufeln, Geistern, Götzen: aber gerade damit erkennen sie diese Götzen als Gottheiten an, ihre Opfer sind Abgötterei. Es muß also im Opfer ein innerer Act der Gottesverehrung zum Ausdruck kommen, der ausschließliches Prärogativ der Gottheit ist. Dieser Act ist aber die Anbetung: die Anerkennung Gottes als des absolut Erhabenen, Hehren, Heiligen, Guten, und die damit gegebene Unterwerfung des Geschöpfes und Hingabe an ihn. Diese Opfergesinnung tritt freilich nicht immer in dieser Reinheit und Erhabenheit hervor, um so stärker aber meistens die Intention, die beleidigte Gottheit zu versöhnen und Ver-

zeihung der Sünden zu erlangen, allgemeiner, sich die Gottheit geneigt zu machen.

Sehen wir nun weiter auf die Gaben, welche geopfert und die Art und Weise, auf die sie geopfert werden, so sind es in erster Linie lebende, dem Menschen gehörende, seinem Leben dienende Wesen, welche als Opfer geschlachtet, sodann Nahrungsmittel überhaupt, welche zu Ehren der Gottheit verbrannt oder doch dem Genusse des Menschen entzogen und Gottes Eigenthum werden.

Diese für Gott vorgenommene destructio oder immutatio victimae ist offenbar der sprechendste Ausdruck dafür, daß er der Herr ist über Leben und Tod, insbesondere aber noch für die Straffälligkeit des Sünders: dieser selbst hätte verdient, für seine Sünden das Leben zu lassen: er substituirt dafür den Tod eines ihm gehörenden Lebens, die Zerstörung oder Entäußerung eines ihm gehörenden Gegenstandes. Jene innere Opfergesinnung der gänzlichen Hingabe an Gott, das Bekenntniß der Straffälligkeit, der Buße und Sühne, um Verzeihung zu erlangen, und diese äußeren Riten, durch welche eine kostbare Gabe als Stellvertreter des Menschen „hingegeben“ wird, bilden zusammen das Ganze des Opfers; sie machen in der Weise das Wesen desselben aus, daß der äußere Ritus, als materieller Bestandtheil, der inneren Gesinnung als dem formalen, bestimmenden Theil sinnlichen Ausdruck verleiht.

So gelangen wir auch auf aposterioristischem Wege zur gleichen Begriffsbestimmung des Opfers, wie auf dem aprioristischen.

9. Wenden wir nun diese Begriffsbestimmung auf den Kreuzestod Christi an, so ergibt sich sofort, daß das Wesen des Opfers in ihm seine adäquateste Realisirung gefunden, wie sie in einem anderen Opfer gar nicht sich finden kann.

Der innere Act der Anbetung, der völligen Hingabe an Gott und Einigung mit ihm war der vollkommenste. Aber auch die Sühnegesinnung konnte nicht vollkommener sein, wenngleich er nicht für die eigenen, sondern nur für die auf sich genommenen Sünden und Strafen der Menschheit Sühne leistete; der blutige Schweiß im Oelgarten wurde nicht zum geringsten Theile ihm von den Sünden der Menschheit, die auf ihm lasteten, ausgepreßt.

Was den äußeren Opferact anlangte, so substituirte Christus nicht ein fremdes Leben für das seinige, sondern gab, was keinem Geschöpfe möglich oder erlaubt ist, sein eigenes Leben, zugleich die kostbarste aller Gaben hin. Die Entäußerung war die vollkommenste; der schmerzlichste Tod, die Vergießung des kostbaren Blutes bis auf den letzten Tropfen, bis auf's Herzblut zerstörte dieses göttliche Leben.

Nur in einem Punkte scheint das Opfer Christi nicht den anderen zu entsprechen: er hat sich nicht selbst eigentlich hingeopfert, sondern ist von seinen Feinden getödtet worden; diese müßten also, so scheint es, als die eigentlichen Priester gelten, wenn der Tod Christi ein wahres Opfer wäre. Darauf ist zu erwiedern, daß nicht die materielle Handlung des Tödtens das Opfern ausmacht; sonst wären die eigentlichen Opferpriester im A. B. die Bediensteten gewesen, welche unter Aufsicht und auf Anordnung der Priester die Thiere schlachteten. Die Sache der Priester war es vielmehr, das Blut aufzufangen und zu sprengen. Also können die Henker Christi keineswegs als Priester seines Kreuzesopfers gelten. Christus war aber selbst wahrer hoher Priester, weil er freiwillig sein Leben als Opfergabe hingab, er hat, wie der heil. Thomas ausführt, in einem wahren Sinne sich selbst getödtet, er ist selbst Ursache seines Todes gewesen[1]).

Man sieht leicht, daß diese Freiwilligkeit des Todes Christi eine ganz andere war, als die Bereitwilligkeit, mit welcher die heiligen Martyrer den Tod erlitten, selbst freiwilliger als der Tod derjenigen, welche sich den Verfolgern freiwillig auslieferten. Nur er allein konnte mit Fug sagen: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es selbst hin; ich habe Gewalt, mein Leben zu geben und es wieder zu nehmen[2])." Er hat also nicht lediglich den Tod passiv erduldet, wie die Martyrer, sondern activ sein Leben hingegeben. Die rein passive Erduldung des Todes reicht zum Opfer nicht hin; darum kann der Tod der Martyrer, obgleich im Uebrigen dem des Herrn ganz ähnlich, nicht als wahres äußeres Opfer bezeichnet werden. Dazu kommt freilich noch, daß in der übernatür-

---

1) Aliquid potest esse causa alicujus effectus dupliciter: uno modo directe ad illud quod fit agendo; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente, quia scl. ex illa causa mors est subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicujus indirecte, scl. quia non impedit, cum impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non clausit fenestram, per quam imber ingreditur: et hoc modo ipse Christus fuit causa suae passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire primo quidem adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent aut non possent interficere. Secundo quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suae, ne a quocunque laesivo inflicto opprimeretur; quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personae, ut Augustinus dicit (De Trin. l. 4. c. 13). Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit, quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur animam suam posuisse vel voluntarie mortuus esse. 3. p. q. 47. a. 1.

2) Joh. 10, 18.

lichen Ordnung das Opfer von Gott eingesetzt sein muß, jedenfalls nicht von Privaten als solchen dargebracht werden kann, sondern öffentliche sociale Bedeutung hat. Nun hat aber in der Kirche Christi das Martyrium seine ganz bestimmte Bedeutung: es ist feierliches blutiges Glaubensbekenntniß, und als solches, nicht als Opfer, bewirkt es die Nachlassung der Sünden und Strafen, sowie vollkommene Heiligung und unmittelbaren Eintritt in den Himmel.

10. Unsere obige Auffassung vom Wesen des Opfers ist so ziemlich die unter den Theologen jetzt allgemein recipirte. Scheeben hält dieselbe für zu eng, insbesondere den Begriff der destructio nicht zutreffend, und will aus dem Opferwesen des A. T., aus den Vätern und älteren Theologen eine der Sache entsprechendere Begriffsbestimmung geben, welche denn auch auf das eucharistische Opfer leichter anwendbar wäre, als die neuere Opfertheorie.

Für unseren Zweck, den Kreuzestod Christi als wahres Opfer darzuthun, ist diese Schwierigkeit ohne Belang; denn wenn Christus ein Opfer im engsten Sinne des Wortes dargebracht, dann ist sein Opfer erst recht ein wahres Opfer. Doch hat Scheeben in seiner Opfertheorie einige so treffende Gedanken hervorgehoben, daß wir glauben, dieselbe nicht einfach übergehen zu sollen.

„Was den Begriff des Opfers im hieratischen Sinne betrifft, so beziehen wir denselben zunächst auf diejenigen äußeren Culthandlungen der vorchristlichen Zeit, in welchen eine der Verfügung des Opfernden unterstellte äußere sinnliche Sache — animalisches Leben oder vegetabilisches Product — durch Verbrennen oder Vergießen, speciell durch Vergießen des Blutes im Dienste Gottes verwandt oder umgestaltet wurde, um dadurch Gott äußerlich und öffentlich die ihm als Gott gebührende Ehre zu geben oder ‚seinen Namen zu heiligen', d. h. seine heilige Majestät zu verherrlichen. Diese Handlungen heißen Opfer, d. h. Oblationen zunächst im allgemeinen Sinne, inwiefern in ihnen eine Sache als Ehrengabe Gott dargebracht wird; dann aber auch im speciellen Sinne, d. h. sacrificale Oblationen, inwiefern hier die Darbringung der Ehrengabe eine Verwendung und Gestaltung, näher eine Umwandlung einer Sache zur Ehrengabe für Gott einschließt . . .

„Offenbar geben nun solche äußere Handlungen nur insofern Gott die ihm als Gott gebührende Ehre, als sie praktischer resp. symbolischer Ausdruck sind für das Streben des Menschen, Gott als das höchste Gut, sowie als das erste Princip und letzte Endziel, resp. als das Princip seines Seins und seiner Vollkommenheit anzuerkennen und demgemäß sein ganzes Leben und Wesen als eine Ehrengabe für Gott in einer Gottes würdigen Weise zu verwenden und zu gestalten.

Darum werden mit dem Namen der betreffenden sinnlichen Handlungen in geistigem Sinne alle diejenigen Handlungen benannt, durch welche der Mensch an sich selbst jenes Streben bethätigt, zumal insoweit dieselben auch ihrer Form nach in jenen sinnlichen Handlungen sich reflectiren. Um so mehr aber oder vielmehr ganz direct und an erster Stelle können diese Handlungen mit dem lateinischen Namen sacrificium bezeichnet werden, weil und inwiefern dadurch unmittelbar und wesentlich etwas Heiliges gesetzt und Gott die ihm gebührende Ehre erwiesen wird, so zwar, daß auch das äußere und materielle θύειν und σφάττειν erst in diesem inneren geistigen sacrificium die Form erhält, wodurch es zum wahren, d. h. wahrhaft zur Ehre Gottes gereichenden sacrificium wird. Obgleich aber demnach alle Handlungen, wodurch der Mensch sich selbst Gott weiht und zu Gottes Ehre verwendet und umgestaltet, an dem Charakter der Opferhandlung participiren, und in gewisser Beziehung sogar vorzugsweise diejenigen, durch welche der Mensch seinen G e i s t in Gottes würdiger Weise verwendet und gestaltet: so kommen jene Handlungen doch der in der Opferung äußerer Dinge repräsentirten, concreten Idee des sacrificium als der a u s g e p r ä g t e s t e n, o b j e c t i v e n, ä u ß e r e n B e t h ä t i g u n g d e s C u l t u s G o t t e s um so näher, je mehr auch in ihnen eine durch die opfernde Person vollzogene Verwendung einer ihr angehörigen, ihrer Verfügung unterstellten Gabe stattfindet, und je mehr sodann auch hier eine Umgestaltung der Gabe stattfindet, welche als substantielle Umwandlung der Umgestaltung durch Verbrennen und Blutvergießen gleich oder ähnlich ist . . ."

„In seiner Opferthätigkeit kann er (der Mensch) nur das S t r e b e n bekunden, durch möglichst vollkommene, tiefgreifende und allseitige Heiligung und Verklärung seines Lebens und Wesens zu einer die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes in sich reflectirenden, lebendigen und ewigen Ehrengabe für Gott gestaltet und in dieser Gestalt als ‚Duft des Wohlgefallens' vor die Augen Gottes gebracht zu werden. Aber dieses Streben m u ß dann auch seiner ganzen Opferthätigkeit zu Grunde liegen und dieselbe beseelen; und wenn schon überhaupt jeder z e i t l i c h e Gottesdienst, also auch der Opfercult, dahin zielt, dem Opfernden vermittelst der wohlgefälligen Gabe die Huld und Gnade Gottes zu gewinnen, dann zielt er doch ganz besonders dahin, dem Opfernden die Herstellung und Vollendung seiner Heiligung durch Gott zu erwerben, welche beziehungsweise zugleich Wirkung, Inhalt, Gegenstand und Grund der Huld und Gnade Gottes ist. Nach dieser Seite hin tritt dann in den Begriff des sacrificium das weitere Moment ein, daß das heilige Werk, wodurch der Name Gottes geheiligt wird, auch auf die G e w i n n u n g d e r H e i l i g u n g d e s Opfern-

den gerichtet ist und dieselbe herbeiführen soll, also nicht blos in sich heilig ist, sondern auch Heiligungsmittel, und zwar als ausgeprägtester Act des Cultes auch ein ganz vorzügliches Heiligungsmittel ist. So die älteste scholastische Definition: Sacrificium est oblatio quae sacra fit offerendo et sanctificat offerentem (Hal. 3. p. q. 55, n. 4. a. 1.) . . .

„Mit Rücksicht auf den sündigen Zustand des Menschen erscheint endlich das im sacrificium bethätigte Streben nach eigener Heiligung in der speciellen Form des Strebens nach Entsündigung, und zielt folglich auf eine solche Umgestaltung ab, worin nicht einfach vom Mangel der Heiligkeit zum Besitze derselben fortgeschritten wird, sondern durch die Vernichtung und Zerstörung der Sünde der Opfernde erst gereinigt und geläutert wird, um für die Einführung in den Stand der Heiligkeit fähig zu werden. In derselben Form ist daher hier auch die sacrificale Thätigkeit zu bestimmen, nämlich als eine solche, welche ihr positives Ziel durch Aufhebung eines demselben entgegengesetzten Zustandes zu erreichen sucht. Hierbei ist aber im Auge zu behalten, daß die Entsündigung, wie sie Ziel des sacrificium ist, nicht blos und nicht einmal zunächst, als Tilgung der Sünde unter dem Gesichtspunkte der reatus poenae und selbst des juridisch aufgefaßten reatus durch Abbüßung einer Schuld sich darstellt; vielmehr gehört es specifisch und formell zur Tilgung der Sünde durch das sacrificium, daß die letztere als deformitas animae und difformitas a Deo, mithin als macula animae und separatio a Deo oder als Grund des Mißfallens und Hasses Gottes durch eine wahre, reinigende und läuternde Umgestaltung der Seele von Seiten Gottes ausgelöscht werde[1])."

Diese Begriffsbestimmung des Opfers hat gewiß den Vorzug, daß sie nicht „die Herrschaft Gottes über Leben und Tod" „als den adäquaten Gegenstand der Anerkennung durch das Opfer hinstellt", sondern allgemein „die Hinordnung der Creatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin" als Opferidee zur Geltung bringt, und damit auch die innere Hingabe des Menschen an Gott schon als ein eigentliches, wenn auch nicht vollkommenes Opfer bezeichnet, so daß geistiges Opfer durchaus nicht dasselbe ist wie uneigentliches Opfer. Dies ist ganz im Sinne des heil. Thomas gesprochen, der an der Stelle, wo er beweist, daß Gott allein das Opfer gebührt, das Wesen des Opfers so bestimmt: Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo secundum illud Psal-

1) Kath. Dogm., 3. Bd., §. 270, S. 394 ff.

mistae: Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Quia sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum. In solo etiam Deo animae nostrae beatitudo consistit: et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia [1]).

Bei der genaueren Bestimmung dieses inneren Opfers scheint aber Scheeben nicht ganz mit Recht von der allgemeinen neueren Theologie abzugehen, welche „die für die Sünde zu leistende Sühne als den primären Zweck des Opfers bezeichnet". Allerdings nicht für das Opfer schlechthin, wohl aber für das Opfer in gegenwärtiger Ordnung der natura lapsa ist die Sühne dem Opfer wesentlich. Vor allem muß durch das Opfer die Sünde, welche jedem Opfernden anhaftet, beseitigt sein, damit er sich vollkommen Gott hingeben könne, vollkommen mit ihm geeint, in ihm geheiligt und beseligt werden könne. Indem die Heiligung und zwar gerade als Beseitigung der Makel der Sünde als primärer Zweck des Opfers hingestellt wird, wird es geradezu zum Sakrament gemacht; und solches braucht das Opfer doch nicht nothwendig zu sein. Scheeben legt dabei viel zu viel Gewicht auf die lateinische Benennung des Opfers, sacrificium, findet dagegen in der neueren Auffassung des Opfers, welche im Grunde auch die des christlichen Volkes ist, eine speciell dem Kreuzesopfer entlehnte Bestimmung, die nicht auf alle Opfer anwendbar sei. Der lateinische Ausdruck stellt uns die Auffassung von Heiden, bei denen die religiösen Begriffe meist alterirt sind, dar; es ist sicher weniger bedenklich, auf eine Auffassung sich zu stützen, welche der christliche Sinn von dem Urtypus aller Opfer, vom Kreuzestode Christi, abstrahirt hat. Es ist ja immerhin möglich, daß dieser specielle Opferbegriff mit Beziehung auf die alttestamentlichen Opfer und auf das Meßopfer eine Erweiterung bedurfte; darum haben wir demselben in obiger Auseinandersetzung eine solche Fassung gegeben, daß an Stelle der destructio auch die von Scheeben für hinreichend erklärte immutatio der Opfergabe gesetzt werden kann. Uebrigens verlangen auch die neueren Theologen keine „physische" Vernichtung, sondern es genügt ihnen eine äquivalente, die moralische. Eine solche läßt sich auch beim heiligen Meßopfer nachweisen, und das Licht- und Weihrauchopfer des A. T., welches Scheeben für seine Theorie anführt, kann als solche betrachtet werden. Daß die Opferthiere nicht „getödtet",

---

1) 2. 2. q. 85. a. 2.

sondern „geschlachtet", also „zubereitet" wurden, worauf Scheeben so viel Gewicht legt, erklärt sich hinlänglich aus dem Opfermahl, welchem bestimmte, nicht verbrannte Theile des Thieres dienten.

Doch halten wir die Scheeben'sche Opfertheorie für höchst beachtenswerth, im Uebrigen von der unsrigen, mit Ausnahme von dem Sühnecharakter, den wir in concreto nicht aufgeben können, nicht wesentlich verschieden. Man vergleiche nur seine Definition: Sacrificium est oblatio rei corporalis, qua haec res per immutationem (transformativam) conficitur et conficiendo consecratur in testimonium divinae majestatis et ordinis creaturae in Deum ut primum principium et ultimum finem mit der von uns oben geschichtlich und sachlich nachgewiesenen Wesensbestimmung des Opfers. — Man sieht aber sogleich ein, daß auch diese nach Scheeben vor Vasquez allgemein recipirte Definition des Opfers ohne Weiteres das Leiden Christi als vollkommenes Opfer erscheinen läßt.

Wir können nicht besser schließen, als mit dem so tief und warm empfundenen Gebete des heil. Bernhard, welches unseren vorstehenden theoretischen Erörterungen über das Kreuzesopfer den kürzesten praktischen, sozusagen liturgischen Ausdruck gibt: Respice, Domine sancte Pater, de sanctuario tuo, et de excelso coelorum habitaculo, et intuere hanc sacrosanctam hostiam, quam tibi offert magnus Pontifex noster, sanctus puer tuus Dominus Jesus, pro peccatis fratrum suorum, et esto placabilis super multitudine malitiae nostrae . . . .[1]).

1) Serm. de Pass. Dom. Vgl. Officium de SS. quinque Plagis pro aliquibus locis. Feria VI. post Dom. III. Quadrag. Lectio VI.

Heinrich, Johann Baptist,

Dogmatische Theologie

Bd.: 7

1896